

David Loy

**NO
DUALIDAD**



NO-DUALIDAD

David Loy

NO-DUALIDAD

Traducción del inglés de Fernando Mora
y David González Raga

editorial **K**airós

Título original: NONDUALITY

© 1988 by David LOY

© de la versión en castellano:

1999 by Editorial Kairós, S.A.

Numancia, 117-121. 08029 Barcelona. España

www.editorialkairos.com

Primera edición: Octubre 2000

I.S.B.N.: 84-7245-473-8

Depósito legal: B-45.407/2000

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p. Córcega 267. 08008 Barcelona

Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls, S.A. Verdaguer 1. 08786 Capellades

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del copyright.

A mis padres, Robert e Irene Loy

AGRADECIMIENTOS

Estoy profundamente en deuda con mis maestros zen Yamada Kōun rōshi, director de la Sanbo Kyodan de Kamakura (Japón) y Robert Aitken Gyōun rōshi, director de la Diamond Sangha de Hawai, sin cuyo asesoramiento y ejemplo personal este libro jamás hubiera visto la luz. También debo decir, en honor a la verdad, que ninguno de ellos es filósofo y, en consecuencia, no han leído este manuscrito ni tampoco he hablado con ellos acerca de su contenido, de modo que asumo la completa responsabilidad de toda redundancia conceptual que pueda advertirse en él.

El borrador de este libro fue mi tesis doctoral, presentada en 1984 en la National University of Singapore, en cuyo departamento de filosofía ejercí labores docentes. Agradezco a S. Gopalan y Goh Swee Tiang sus comentarios sobre ese proyecto y a Robert Stecker sus provechosas sugerencias sobre los primeros capítulos. También doy las gracias a Peter Della Santina y otros miembros del grupo informal de estudios mādhyamika que tuvo lugar entre los años 1983 y 1984 y en el que se comentaron muchas de las ideas presentadas aquí. La publicación del libro, por su parte, debe mucho a los esfuerzos realizados por Jeanne Ferris, editora de la Yale University Press, que alentó en todo momento el proyecto! y a John Koller, profesor del Rensselaer Polytechnic Institute, cuyos comentarios me fueron sumamente provechosos.

Algunas de las secciones de este libro vieron la luz por vez primera en diversas revistas. Así ocurre con ciertos pasajes de los capítulos 2 y 3, que se publicaron en «The Difference between Saṃsāra and Nirvāṇa», *Philosophy East and West*, 33, n° 4 (octubre de 1983), pp. 355-65, publicado por la University of Hawaii Press. Una versión más temprana de la primera sección del capítulo 3 también apareció con el título «Wei-wu-wei: Nondual Action» en *Philosophy East and West*, 35, n° 1 (enero de 1985), pp. 73-86 y una versión anterior de la segunda sección como «Chapter One of the Tao Tê Ching: A “New” Interpretation», en *Religious Studies*, 21, n° 3 (septiembre de 1985), publicado por la Cambridge University Press. Partes del capítulo 4 aparecieron con el

Agradecimientos

título «Nondual Thinking» en el *Journal of Chinese Philosophy*, nº 3 (septiembre de 1986). Algunos fragmentos del capítulo 5 y las primeras dos secciones del capítulo 6 aparecieron también con el título «Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedānta: Are Nirvana and Moksha the Same?» en *International Philosophical Quarterly*, 22, nº 1 (marzo de 1982). Una primera versión de la tercera sección del capítulo 6 apareció con el título «The Mahāyāna Deconstruction of Time» en *Philosophy East and West*, 36, nº 1 (enero de 1986), pp. 13-23; gran parte de la cuarta sección se presentó previamente con el título «The Paradox of Causality in Mādhyamika», en *International Philosophical Quarterly*, 25, nº 1 (marzo de 1985) y una versión ampliada de la sexta sección apareció con el título de «The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida», en *Internacional Philosophical Quarterly*, 27, nº 1 (marzo de 1987). Algunas de las ideas discutidas en el capítulo 8 vieron también la luz con el título «How Many Nondualities Are There?» (título actual del capítulo 1) en el *Journal of Indian Philosophy*, nº 4 (diciembre de 1983). Y, por último, varias páginas del capítulo 6 y de la Conclusión fueron también presentadas en el tercer Kyoto Zen Symposium con el nombre «Mu and Its Implications», publicado posteriormente en *Zen Buddhism Today*, 3 (1985) por el Institute for Zen Studies de Kyoto (Japón).

Doy también las gracias a Goh Boon Tay y Arlene Ho por el esmero con el que mecanografiaron los distintos proyectos –escasamente legibles– y a Susan Hunston y Stephanie Jones por su ayuda en la elaboración del manuscrito.

También debo reseñar, finalmente, la profunda gratitud que siento por la atención con que me trató Linda Goodhew durante el largo proceso de gestación de este libro.

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN INGLESA EN RÚSTICA

Esta breve introducción me brinda la oportunidad de reflexionar sobre el proceso de gestación de este libro y sobre la actitud con que fue recibido en su momento. ¿Cambiaría algo si tuviera que escribirlo hoy en día? Porque el hecho es que la importancia del tema y la inmensa cantidad de literatura existente al respecto relativiza cualquier esfuerzo que pudiera hacerse por proporcionar una visión global, pero no lo es menos que la perspectiva que nos proporciona el paso del tiempo nos ayuda a darnos cuenta de las cosas que podrían ser mejoradas.

Lo cierto es que yo tenía ciertas dudas en lo que respecta a presentar demasiado pronto el capítulo sobre percepción no-dual y el tiempo pasado desde entonces no ha hecho más que reforzar esta resistencia. ¡Me preocupa la posibilidad de que algunos lectores se puedan quedar atascados en ese capítulo y abandonen la lectura! Mi ineptitud para abordar adecuadamente la complejidad que entraña la epistemología de la percepción puede hacer que el lector se pierda con facilidad. Pero los comentarios que he recibido a este respecto han sido, por el contrario, mucho más concretos. Como afirman algunos estudiosos del vedānta –y también recalca, por cierto, el texto– el advaita no habla de nada que se asemeje a la percepción no-dual, pero ello no refuta la afirmación fundamental del capítulo 2 sobre el vedānta, es decir, que la visión de la experiencia del *nirvikalpa* en tanto que percepción no-dual echa luz sobre muchas de las afirmaciones realizadas por el advaita acerca de Brahman y que la incapacidad de aceptar este punto pone precisamente de relieve el problema central del advaita, su incapacidad para comprender la relación existente entre *māyā* (el *locus* de la percepción) y *nirguṇa Brahman* (la ausencia de percepción).

Dicho en otras palabras, la principal dificultad del capítulo 2 estriba en que la búsqueda de una Realidad incondicionada «más allá» de los conceptos soslaya el hecho esencial –mencionado en el capítulo 6– de que, según el

mahāyāna, lo incondicionado se encuentra en lo condicionado o, dicho más concretamente, que la auténtica naturaleza de lo condicionado es, precisamente, lo incondicionado. Así pues, en lugar de perder el tiempo buscando un Absoluto oscurecido por la conceptualización, sería mucho más adecuado deconstruir la dualidad entre lo Real y lo que se opone a ello (¿el pensamiento?, ¿la ilusión?, ¿el mundo fenoménico?) e investigar los motivos por los cuales esa dualidad nos resulta tan esencial.

Por decirlo de otro modo, el intento realizado en el capítulo 2 de descubrir la percepción no-dual cosifica otra dualidad, la existente entre la Realidad (con mayúsculas) y el pensamiento/lenguaje. Éste es un problema que también afecta, en mayor o menor medida, al resto de los capítulos de la Primera Parte, algo que abordo más abiertamente en mi libro *Healing Deconstruction*, que se centra en una valoración profunda de las afirmaciones realizadas por Dōgen en torno al lenguaje.¹ Lo que necesitamos, por decirlo en dos palabras, no es tanto rechazar el pensamiento y el lenguaje (una respuesta que, por cierto, seguiría siendo dualista), como admitir la existencia de una pluralidad de sistemas descriptivos y disponer de la suficiente libertad como para emplearlos en función de la situación. Como diría el mismo Dōgen, ¡más que eliminar los conceptos, deberíamos liberarlos! algo que, obviamente, exige el abandono previo de todo tipo de expectativas.

Y con ello no estoy tanto criticando los argumentos presentados en la Primera Parte como subrayando la necesidad de matizarlos.

No tengo las mismas reservas con respecto a los últimos capítulos que no tendría inconveniente alguno en dejar tal cual, aunque sí quisiera, no obstante, subrayar de nuevo la fundamental importancia del capítulo 6, titulado «La deconstrucción del dualismo», un capítulo que, si bien desempeña un papel esencial en el conjunto de la obra, también puede ser leído aisladamente.

Hay lectores que han tenido problemas con algunas de las citas traducidas ya que, al parecer, son más ambiguas de lo que yo suponía, aunque debo decir, en este sentido, que mis habilidades lingüísticas –¡o, mejor dicho, mi falta de ellas!– me han obligado a recurrir a citas procedentes de tradiciones y lenguajes muy diferentes, aunque sea consciente de la repercusión negativa de este hecho en el conjunto del libro. En aquellos casos en que me he centrado en una determinada tradición –como ocurre especialmente en el capítulo 3, que se ocupa fundamentalmente del primer capítulo del *Tao Tê King*–, he cotejado mi versión con la de eruditos más especializados en esos campos.

Tal vez quienes hayan leído *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism and Buddhism*, publicado el año pasado por Humanities Press, se pregunten por las relaciones existentes entre ambos, pero debo decir que se trata de dos libros muy distintos –aunque, en

cierto modo, relacionados—, porque el capítulo 4 de este libro, en el que indagamos los motivos por los cuales nuestra mente busca siempre un «hogar» seguro, prefigura el tema central de *Lack and Transcendence*, la sensación de ausencia de identidad del yo. Bien podríamos decir, en este sentido, que ese libro constituye el desarrollo natural de éste y que ambos se complementan mutuamente.

Estoy muy agradecido a Keith Ashfield y Humanities Press por su renovado interés en este libro y por haberse preocupado en llevar a cabo una edición más económica. Exceptuando alguna corrección tipográfica, el texto permanecerá igual. Sólo me resta decir que espero que lo expuesto aquí anime a otros eruditos a mejorarlo y, lo que resulta todavía más importante, que aliente a los lectores a ir más allá de su propia sensación de dualidad sujeto-objeto.

INTRODUCCIÓN

Pues bien, al verse uno a sí mismo en el momento mismo de la visión, se verá a sí mismo –o, mejor dicho, se encontrará consigo mismo y se sentirá a sí mismo– tal como decíamos. Pero bien puede ser que ni siquiera habría que decir «verá» y «objeto visto» si es que hay que hablar de lo visto y del vidente como dos cosas y no ¡audacia es decirlo! de ambos como de una sola cosa. Pues bien, en aquel momento, el objeto visto no lo ve el vidente, ni lo discierne, ni se representa dos cosas, sino que, como transformado en otro y no siendo él mismo ni de sí mismo, es anexionado a aquél y, de hecho, pertenece a aquél, es una sola cosa con él, como quien hace coincidir centro con centro. Porque también en el caso de los centros se verifica que, mientras coinciden, son uno solo; son dos cuando se separan. Pues así ahora nosotros hablamos de aquél como de otro y por eso es inefable aquel espectáculo. Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro siendo así que allí cuando contempla no lo verá como otro sino como una sola cosa consigo mismo?

PLOTINO SEXTA ENÉADA IX, 10

Y, por si acaso nos olvidamos del punto principal, Plotino lo repite una frase más abajo: «No hay dos; el espectador es uno con lo contemplado; no se trata de una visión global sino de una unidad aprehendida».¹ No existe afirmación filosófica o religiosa más provocadora ni contraintuitiva que la que habla de la ausencia de dualidad entre el vidente y lo visto, una afirmación a la que no es ajena la tradición occidental. Místicos tan renombrados como Meister Eckhart, Jakob Boehme y William Blake, por nombrar sólo unos pocos, han expresado de manera incuestionable su total convencimiento de que esta experiencia es más real que nuestra habitual experiencia dualista. Los filósofos, por su parte, no han solido ser tan claros, aunque pensadores como Spinoza, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson y Whitehead (una lista a la que luego agregaré contemporáneos como Nietzsche, Heidegger y tal vez Wittgenstein) también parecen haberse referido, de un modo explícito o im-

plícito, a la no-dualidad entre sujeto y objeto. Pero esta renuencia de los filósofos no debe sorprendernos porque las personas religiosas pueden permitirse afirmaciones basadas exclusivamente en sus creencias o en su experiencia, mientras que los filósofos, por su parte, se ven obligados a justificar sus asertos. ¿Cuáles son las razones que podrían aducirse para justificar una afirmación tan extraordinaria cuya misma naturaleza, según el mismo Plotino, dificulta incluso su descripción? No resulta sorprendente, pues, que la corriente principal de la tradición intelectual occidental haya mantenido una actitud ciertamente esquivada a este respecto. En cualquiera de los casos, no obstante, la afirmación de la ausencia de dualidad entre sujeto y objeto –al igual que la tradición mística en que se enmarca– ha sobrevivido de manera subterránea a pesar de las burlas y ataques a los que, en ocasiones, se ha visto sometida.

El mundo contemporáneo está orgulloso de su pragmatismo, lo cual significa, entre otras muchas cosas, que la mayor parte de los filósofos consideran que, finalmente, hemos superado las especulaciones abstractas de la metafísica y consideran que somos más críticos con nosotros mismos y utilizamos el lenguaje de un modo mucho más elaborado. Pero también debemos señalar que, si bien la metafísica tradicional está muerta, en última instancia resulta imposible sustraerse a ella porque tiene que ver con nuestra comprensión básica acerca de la naturaleza del mundo y, de una u otra manera, condiciona nuestra actitud hacia el mundo «en» que estamos inmersos. La única posibilidad que tenemos de «trascender» la metafísica consiste en «olvidarnos» de esa comprensión y no prestar atención a los presupuestos filosóficos que sustentan nuestra visión del mundo y de nosotros mismos. Estamos tan deslumbrados por los éxitos alcanzados por las ciencias físicas –originalmente derivadas de la metafísica– que estamos ansiosos de devolverle el regalo y aspiramos a fundamentar nuestra metafísica en las ciencias naturales. Pero lo cierto es que la visión científica y dual del mundo –una visión diametralmente opuesta a la que afirma la no-dualidad entre el vidente y lo visto– se asienta en presupuestos metafísicos originarios de la Grecia de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. En este sentido, debemos señalar que la tradición griega era rica en paradigmas y también merece la pena recordar que, por más inevitable que pueda parecernos hoy en día, la visión aristotélica del mundo no era la única posible. Como luego veremos, destacados pensadores anteriores a Plotino –como Pitágoras, Heráclito, Parménides y hasta el mismo Platón, según cómo lo interpretemos– eran más proclives que Aristóteles a la metafísica nodual y lo que pensaban a este respecto todavía puede tener significado para nosotros.

Pero mi preocupación fundamental no gira –por más veces que nos refiramos a ella– en torno al desarrollo de la tradición filosófica occidental. Es cierto

que la semilla de la no-dualidad entre el sujeto y el objeto ha sido sembrada muchas veces en Occidente, pero no lo es menos que nunca ha caído en suelo fértil, porque contrastaba demasiado con los vigorosos brotes que han acabado germinando en la ciencia y la tecnología modernas. En la tradición oriental –y, en particular, en las fértiles tierras intelectuales de India y China– nos encontramos con una situación muy diferente. Allí, las semillas de la no-dualidad entre el vidente y lo visto no sólo arraigaron sino que acabaron dando origen a una amplia variedad de especies filosóficas (tan diversa que algunos no dudarían en calificar de selva) cuyo exotismo las hace sumamente atractivas para muchos occidentales porque parecen traer consigo la promesa de frutos de los que carecemos al tiempo que los anhelamos. Con ello no estoy diciendo que todos los sistemas orientales afirmen la no-dualidad entre el sujeto y el objeto, pero resulta muy significativo que los tres más influyentes –el budismo, el vedānta y el taoísmo– así lo hagan.

Debo comenzar señalando que ninguno de esos tres sistemas rechaza de plano el mundo dualista «relativo» con el que tan familiarizados nos hallamos y que terminamos confundiendo con el «sentido común», el mundo en tanto que colección de objetos discretos que interactúan causalmente en el espacio y en el tiempo. Lo que estos sistemas afirman, por el contrario, es la existencia de una forma no-dual de experimentar el mundo, una modalidad más real y elevada que la modalidad dualista que los occidentales damos por sentada. La diferencia entre la visión no-dual y la visión occidental contemporánea (aunque, dada su extraordinaria difusión, mal podemos seguir calificándola de occidental) es que ésta ha construido su metafísica centrándose exclusivamente en la experiencia dual, mientras que aquélla reconoce el significado profundo de la experiencia no-dual y asienta en ella sus categorías metafísicas.

Pero no adelantemos acontecimientos, porque una de las cosas que este libro pretende demostrar es precisamente que el budismo, el vedānta y el taoísmo basan sus visiones del mundo en la experiencia de la no-dualidad entre el sujeto y el objeto. Es por ello por lo que también prestaremos atención a las discrepancias existentes entre estos sistemas (e incluso entre los distintos sistemas budistas), diferencias que, por otra parte, se han visto más subrayadas que sus evidentes similitudes, tal vez porque aquéllas proporcionan más tema de discusión. Lo lamentable, en todo caso, es que la no-dualidad entre el sujeto y el objeto no ha recibido la atención filosófica que merece ni siquiera dentro del ámbito de la filosofía oriental. Es esa extraordinaria afirmación, tan esencial a esos sistemas y tan ajena a lo que nos dicta el sentido común, la que ha despertado nuestro interés y nos obliga a afrontar el escollo que veremos a continuación.

Según esos sistemas, la naturaleza no-dual de la realidad sólo se revela en la experiencia de no-dualidad a la que se denomina iluminación o liberación (*nirvāna*, *mokṣa*, *satori*, etcétera) pero, por más que reciba nombres diferentes e incluso se describa de formas muy distintas, toda su metafísica gira en torno a ella. A diferencia de lo que ocurre en el caso de la filosofía occidental, que prefiere reflexionar sobre la experiencia dualista accesible a todo el mundo, las afirmaciones epistemológicas y ontológicas de los sistemas orientales suelen referirse a una experiencia contraintuitiva que sólo resulta accesible a aquellos pocos que están dispuestos a emprender el riguroso camino necesario para alcanzarla. Y con ello no estamos diciendo que sus afirmaciones no sean empíricas, sino tan sólo que se hallan arraigadas en una evidencia que resulta difícilmente accesible, lo cual, dicho sea de paso, explica también la gran dificultad para evaluarlas. Ya Plotino llamó nuestra atención sobre un rasgo distintivo de la experiencia no-dual —que coincide punto por punto con las descripciones orientales de la iluminación— y que se refiere al hecho de que esa experiencia no puede alcanzarse ni ser comprendida de manera exclusivamente conceptual. Y ello es así porque nuestro conocimiento conceptual es dualista al menos en dos sentidos diferentes: es un conocimiento que *posee* un sujeto *sobre* algo y es un conocimiento que debe discriminar una cosa de otra para acabar afirmando algún *atributo* sobre alguna *cosa*. Luego hablaremos del isomorfismo existente entre nuestros procesos y pensamientos conceptuales y la estructura lingüística sujeto-predicado. Porque hay que decir que la naturaleza dualista del conocimiento conceptual implica que la auténtica experiencia no-dual se encuentra más allá de toda filosofía y de toda afirmación ontológica. Y en ese punto surge la siguiente pregunta ¿se basan todas esas filosofías en la misma experiencia no-dual?

En el momento mismo de la experiencia no existe filosofía alguna pero, en el caso de que uno quisiera «dar un paso atrás» y describir lo que ha experimentado, es posible hacerlo de maneras tan diferentes que el mismo sustrato fenomenológico sirva para elaborar ontologías diametralmente opuestas. Esta discrepancia, precisamente, es la que ha motivado este estudio.

El hecho de que la no-dualidad sea tan incompatible con nuestra experiencia habitual —o, como suele decir el no-dualista, con nuestra forma habitual de comprender la experiencia— explica la dificultad de aprehender exactamente lo que alguien quiere decir cuando afirma, por ejemplo, que la percepción es o puede ser no-dual. Ésta es, precisamente, la preocupación fundamental del capítulo 1, que se centra la clarificación de todas esas afirmaciones. Con ello no quiero decir que la tesis dualista resulte menos problemática —ya que la relación existente entre sujeto y objeto siempre ha representado un gran problema epistemológico, tal vez el problema filosófico por excelencia—, sino tan

sólo que parece estar más de acuerdo con el sentido común. Según los sistemas filosóficos orientales no-duales, la experiencia de la no-dualidad resulta muy difícil de comprender porque, si la comprendiéramos, estaríamos iluminados, lo cual no es «comprender» en el sentido corriente, sino una experiencia que se ve imposibilitada por el mismo filosofar. Desde esa perspectiva, hasta el mismo intento filosófico de aprehender conceptualmente la no-dualidad es dualista y, en este sentido, contraproducente. De hecho, el mismo impulso que nos lleva a filosofar puede ser considerado como una reacción a la escisión entre sujeto y objeto, en el sentido de que la filosofía se origina en la necesidad del sujeto alienado del comprenderse a sí mismo y de comprender la relación que mantiene con el mundo objetivo en el que se halla inmerso. Desde el punto de vista de los «sistemas no-dualistas» que vamos a considerar —el budismo (especialmente el mahāyāna), el vedānta (particularmente el advaita) y el taoísmo— la filosofía no puede aprehender la fuente de la que emana ya que, para ello, se requiere de una praxis y, en este sentido, toda tentativa intelectual de entender la no-dualidad debe ser reemplazada por las técnicas meditativas que, según se dice, catalizan la experiencia inmediata de la no-dualidad. Es evidente que el cambio de perspectiva que va de la mera comprensión conceptual a la experiencia meditativa se encuentra más allá del alcance de esta obra, como también lo está más allá de toda filosofía. A pesar de la insistencia de esos sistemas en la inadecuación última de toda filosofía —lo cual significa, entre otras cosas, que esos sistemas no tienen nada que ver con lo que los occidentales entendemos como filosofía—, no han dejado de realizar afirmaciones muy concretas acerca de diferentes aspectos de la experiencia no-dual sobre la que se asienta este libro.

En las siguientes páginas emprenderemos un viaje hermenéutico orientado a configurar una «doctrina esencial» de la no-dualidad. Déjenme subrayar también que, aunque se trata de un proyecto muy ambicioso que incluye muchas referencias a teorías occidentales contemporáneas, no pretende demostrar de un modo supuestamente objetivo y riguroso que nuestra experiencia es o puede ser no-dual. Lo único que pretendo, por el contrario, es elaborar una teoría que integre un gran número de afirmaciones filosóficas dispares y sirva de posible interpretación sistemática de todas ellas.

Semejante enfoque es coherente con la actitud de las tradiciones orientales que examinaremos. Debo decir que la mayor parte de las citas presentadas no son tanto argumentaciones como asertos, una actitud que, por otra parte, no es atípica en este tipo de literatura, en el sentido de que, en la época en que fueron formuladas, se esperaba que fueran recibidas con una actitud de aceptación reverente por aquéllos que ya estaban comprometidos con cada una de esas tradiciones. Porque hay que decir que, en ciertas ocasiones, un *mahāvākya*

(gran enunciado) –como «Eso eres tú» o «la mente es el Buda», por ejemplo– basta para precipitar la realización de la experiencia de no-dualidad en aquellas personas cuyas mentes han alcanzado el grado de madurez adecuado (normalmente como resultado de la meditación). Por otra parte, tampoco suelen ofrecerse demostraciones lógicas de la posibilidad de la experiencia no-dual. Las *Upaniṣads* incluyen muchas afirmaciones acerca de la naturaleza de *ātman* y *Brahman* y analogías para ayudarnos a entenderlas, pero ningún argumento, algo, por otra parte, comprensible porque, al igual que ocurre con los textos clásicos del taoísmo, son «prefilosóficos». Y, aunque Śāṅkara pretendió, mucho más tarde, argumentar y sistematizar estas afirmaciones, su intento suele limitarse, no obstante, a criticar otras interpretaciones y defender la adecuación de su versión a los *Vedas* y a la experiencia. El canon *pāli* no ofrece ninguna demostración de la posibilidad de escapar del *samsāra*. Aunque muchas de las formulaciones doctrinales del Buda son filosóficamente muy sutiles, evitó cuidadosamente describir el estado de *nirvāṇa*, aunque lo caracterizó como el final del sufrimiento y el deseo. Mucho más tarde, el filósofo *yogācāra* Aśaṅga señaló que sólo existen tres formas válidas de demostrar el idealismo trascendente y, en mi opinión, esto mismo puede aplicarse también a la no-dualidad. La primera de ellas consiste en la experiencia directa de la realidad (no-dualidad) por parte de quienes han despertado a ella; en segundo lugar, hay que mencionar el testimonio escrito u oral de los budas (u otras personas iluminadas) sobre su experiencia; y, en tercer y último lugar, la experiencia (de no-dualidad) que tiene lugar durante el *samādhi* profundo de la meditación, cuando «el concentrado ve las cosas tal y como realmente son».² Es innecesario decir que el escéptico, obviamente, no acepta ninguna de ellas, porque la tercera –la experiencia meditativa– puede ser fácilmente criticada como anormal y probablemente ilusoria, mientras que la segunda constituye una apelación al criterio de autoridad que resulta inaceptable en tanto que evidencia filosófica y, desde otro punto de vista, representa una reiteración de la primera. De este modo, todos los argumentos que pueden esgrimirse para justificar la no-dualidad acaban reduciéndose a la experiencia directa de la no-dualidad (ya sea propia o de otra persona en quien confiemos).

W.T. Stace ha señalado que el «orden divino» es «completamente diferente» al orden natural.³ Pero, por más que esto pueda ser aplicado al misticismo occidental, no es ésa la visión que sostienen las filosofías no-dualistas que vamos a considerar porque, según ellas, si bien es posible comprender la naturaleza del mundo fenoménico dualista desde la «perspectiva» de la experiencia no-dual, no ocurre lo mismo en el caso contrario. El Buda no describió el *nirvāṇa*, porque el *nirvāṇa* no puede ser comprendido desde la perspectiva de alguien que todavía se halla atrapado en el *samsāra*, pero la experiencia del

nirvāṇa conlleva la plena comprensión del funcionamiento del saṃsāra (como, por ejemplo, el «origen interdependiente» [*pratītya-samutpāda*] de todas las cosas). De hecho, según el budismo pāli, el nirvāṇa conlleva la comprensión profunda del funcionamiento del saṃsāra, la comprensión del modo en que el deseo y la ilusión dan lugar al renacimiento, porque ése es el único camino para escapar del ciclo mecánico del nacimiento y de la muerte. Śāṅkara estaría de acuerdo en que *mokṣa* –la realización de que «yo soy Brahman»– revela la auténtica naturaleza de los fenómenos como *māyā* (la ilusión) y, en consecuencia, hasta tanto no se alcance ese estado de liberación, uno se halla deslumbrado por *māyā* y confunde lo irreal con lo real. Desde la perspectiva taoísta, por su parte, la realización del Tao permite comprender la naturaleza de «las diez mil cosas», pero aunque existan parábolas y analogías relativas a algunas de las características del Tao (y del sabio, del hombre del Tao), no conozco el menor intento serio de tratar de demostrar su existencia.

El hecho de que los fenómenos aparentemente dualistas pueden ser comprendidos desde la perspectiva de la no-dualidad, pero no viceversa, parece deberse a la misma naturaleza de la comprensión. Aquí también resulta aplicable lo que comenta Sebastian Samay a propósito de la filosofía de Karl Jaspers:

A diferencia de lo que ocurre con la ciencia, que se ocupa de los objetos que están *en* el mundo, la filosofía aspira a penetrar en la unidad de todas las cosas y remontarse a su origen fundamental. Consecuentemente, no puede existir nada ajeno al objeto filosófico desde donde pueda «comprenderse». Los objetos externos dependen lógicamente de él, pero él no depende de nada. Los pensamientos y afirmaciones sobre tal «objeto» son necesariamente autorreflexivos y, aunque basamos todas nuestras explicaciones haciendo referencia a él, ese objeto es autoexplicativo y carece de referencia externa.⁴

Podríamos reformular todo esto diciendo que, desde la «perspectiva» de la no-dualidad –es decir, después de haber experimentado la no-dualidad– uno puede comprender la naturaleza ilusoria de la experiencia dual y el modo en que emerge esa ilusión, pero no viceversa. No existe ningún argumento que pueda servirse de las premisas de la experiencia (o de la comprensión de la experiencia) dualista habitual para demostrar de un modo fehaciente la realidad de la experiencia no-dual. Toda filosofía supone un intento de comprender nuestra experiencia, pero el problema fundamental con el que tropezamos en el caso que estamos considerando no reside tanto en el tipo de experiencia que debe ser «explicado» como en el tipo de experiencia que aceptamos como fundamental. El epistemólogo occidental suele centrarse exclusivamente en los datos proporcionados por la experiencia dual, al tiempo que

desdeña otras modalidades (como, por ejemplo, el *samādhi*) como absurdas aberraciones filosóficas. Los epistemólogos orientales, por su parte, han puesto el acento en las distintas experiencias «paranormales», como el *samādhi*, los sueños y lo que ellos consideran la experiencia de la liberación. El primer enfoque admite la validez de la dualidad al tiempo que menosprecia la no-dualidad como ilusoria, mientras que el último subraya la importancia de la no-dualidad y desdeña la dualidad como una interpretación más común pero no, por ello, acertada de la experiencia. Y, puesto que se trata de una cuestión de premisas, no existe, en este nivel, ningún criterio neutro ni objetivo que pueda ayudarnos a valorar estas dos visiones. De hecho, hasta el mismo concepto de «criterio objetivo» resulta, en este sentido, cuestionable, porque nuestra elección dependerá, en última instancia, de prejuicios culturales. Quienes han crecido en el seno de las tradiciones orientales clásicas son más proclives a admitir la verosimilitud de la no-dualidad mientras que, quienes han sido educados en la tradición occidental, se muestran más escépticos a ese respecto y prefieren «explicar» la no-dualidad en términos que les resulten más familiares como ocurre, por ejemplo, con la explicación dada por Freud al «sentimiento oceánico» en tanto que recuerdo de experiencias intrauterinas. El típico escepticismo occidental de que sólo existe un tipo de experiencia verdadera se asienta en una noción postaristotélica demasiado arraigada como para poder ser reconocida con facilidad, ya que recurre a argumentos basados en una sola modalidad de experiencia para concluir que sólo esa modalidad es verdadera.

Nuestro estudio está dividido en dos partes. La primera de ellas tiene por objeto extraer afirmaciones procedentes de las principales tradiciones no-dualistas –el budismo, el vedānta y el taoísmo– con la intención de esbozar una «doctrina esencial» de la no-dualidad. El proceso de selección que hemos utilizado en esta Primera Parte es asistemático y no duda en recurrir a ciertas afirmaciones y argumentos que nos proporcionan comprensiones útiles, al tiempo que ignora otras. Así es como llegamos a bosquejar una teoría acerca de la naturaleza de la experiencia no-dual que también explica la «ilusoriedad» de nuestra forma habitual de comprender la experiencia. Pero todo esto no debe llevarnos a desdeñar las discrepancias existentes entre los distintos sistemas no-duales, especialmente entre el budismo mahāyāna y el vedānta advaita. Es por ello por lo que, en la Segunda Parte, damos un paso atrás y utilizamos la teoría esencial esbozada en la Primera Parte como trampolín desde el que tratar de resolver los desacuerdos. Entonces es cuando realmente nos daremos cuenta de que la misma experiencia fenomenológica puede verse sometida a descripciones diferentes y aun contradictorias.

En esta Introducción utilizamos el término *no-dualidad* para referirnos estrictamente a la no-dualidad existente entre el vidente y lo visto y, desde una perspectiva más amplia, a la que existe entre el sujeto y el objeto. Esa no-dualidad es mi preocupación fundamental, aunque ello no significa que sea la única posible. De hecho, existen, al menos, cinco acepciones diferentes, aunque muy estrechamente relacionadas, de la no-dualidad (tres de las cuales desarrollamos más detenidamente en la Primera Parte). El capítulo 1 se ocupa de determinar el marco de referencia de nuestro estudio centrándose en el papel desempeñado por esas tres no-dualidades dentro del ámbito del budismo, del vedānta y del taoísmo. En él se demuestra su prevalencia, su importancia y las relaciones que sostienen entre ellas, particularmente en lo que respecta a la tercera no-dualidad entre el sujeto y el objeto, entre uno mismo y los demás, entre mi conciencia y el mundo en el que «yo» estoy «inserto». En el resto de los capítulos de la Primera Parte nos ocupamos de investigar el significado de la no-dualidad en el ámbito de distintas modalidades de nuestra experiencia, como la percepción, la acción y el pensamiento, respectivamente. ¿Cómo podemos comprender la afirmación de que cada una de ellas es realmente no-dual?

Existe un consenso general acerca del hecho de que la percepción no es un acto simple sino complejo (*sa-vikalpa*) ya que, para organizar e interpretar los perceptos, es necesario el concurso de diversos procesos mentales. La práctica meditativa, no obstante, puede permitirnos llegar a discernir un percepto puro ajeno a esos otros procesos y experimentarlo en sí mismo tal cual es (*nir-vikalpa*), sin la distinción que normalmente hacemos entre el objeto percibido y el sujeto que es consciente *de él*. Como afirma *The Awakening of Faith*, un importante texto mahāyāna: «desde el origen sin comienzo, la forma corporal y la mente han sido no-duales».⁵ Luego discutiremos el significado de esta afirmación, centrándonos especialmente en los ámbitos de la audición y de la visión, y trataremos de ubicarlo dentro del contexto de las teorías epistemológicas occidentales en tanto que una versión alternativa del fenomenismo. Por último, reseñamos dos recientes experimentos psicológicos realizados dentro del campo de la meditación que parecen proporcionar un cierto apoyo empírico a la posibilidad de la percepción no-dual.

Algo parecido podríamos también decir en el caso de la acción. Nuestra experiencia habitual de la acción es dualista —en el sentido de que tenemos la sensación de un «yo» que *ejecuta* la acción—, porque la realizamos para alcanzar un determinado objetivo. Los correlatos, en este caso, de la división tripartita de la percepción en el perceptor, el acto de la percepción y lo percibido, son el agente, la acción y el objetivo de la acción. Así, al igual que, en el caso de la percepción, el pensamiento se superpone al percepto, en este caso,

la intención mental se «solapa» a la acción y genera la ilusión de un agente separado. No obstante, sin tal superposición del pensamiento no sería posible experimentar diferencia alguna entre el agente y el acto, o entre la mente y el cuerpo. La acción no-dual es espontánea (porque está despojada de toda intención objetivadora), sin esfuerzo (porque no tiene que ver con un «yo» cosificado que deba esforzarse en alcanzar nada) y «vacía» (en el sentido de que uno se halla tan plenamente inmerso en la acción que no existe la menor conciencia dualista de la acción). Esta perspectiva se deriva de la explicación del significado de *wei-wu-wei*, la paradójica «acción de la no-acción» propia del taoísmo, y es utilizada para interpretar el enigmático primer capítulo del *Tao Tê King*. También hay que decir que esta visión concuerda con el énfasis que la moderna filosofía de la mente pone en la intención como aquello que consolida y mantiene la sensación de identidad.

Esta visión de la percepción no-dual y de la acción no-dual parecen sugerir que el proceso del pensamiento constituye una especie de interferencia. Dado también el énfasis que ponen las tradiciones no-duales en la meditación, uno podría extraer la errónea conclusión de que todo el problema reside en el pensamiento, pero hay que decir que ése no es, en modo alguno, el caso. De la misma manera que los procesos del pensamiento pueden eclipsar la naturaleza de la percepción y de la acción, la verdadera naturaleza no-dual del pensamiento se ve también oscurecida por sus relaciones con la percepción (que hipostatiza los perceptos en objetos) y con la acción (que atribuye intenciones a la acción). Así pues, también en este caso es ilusoria la noción tripartita de un pensador que piensa pensamientos y existe una alternativa no-dual. Podríamos suponer la existencia de un pensador que sirviese de eslabón causal entre los distintos pensamientos para explicar el modo en que uno da lugar al siguiente pero, de hecho, no existe tal vínculo. El pensamiento no-dual nos permite experimentar el surgimiento y la desaparición de cada pensamiento de un modo espontáneo sin hallarse «determinado» por pensamientos anteriores. Son muchos los escritores, compositores e incluso científicos según los cuales la fuente de la creatividad se asienta en ese tipo de pensamiento en el que «las ideas van y vienen por sí solas». Esta visión también nos proporciona una perspectiva muy fructífera para interpretar las obras tardías de Martin Heidegger. Así, en la última sección del capítulo 4 sugerimos que «el sendero» de Heidegger se entiende mejor desde la perspectiva del pensamiento no-dual y señalamos que la no-dualidad de la conciencia y del mundo es el tema central de los ensayos más importante de su época post-*Kehre* (giro o reversión).

El breve resumen con el que concluimos la Primera Parte trata de integrar esos tres estudios en una cuarta no-dualidad que bien pudiéramos denominar la no-dualidad entre los fenómenos y el Absoluto o, mejor dicho, la no-dualidad

entre la dualidad y la no-dualidad, el mismo enfoque, en suma, que sostiene el mahāyāna al decir que saṃsāra es nirvāṇa. Sólo existe una única realidad –este mundo, aquí y ahora–, pero este mundo puede ser experimentado de dos maneras diferentes. Saṃsāra es el mundo relativo y fenoménico tal y como lo experimentamos, un mundo que consideramos erróneamente como un agregado de objetos discretos (entre los que se incluye el «yo») que interactúan causalmente en el espacio y el tiempo. Nirvāṇa es ese mismo mundo tal y como es en sí mismo, un mundo que integra de manera no-dual el sujeto y el objeto en una totalidad. El hecho de que podamos «interpolarnos» la experiencia no-dual para explicar la dualidad, pero no viceversa, sugiere que nuestra sensación habitual de dualidad se debe a la superposición o interacción entre los perceptos, las acciones y los pensamientos no-duales. El problema parece ser que estas tres funciones se interfieren mutuamente, oscureciendo de este modo su naturaleza no-dual. Los objetos materiales del mundo externo son perceptos no-duales que se ven objetivados por los conceptos que se le superponen. La acción dual se debe a la superposición de las intenciones sobre la acción no-dual. Los conceptos y las intenciones son duales a causa de que el pensamiento está más preocupado por los perceptos y las acciones que por experimentarse a sí mismo tal y como es.

La Segunda Parte se ocupa de defender esta teoría esencial considerando las diferencias ontológicas que presentan los sistemas no-duales que, dicho sea de paso, constituyen el principal obstáculo que debe sortear un estudio de este tipo. El capítulo 5 considera que los tres grandes sistemas de la filosofía india –el sāṅkhya-yoga, el budismo y el vedānta advaita– representan las tres principales formas de entender la relación existente entre el sujeto y el objeto. Y, aunque el dualismo radical del sāṅkhya-yoga resulte insostenible, existen factores muy diversos que parecen sugerir que las afirmaciones realizadas por el budismo y el vedānta advaita resultan, de hecho, sumamente compatibles. El capítulo 6 –en mi opinión, el más importante del libro– analiza minuciosamente las cinco discrepancias principales existentes entre el budismo y el vedānta advaita: ausencia de yo frente a Yo, devenir frente a substancia, impermanencia frente a permanencia, causalidad frente a no causalidad y «todo es camino» frente a «no existe ningún camino». En cada uno de los casos, el enfoque no-dual nos lleva a concluir que el aparente conflicto superficial de categorías oculta un acuerdo mucho más profundo en torno a la fenomenología de la experiencia no-dual. Cuando uno trata de describir la experiencia no-dual en las categorías del lenguaje dualista se encuentra naturalmente ante la alternativa de negar el sujeto o negar el objeto, una decisión de la que depende el resto de las discordancias. Pero hay que decir que, más importante aún que elegir entre la negación del sujeto o la negación del objeto, es su rechazo común de cualquier

posible separación entre el yo y el no-yo. La última sección del capítulo 6 emplea las conclusiones con respecto al tiempo y la causalidad para refutar la crítica radical de la filosofía occidental realizada por Derrida y señalar que su deconstrucción es incompleta porque no es lo suficientemente radical y no llega a deconstruirse a sí misma, con lo cual pierde la oportunidad de «abrirse» de manera no conceptual a algo muy diferente.

En los capítulos 7 y 8 hemos tratado de utilizar nuestra «teoría esencial de la no-dualidad» y aplicarla a dos ámbitos muy diferentes. En el primero de ellos, empleamos la analogía «mente-espacio» para tratar de demostrar que una determinada experiencia fenoménica puede dar lugar a descripciones incompatibles y proporcionar así una explicación a las divergencias existentes entre los grandes sistemas interpretativos de la filosofía india. En el capítulo 8, por su parte, abordamos, desde la perspectiva no-dualista, los dos grandes problemas filosóficos suscitados por la *Bhagavad Gītā*, los vínculos entre los distintos *margas* (camino espirituales) y la relación existente entre el Absoluto personal (*saguna* Brahman, Dios) y el Absoluto impersonal (*nirguna* Brahman, Deidad).

Nuestro estudio concluye considerando muy brevemente las implicaciones de la no-dualidad entre sujeto y objeto en tres importantes ámbitos filosóficos: la ética, la estética y la teoría social. Hay que decir, en este sentido, que la experiencia no-dual subvierte los cimientos mismos de la ética, al negar la existencia ontológica del ego y, más radicalmente, al cuestionar todos los códigos morales como superposiciones ilusorias. La no-dualidad también nos permite contemplar con nuevos ojos la experiencia estética porque, como señaló Schopenhauer, en última instancia resulta difícil diferenciar entre las experiencias estéticas y las experiencias «espirituales». Finalmente acabamos reflexionando en las implicaciones sociales de nuestro estudio, porque «el mismo dualismo que reduce las cosas a objetos de conciencia opera también en el humanismo que reduce la naturaleza a materia prima para la humanidad».⁶

Esta introducción no puede concluir sin una disculpa. Hace ya más cincuenta años, Otto Rank dejó provisionalmente de escribir aduciendo: «¡hay ya demasiada verdad en el mundo, un exceso de producción que no parece poder consumirse!». ¿Qué es lo que diría hoy en día? No deberíamos, pues, escribir un libro sin una *apologia pro vita sua*, sin tratar de justificar su necesidad más allá del mundo estrictamente académico. En este sentido, creo que este libro no sólo contribuye a la comprensión de las filosofías orientales sino que también espero que la crítica al dualismo sujeto-objeto puede ayudarnos a trascender las categorías dualistas que, desde Aristóteles, han determinado el desarrollo de la civilización occidental.

La filosofía occidental de hoy en día se halla dividida entre aquéllos que consideran que la ciencia y su preocupación por la objetividad –un intento, por otra parte, esencialmente dualista– constituye la única modalidad posible de experiencia cognitiva, y quienes la contemplan como un modelo que debe ser adecuadamente justificado y emulado. Algunos de los pensadores más notables de este siglo –como Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger, por ejemplo– cuestionaron de modos muy distintos las categorías dualistas, hasta el punto de que sus críticas han sido más influyentes que cualquier visión positiva que tanto ellos como otros hayan podido ofrecernos. A pesar del creciente cuestionamiento de los méritos de la sociedad tecnocrática y del fundamento dualista en que se asienta, no existe acuerdo sobre cuál es la raíz del problema y, en consecuencia, tampoco lo hay sobre las posibles soluciones.

Un modo de cobrar conciencia de nuestros presupuestos consiste en examinar la visión del mundo de otras civilizaciones. En este sentido, las filosofías de India y China constituyen las alternativas más profundas y sutiles, aunque nos presentan una proliferación de sistemas que, si bien comparten ciertas similitudes notables, en otros casos parecen diametralmente opuestas. No obstante, hay que subrayar que su interés por alcanzar otra modalidad de experiencia contrasta poderosamente con la tendencia fundamental de la tradición occidental, que se ha centrado en el análisis y control de la modalidad de experiencia habitual. Lo que resulta más prometedor de los sistemas orientales es que la modalidad alternativa de experiencia que proponen no sólo resulta reveladora sino que también es personalmente liberadora. Pero, apenas la contemplamos con más detenimiento, la similitud superficial existente entre los distintos sistemas orientales parece escurrírsenos de entre los dedos, porque cada uno de ellos caracteriza de forma muy diferente a esa modalidad alternativa de experiencia. Y es precisamente en ese punto donde nuestro estudio resulta más interesante ya que, si logramos demostrar que, bajo el aparente conflicto de categorías ontológicas, existe un acuerdo esencial sobre la naturaleza de la modalidad alternativa de experiencia, nuestra visión experimentaría un cambio radical. En tal caso, no nos hallaríamos en presencia de feudos filosóficos enfrentados sino de un frente unido que debería ser tomado seriamente en cuenta. En mi opinión, el nihilismo que aqueja a la cultura occidental actual nos obliga a no seguir ignorando lo que pueden enseñarnos las principales tradiciones filosóficas de India y China.

PRIMERA PARTE:
HACIA UNA TEORÍA ESENCIAL

1. ¿CUÁNTAS NO-DUALIDADES EXISTEN?

Es muy posible que no exista, dentro del contexto de la filosofía y el pensamiento oriental, ninguna idea que resulte tan importante –a la vez que ambigua– como la de no-dualidad (*advaya* y *advaita*, en sánscrito; *gÑis-med*, en tibetano; *pu-erh*, en chino; y *fu-ni*, en japonés). Se trata de un término que ha sido empleado de modos muy distintos y que incluso posee acepciones diferentes –aunque todas ellas tan relacionadas entre sí que llegan a solaparse– y cuyas diferentes implicaciones nunca han sido adecuadamente clarificadas. Es por ello por lo que, en el presente capítulo, centraremos nuestra atención en el esclarecimiento de las distintas acepciones del término no-dualidad e investigaremos la relación existente entre ellas, con el fin de comprender su importancia relativa dentro de los distintos «sistemas no-duales».

Iniciaremos, pues, la presente sección pasando revista a los diferentes tipos de no-dualidad, que podríamos enumerar como la negación del pensamiento dualista, la no-pluralidad del mundo y la ausencia de toda diferenciación entre sujeto y objeto. En capítulos posteriores dirigiremos nuestra atención a las tres modalidades de no-dualidad citadas, aunque también revisaremos otras modalidades relacionadas con ellas, como la identidad entre los fenómenos y el Absoluto o la equiparación que efectúa el budismo mahāyāna entre *samsāra* y *nirvāna* (que también podría denominarse «no-dualidad entre dualidad y no-dualidad») y la posibilidad de la unión mística entre Dios y el ser humano. Qué duda cabe de que también podríamos hablar de muchos otros tipos de no-dualidad, pero lo cierto es que todos ellos, de un modo u otro, están incluidos en las categorías que hemos seleccionado.

Como sugiere su misma formulación negativa, el término «no-dualidad» sólo cobra sentido con respecto al tipo particular de dualidad que se pretende refutar ya que, como no tardaremos en señalar, cada una de estas negaciones cumple con una doble función soteriológica y ontológica. Porque hay que decir que el término no-dualidad se utiliza, por un lado, para cuestionar la naturaleza ilusoria y, en última instancia, insatisfactoria de nuestra habitual expe-

riencia dualista (o de nuestra comprensión dualista de la experiencia) y para proponer, por el otro, una modalidad no-dual alternativa que se considera superior y más real.

La negación del pensamiento dualista

Es sólo debido a que existe el «ser» que también existe el «no-ser» y, del mismo modo, es el «no-ser» el que nos permite hablar del «ser». Así pues, el sabio no se aproxima a las cosas desde este nivel, sino que trata de reflejar la luz de la naturaleza.

CHUANG TZU¹

El primer tipo de no-dualidad que vamos a considerar es el que cuestiona al «pensamiento dualista», es decir, al pensamiento que escinde la realidad en dos categorías contrapuestas, ser y no-ser, éxito y fracaso, vida y muerte, iluminación e ignorancia, etcétera. Y el problema que suscita el pensamiento dualista es que, si bien establece este tipo de distinciones con la intención de elegir una sobre otra, tal disyuntiva, no obstante, resulta, en última instancia, ilusoria porque, en el fondo, ambos extremos son interdependientes y, cuando nos inclinamos hacia uno de ellos, estamos también fortaleciendo inadvertidamente el polo opuesto.

El «mal» sólo existe en relación al «bien» y es con respecto a lo «malo» como nos forjamos una idea de lo «bueno». Por tanto, la noción de «bien» resulta inseparable de la noción de «mal» y, del mismo modo, la noción de «mal» depende también de la noción de «bien».

NĀGĀRJUNA²

Este punto, que parece un tanto abstruso, resulta más patente cuando consideramos, por ejemplo, el caso de la persona que se esfuerza en llevar una vida «pura» porque, según Nāgārjuna, el hecho de tratar de llevar una vida pura aumenta la preocupación por la impureza ya que, para poder albergar pensamientos y acciones puros, será necesario eludir los impuros, lo cual nos obligará a determinar a cuál de ambas categorías pertenecen nuestros pensamientos y nuestras acciones. Y es este tipo de tendencia dicotomizadora de la mente la que nos impide experimentar las situaciones tal y como son, sin adscribirles etiquetas dualistas tales como puro o impuro, bueno o malo, etcétera. El budismo mahāyāna está plagado de advertencias en contra de este tipo de error:

Dānapāramitā [literalmente, la generosidad perfecta o trascendental] significa el abandono... de la dualidad de los opuestos, la renuncia a los conceptos duales de bueno o malo, ser o no-ser, amor u odio, vacío o lleno, concentración o distracción y puro o impuro. Porque es sólo cuando nos desprendemos de ese tipo de conceptos cuando podemos alcanzar el estado en el que se comprende que todos los opuestos están vacíos.

Pensar en términos de ser y no-ser se denomina pensamiento erróneo, mientras que dejar de pensar en tales términos es lo que se denomina, por el contrario, pensamiento correcto. Del mismo modo, pensar en términos de bien y mal es un pensamiento erróneo y no pensar de ese modo es un modo adecuado de pensar. Y lo mismo podríamos decir con cualquier otro tipo de dualidad como felicidad y sufrimiento, principio y fin, etcétera –todo ello pensamiento incorrecto–, mientras que la abstención de esa modalidad de pensamiento constituye el pensamiento correcto.

HUI HAI³

Como el lector –y también, por cierto, el mismo Hui Hai– habrá podido advertir, la cita anterior resulta contradictoria, porque no es posible cuestionar el pensamiento dualista y calificarlo de modalidad errónea de pensamiento sin incurrir en una nueva dualidad, del mismo modo que también es dualista cualquier diferenciación que llevemos a cabo entre dualidad y no-dualidad. Llegados a este punto, habría que decir que «la perfección de la sabiduría (*prajñāpāramitā*) no debería ser considerada ni desde la perspectiva de la dualidad ni desde la de la no-dualidad».⁴ No resulta, por tanto, extraño que este tipo de enseñanza resulte paradójica y hasta contradictoria debido, fundamentalmente, a su aparente violación de los principios de la lógica, en particular, del llamado principio de identidad:

–Según el *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*: «quien aspire a alcanzar la Tierra Pura deberá purificar la mente» pero ¿cuál es el significado concreto de la expresión «purificar la mente»?

–Purificar la mente es alcanzar el estado de pureza última.

–¿Y en qué consiste ese estado?

–Ése es el estado que se encuentra más allá de la pureza y la impureza. La pureza es la condición propia de la mente que no se aferra a nada... Experimentar ese estado sin que aparezca la menor noción de pureza es lo que se denomina ausencia de pureza, mientras que alcanzarlo sin renunciar siquiera a ese pensamiento, es hallarse también libre de la ausencia de pureza.

HUI HAI⁵

Dicho en otras palabras, «la pureza que no es pureza es la auténtica pureza». Y esta paradoja –según la cual A no es A y, por lo tanto, es A– encuentra su formulación más radical en la literatura del ciclo de la *prajñāpāramitā*. El *Sutra del Diamante*, por ejemplo, contiene numerosas paradojas de este tipo:

Subhūti –afirmó el Tathāgata–, las denominadas virtudes positivas no son positivas y ésa es la razón por la que se denominan virtudes positivas.

Subhūti, cuando [el Tathāgata] expone el dharma, no está enseñando realmente ningún *dharma* y es por ello que se dice que está enseñando el *dharma*.⁶

Este tipo de paradoja encuentra su expresión filosófica «más pura» en el *mādhayamika*, cuyo principal sistematizador, Nāgārjuna, insistía en que el Buda no sustentaba ninguna posición filosófica, sino que su única intención era mostrar que todas las perspectivas filosóficas son contradictorias e insostenibles. Y, si bien en este proceso empleó el término *sūnyatā* (vacuidad), quienes creen que este término conlleva algún tipo de afirmación *positiva* acerca de la naturaleza de la realidad, no hacen sino caer en el peor de los extremos: «Los Conquistadores espirituales han proclamado que *sūnyatā* supone el agotamiento de todas las teorías y visiones; por tanto, quienes proclaman que *sūnyatā* es una teoría padecen una enfermedad incurable». ⁷ En la medida en que cualquier afirmación formulada desde una determinada posición filosófica niega implícitamente las visiones opuestas, podría parecer que el *mādhayamika* ha llevado la crítica del pensamiento dualista hasta sus últimas conclusiones filosóficas. Sin embargo, el ch'an (zen) fue un paso más allá y llegó a prescindir incluso de la antifilosofía de Nāgārjuna:

El *dharma* fundamental del *dharma* es el no-*dharma*, y este *dharma* del no-*dharma* es, en sí, el *dharma*. ¿Cómo podríamos, ahora que ha sido transmitido el *dharma* del no-*dharma*, considerar que el *dharma* del *dharma* es un *dharma*?

HUANG PO⁸

No existe, por tanto, enseñanza –ni no-enseñanza– que pueda ser transmitida. Es por ello por lo que los maestros ch'an utilizaban métodos tan poco convencionales y tan alógicos para tratar de despertar a sus discípulos, lo cual significa, en el presente contexto, que utilizaban todos los medios a su alcance para que no se aferrasen a ningún tipo de dualidad.

Pero, si la actividad fundamental del razonamiento consiste en moverse entre las afirmaciones y las negaciones, entre el «*ser*» y el «*no-ser*», deberemos extender la crítica del pensamiento dualista hasta llegar a abarcar a todo tipo de conceptos.

Nunca podréis alcanzar la iluminación mediante la inferencia, la conceptualización y la cognición. ¡Dejad de apegaros, pues, a las formas mentales! Si hago hincapié en este punto es porque en él radica la esencia de la práctica del zen...

...Debéis llegar a disolver todas vuestras ilusiones [...] las opiniones que sustentáis, los conocimientos mundanos, los conceptos filosóficos y morales, por más elevados que éstos sean, y los dogmas y las creencias religiosas, por no mencionar los pensamientos más intrascendentes y habituales, no son más que meras ilusiones. El término «ilusión», en suma, incluye a todo tipo de pensamientos que podamos concebir y constituye un auténtico obstáculo para la realización de nuestra verdadera naturaleza esencial.

YASUTANI⁹

Esta versión ampliada de la crítica incluye todo tipo de pensamiento, obviando así la distinción establecida por Hui Hai entre el pensamiento correcto y el pensamiento erróneo. Porque el hecho es que las categorías dualistas del pensamiento constituyen el entramado conceptual que, de manera tan persistente como inconsciente, superponemos a nuestra experiencia inmediata de la realidad y con el que terminamos distorsionando nuestras percepciones. La advertencia de Yasutani resulta tan drástica que parece condenar todo proceso mental, pero se trata de una «exageración» cuya verdadera intención no es sino la de resaltar la objeción evidente que puede formularse en contra de este tipo de crítica. Si el problema radica en el pensamiento dualista (en un sentido estricto) o conceptual (en un sentido amplio) ¿cuál es, entonces, la alternativa de que disponemos? ¿Qué tipo de pensamiento nos queda? Si el lenguaje es esencialmente dicotomizador (en el sentido de que escinde al sujeto del predicado/atributo) ¿cómo podemos hablar de un pensamiento no-dual o no-conceptual? ¿Es posible vivir acaso prescindiendo de toda categoría dualista? Y, aunque eso fuera posible ¿sería también deseable? Porque, si bien es cierto que, una vez superada la dualidad, puede seguir hablándose de pensamiento, será necesario, no obstante, explicar la naturaleza de ese pensamiento y justificar su viabilidad. Pero ésta es una objeción que no puede ser resuelta a estas alturas de nuestra investigación y es por ello por lo que remitimos al lector al capítulo 4, en donde volveremos nuevamente sobre el particular.

La no-pluralidad del mundo

Como es allí, es aquí; y como es aquí, también es allí. Quien percibe alguna diferencia entre ambos se condena a vagar de muerte en muerte. Cuando

la mente realiza a Brahman, no percibe ninguna multiplicidad. Quien percibe la pluralidad se condena a vagar de muerte en muerte.

*Katha Upaniṣad*¹⁰

La superposición del pensamiento dualista genera una experiencia también dualista del mundo en la segunda acepción del término que hemos citado al comienzo de este capítulo, es decir, en tanto que colección de objetos discretos (entre los que se encontraría el *yō*) que interactúan causalmente en el espacio y en el tiempo. En consecuencia, la negación del pensamiento dualista conlleva necesariamente la superación de esa manera de experimentar el mundo y nos introduce de lleno en la segunda acepción del término no-dualidad, es decir, que el mundo es no-plural y que las cosas que se hallan «en» él no son, en realidad, cosas diferentes, sino que forman parte de la misma totalidad integral. La relación existente entre estos dos sentidos del término no-dualidad resulta evidente al comienzo de las crónicas de Chun Chou, de Huang Po:

Todos los Budas y los seres conscientes no son sino la Mente Única, ajena a la cual nada existe. Esta Mente carece de principio, es no-nacida, es indestructible, no posee un determinado color y carece de forma o apariencia alguna. A ella no pueden aplicársele las categorías de existencia o de no-existencia y no puede ser concebida en términos temporales como vieja o joven. Carece de dimensiones y trasciende todo límite, medida, nombre, rasgo y comparación. Es, en definitiva, aquello que ya se encuentra ahí antes de que empecéis a pensar sobre ello y caigáis en el error.¹¹

El significado de la cita anterior va más allá de la mera afirmación de que todo se halla compuesto por algún tipo de substancia indefinible. La unidad de todo «en» el mundo significa que cada cosa constituye una manifestación de la totalidad «espiritual», porque la Mente Única incluye todas las conciencias y todas las mentes particulares. Esa totalidad –indivisible y carente de principio y de final– ha recibido una amplia diversidad de nombres tales como Tao, *Brahman*, *dharmakāya*, etcétera.

Existe un principio que lo contiene todo
y que es anterior al cielo y la tierra.
Silencioso y carente de forma,
no depende de nada y nunca cambia.
Lo impregna todo y jamás se extingue
y puede ser llamado, por tanto, madre del mundo.
Ignoro su nombre; pero lo denominan Tao.

*Tao Tê King*¹²

¿Cuántas no-dualidades existen?

Todo [el universo] permanecía en un estado indiferenciado hasta que comenzó a diferenciarse a causa de los nombres y la formas. Entonces fue conocido con ese o aquel nombre y con esta o aquella forma [Y así se dice]: Posee tal nombre y tal forma.

*Bṛihadāranyaka Upaniṣad*¹³

Las modificaciones en el flujo de nuestra mente tienen sus correspondientes cambios en nuestra concepción del mundo externo...

Tal como consideramos una cosa, así se nos aparece.

Ver las cosas como múltiples y subrayar su diferencia es lo que se conoce como ignorancia.

PADMASAMBHAVA¹⁴

El mecanismo de la diferenciación identificado en este pasaje procedente de la *Bṛihadāranyaka Upaniṣad* y al que se califica como *nāmarūpa* (nombre y forma) tan habitual en las descripciones vedánticas de *māyā*, también se menciona en el primer capítulo del *Tao Tê King* (que trataremos en el capítulo 3 del presente libro), en donde cumple con una función similar en el proceso de diferenciación del Tao. Comparemos, a este respecto, lo dicho hasta ahora con la siguiente cita de Chuang Tzu:

¿Hasta qué punto era perfecto el conocimiento de los antiguos? En un principio, los seres humanos ignoraban hasta la existencia de las cosas y ése es el conocimiento más perfecto al que nada puede agregarse. Luego, supieron que existían las cosas, pero no establecieron ninguna diferencia entre ellas. Más tarde, comenzaron a hacer distinciones, pero, no obstante, no formularon ningún tipo de juicio al respecto. Sólo cuando aparecieron los juicios comenzó la destrucción del Tao.¹⁵

Acabamos de ver cuatro pasajes, procedentes de cuatro tradiciones muy diferentes –las *Upaniṣads*, el budismo tibetano, el taoísmo y el zen– que afirman explícitamente que la razón de que experimentemos el mundo en tanto que una pluralidad se asienta en el pensamiento dualista conceptual.

Si comparamos ahora las dos siguientes citas con el pasaje de Huang Po –citado al comienzo de esta sección– estableceremos, por vez primera, contacto con el debate que, dicho sea de paso, es uno de los principales hilos argumentales de este libro:

El Yo que sólo puede ser descrito como *no es esto, no es eso*, es imperceptible, porque no puede ser percibido; es indestructible, porque no puede ser des-

truido; es inalterable, porque nunca se identifica con nada; es libre, porque está más allá del dolor y nunca experimenta daño alguno. *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*¹⁶

Míralo, no hay nada que ver,
se llama lo que carece de forma.
Escúchalo, no hay nada que oír,
se llama lo inaudible.
Tócalo, no hay nada que tocar,
se llama lo inmaterial...

Siendo invisible, carece de nombre.
Retorna siempre a la vacuidad
y así podría ser llamada forma de lo que carece de forma
o imagen de lo que no posee imagen.

*Tao Tê King*¹⁷

Según estas citas, el *Ātman*/Tao no es perceptible y Huang Po, por su parte, está de acuerdo en que la Mente Única carece de forma, color y apariencia, aunque también dice que «es posible contemplarla» y, en el próximo capítulo, aduciremos una cita en la que Śāṅkara formula una afirmación similar cuando dice: «el universo constituye un flujo ininterrumpido de percepciones de *Brahman*», lo cual nos lleva a la inevitable cuestión acerca de la relación existente entre el *Ātman*, el Tao o la Mente Única y la multiplicidad de objetos particulares que pueblan nuestro mundo. ¿Se trata de meros fenómenos ilusorios (*māyā*) que oscurecen la Mente sin atributos o son acaso Sus manifestaciones?

Estrictamente hablando, no sería correcto responder positivamente a la primera parte de la pregunta diciendo que la no-pluralidad reside en la unidad de los fenómenos, porque tal afirmación postularía la existencia de un fundamento monista «subyacente», con lo cual terminaríamos abocados a otro tipo de dualidad –la existente entre la Mente y los fenómenos o entre la dualidad y la no-dualidad– que, a la postre –como luego veremos–, resulta problemática.

La segunda parte, por el contrario, no tiene por qué implicar ningún tipo de monismo. A fin de cuentas, una versión débil del pluralismo –según el cual existe una pluralidad de cosas– podría ser compatible con una versión débil del monismo –según el cual sólo existe un *tipo* de cosa (como, por ejemplo, la Mente) que se manifiesta en una multiplicidad de objetos–, una perspectiva que resulta sumamente importante para comprender la metafísica del mahāyāna.

Recordemos también que las *Upaniṣads* y el *Tao Tê King* contienen pasajes que implican una posición intermedia entre el pluralismo y el monismo se-

gún la cual el *Ātman*/Tao opera a modo de causa primera creadora del mundo fenoménico al que impregna de su esencia espiritual. El primer pasaje citado anteriormente, procedente de la *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* prosigue diciendo:

El Yo impregna la totalidad de nuestro cuerpo hasta la punta de los dedos, como la cuchilla de afeitar descansa [oculta] en su vaina o el fuego [oculto en su interior] que sostiene el mundo.¹⁸

Y, siguiendo la misma tónica, la *Kaṭha Upaniṣad* afirma:

Al igual que el fuego no-dual, después de haber penetrado en el mundo, parece asumir aspectos diferentes según lo que arda, así también el *ātman* no-dual que se halla dentro de todas las cosas asume formas distintas según la materia que impregna sin necesitar, no obstante, de ella para existir.¹⁹

En mi opinión, sin embargo, esta visión resulta incompleta porque, si bien sugiere la no-dualidad, no llega a pronunciarse explícitamente a favor de la segunda acepción del término. A pesar de sus evidentes diferencias, ni Huang Po ni Śaṅkara aceptarían la existencia de tal distinción entre el continente y el contenido. Tal vez la diferencia se deba a la naturaleza poco rigurosa de los textos más antiguos, ya que el *Tao Tê King* y las *Upaniṣads* no son tanto elaborados sistemas filosóficos como meras recopilaciones de intuiciones místicas.

Pero, a pesar de las muchas referencias al Tao presentes en el *Tao Tê King* y al *Ātman/Brahman* en el contexto del vedānta, no es posible encontrar nada parecido en el seno del budismo, hasta el punto de que ni siquiera existe unanimidad en los términos utilizados. Los textos budistas del mahāyāna recurren a una amplia variedad de expresiones (como *dharmadhātu*, *dharmakāya*, *tat-hatā*, *viññāptimātratā*, etcétera), expresiones, todas ellas, que no cuentan con un equivalente preciso en el budismo pāli debido, en parte, a que el budismo primitivo es más pluralista a la hora de explicar la interrelación que mantienen entre sí los diferentes *dharmas*. Hablando en términos generales, el budismo –a excepción del yogācāra– se lo piensa mucho antes de afirmar la segunda acepción de la no-dualidad (en tanto que no-pluralidad del mundo) y se limita a sostener, en cambio, que todo se halla vacío (*śūnya*) y a alertarnos en contra del hábito del pensamiento dualista. Y esta formulación resulta bastante razonable, puesto que el pensamiento dualista, en la acepción más amplia del término, incluye todo proceso de etiquetado conceptual, de ahí que no podamos aseverar siquiera la existencia de una totalidad no-dual. Después de todo, el Tao que puede ser nombrado no es el verdadero Tao.

La no-diferenciación entre sujeto y objeto

Llegué a comprender con toda claridad que la mente no es diferente de las montañas, los ríos y la inmensidad de la tierra, el sol, la luna y las estrellas.

DŌGEN²⁰

Ya hemos visto que el pensamiento dualista nos lleva a percibir el mundo como una pluralidad. Y la relación existente entre las no-dualidades correspondientes es también la misma, ya que el mundo en tanto que colección de objetos discretos (entre los que se cuenta el *yo*) que se hallan ubicados en el espacio y el tiempo, carece de realidad objetiva que podamos observar sin modificarla. Es por ello por lo que cualquier cambio en nuestro modo de pensar habitual conlleva un cambio correlativo en nuestra percepción del mundo. Pero hay que advertir, no obstante, que esta formulación también resulta parcial, puesto que no explicita la relación existente entre el sujeto y el mundo no-dual experimentado por este mismo sujeto. Antes decíamos que la Mente Única incluye a todas las mentes individuales y que, en consecuencia, la totalidad no-dual posee una naturaleza «espiritual» pero, de ese modo, no hemos explicado todavía la conciencia.

Cuando el sujeto que lo percibe se halla separado *del* mundo, éste no puede ser experimentado realmente como una totalidad. Así pues, nuestra segunda acepción del término no-dualidad, concebida en tanto que algo objetivo, resulta, en última instancia, insostenible y evoluciona naturalmente hacia la tercera acepción que, al igual que ocurre con las dos anteriores, debe ser entendida como una negación. En este caso, el dualismo negado es nuestra habitual distinción entre el objeto y el sujeto, es decir, el yo experimentador que permanece ajeno a su experiencia, ya se trate de un objeto sensorial, de una acción física o de un evento mental. La no-dualidad propia de este caso es aquella en la que se trasciende toda diferencia entre el sujeto y el objeto. Y, por más extraño y contraintuitivo que pueda resultarnos, este tipo de no-dualidad constituye uno de los ingredientes fundamentales de la mayor parte de los sistemas filosóficos orientales (y también de algunos occidentales). Convendrá, pues, ahora analizar detenidamente la importancia y el significado de la tercera acepción del término no-dualidad.

Comenzaremos esta exploración adentrándonos en el terreno del vedānta, ya que varios de los pasajes más importantes de las *Upaniṣads* sostienen este tipo de no dualidad. Veamos el más conocido de ellos, procedente de la *Bṛihadāraṇyaka*:

Cuando hay dualidad, uno ve, huele, oye, habla, piensa o es consciente, por así decirlo, de algo. [Pero] Cuando el conocedor se ha convertido en el Yo, ¿qué podría uno oler, y a través de qué, qué podría uno ver, y a través de qué... ¿A través de qué podría uno conocer al conocimiento, a través de qué –¡Oh Maitreyī!– puede conocerse al Conocedor?

Y cuando, en el sueño profundo, [parece que] no ve, todavía sigue viendo, porque el Vidente es imperecedero. Porque no hay visión alguna separada del Vidente. [Y lo mismo se repite en el caso del oído, del olfato, del gusto, del tacto, del pensamiento, del habla y del conocimiento].²¹

La no-dualidad entre sujeto y objeto también constituye el núcleo de la breve *Īśā Upaniṣad*: «¿qué engaño o sufrimiento puede afligir al Vidente, para quien todas las cosas devienen el Yo?»²² Y la *Taittirīya Upaniṣad*, por su parte, concluye del siguiente modo:

Quien conoce Eso se sienta a entonar el canto de la no-dualidad de Brahman: «¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!».

¡Yo soy el alimento, yo soy el alimento, yo soy el alimento! ¡Yo soy el que come el alimento! ¡Yo soy el que come el alimento! ¡Yo soy el que come el alimento! ¡Yo soy el que todo lo une, yo soy el que todo lo une, yo soy el que todo lo une!

...alimento a quien me come y devoro a quien sólo se alimenta de alimento».²³

Podrían citarse, a este respecto, tantos pasajes que bien podría decirse, sin temor a exagerar, que la esencia de las *Upaniṣads* se asienta en la afirmación del tercer tipo de no-dualidad, una posición que suele formularse en términos de la identidad existente entre *Ātman* (el Yo) y *Brahman*, y que también se halla implícita en la famosa *mahāvākya* (gran enunciado) de que «Eso eres tú» (*tat tvam asi*).²⁴ Y esta interpretación resulta obviamente más importante en el contexto del vedānta advaita (literalmente, no-dualista) y, más concretamente, al gran filósofo advaita Śāṅkara, que le dedicó un libro completo, el *Vākyaṅgrīti*. Una cita procedente del *Ātmabhoda* nos proporciona una clara y sucinta explicación de este tipo de visión:

El Yo trasciende toda diferenciación entre el conocedor, el conocimiento y el objeto conocido porque, siendo de la naturaleza del Gozo que es Pura Conciencia, es lo único que resplandece.²⁵

En su comentario acerca del pasaje de la *Bṛihadāraṇyaka* anteriormente ci-

tado, Śāṅkara insiste en la ilusoriedad de nuestra visión habitual de la distinción entre sujeto y objeto:

Tanto cuando estamos despiertos como cuando estamos dormidos, parece existir algo aparte del Yo, algo a lo que, por así decirlo, se debe nuestra ignorancia. Entonces es cuando uno, pensando que es diferente de Eso –aunque, en el fondo, no exista nada diferente del Yo ni yo diferente de Eso–, puede ver algo.²⁶

La frase «por así decirlo» (en sánscrito *iva*) subraya que la apariencia de objetividad es, en realidad, *avidyā* (la ignorancia o la ilusión). Y esta afirmación no es exclusiva del vedānta, sino que podemos hallarla prácticamente en todas las filosofías orientales que admiten esta tercera acepción del término no-dualidad, según la cual nuestra experiencia no sólo puede llegar a ser no-dual sino que, de hecho, nunca ha dejado de serlo –y, en consecuencia, también lo es ahora mismo– y cualquier idea de sujeto separado de la experiencia no es más que una ilusión. Desde esta perspectiva, pues, no sería correcto afirmar que nuestra experiencia habitual sea dualista porque, en última instancia, toda experiencia es, esencialmente, no-dual. En este sentido, el objetivo de todo camino espiritual apunta a la superación de la ilusión de dualidad y poco importa que los diferentes sistemas definan a esa realidad no-dual de modos diferentes, porque su meta siempre consiste en llegar a *comprender y experimentar* la realidad no-dual.

El más celebre de los sabios advaita del presente siglo afirma también del siguiente modo la posición tradicionalmente no-dual del vedānta:

La dualidad del sujeto y objeto y la trinidad del vidente, la visión y lo visto sólo pueden existir si se hallan asentados en el Uno. Cuando uno se vuelca hacia el interior en busca de esa Realidad Única, desaparece toda distinción.

Cuando la mente se proyecta hacia el exterior, el mundo asume una realidad objetiva aparente y abandona su identidad con el Yo. Es por ello por lo que, en tal caso, se nos oculta la verdadera naturaleza del Yo. Cuando, por el contrario, actualizamos la naturaleza del Yo, se desvanece la aparente realidad objetiva del mundo.

RAMANA MAHARSHI²⁷

El vedānta advaita afirma, pues, de un modo bien explícito, la tercera acepción de la no-dualidad, hasta el punto de que constituye el eje central en torno al cual gira toda su filosofía. En el caso del budismo, sin embargo, las cosas resultan un poco más complejas porque, ontológicamente hablando, el budis-

mo pāli –que, según afirma, se basa en las enseñanzas originales del Buda– parece sustentar una posición pluralista, según la cual la realidad se halla constituida por una multiplicidad de objetos discretos (*dharmas*). Desde esta perspectiva, el yo está compuesto de cinco «agregados» (*skandhas*), que el *abhidharma* (el «dharma superior», una abstracción filosófica de las enseñanzas del Buda) se ocupa de clasificar y sistematizar pormenorizadamente. Así pues, aunque el budismo primitivo critique el pensamiento dualista, no es no-dual en la segunda acepción del término que hemos considerado (es decir, el monista). La cuestión no resulta tan clara en lo que concierne a la no-diferenciación entre el sujeto y el objeto porque, si bien la segunda acepción de la no-dualidad implica, en algunos casos, a la tercera, no es cierto que la negación de aquélla implique también la negación de ésta.

En este sentido, aunque el mundo pueda ser un agregado de experiencias discretas, esto no invalida la tercera acepción del término no-dualidad. No conozco ningún pasaje del canon pāli que afirme rotundamente la no-diferenciación entre sujeto y objeto –algo que sí ocurre con frecuencia en muchos textos del mahāyāna– aunque debo decir que tampoco conozco ninguna refutación explícita de ese tipo de no-dualidad. Podría considerarse que la visión doctrinal del *anātman* (no-yo) del budismo primitivo no es sino otro modo de expresar el mismo punto ya que, en lugar de afirmar que sujeto y objeto son uno, el Buda simplemente niega la existencia del sujeto. Desde este punto de vista, ambas formulaciones serían equivalentes, aunque la segunda podría ser criticada como ontológicamente sesgada. Así, puesto que sujeto y objeto son interdependientes, no es posible eliminar al sujeto sin transformar también la naturaleza del objeto y viceversa (como bien afirma el vedānta advaita). En el capítulo 6 volveremos a este punto como parte de una exposición más detallada acerca de las diferencias ontológicas existentes entre el budismo y el vedānta.

En el budismo mahāyāna, por ejemplo, abundan las referencias a la no-dualidad entre el sujeto y el objeto, a pesar de que no pueda afirmarse que el *mādhyamika* –el sistema filosófico más importante del mahāyāna– sustente de manera rotunda la no-dualidad, puesto que dedica todos sus esfuerzos a refutar todo posicionamiento filosófico y formula muy pocas aseveraciones positivas (si es que formula alguna). El *mādhyamika* es *advayavāda* (no-dos, que supone, en este contexto, la refutación de dos visiones alternativas, es decir, la primera acepción de la no-dualidad) pero no es *advaitavāda* (la no-diferenciación entre sujeto y objeto, la tercera acepción que ahora estamos considerando).²⁸ De este modo, cuando se dice que *prajñā* es el conocimiento no-dual, está también afirmándose *advaya*, es decir, el conocimiento vacío de todo punto de vista. Nāgārjuna, pues, ni afirma ni niega la experiencia de la no-dua-

lidad en el tercer sentido que estamos considerando, a pesar del hecho de que la dialéctica *mādhyamika* critique la existencia independiente tanto del sujeto como del objeto, ya que uno dependen del otro y, en consecuencia, ambos son igualmente ilusorios.

Nāgārjuna sostiene que el origen interdependiente no es sino el final de la multiplicidad de lo que denominamos objetos (*prapañcopaśama*). Cuando la mente ordinaria y sus contenidos dejan de estar activos, el sujeto y los objetos de nuestros afanes cotidianos se desvanecen porque se ha trascendido por completo la vorágine del nacimiento, la decadencia y la muerte, y se alcanza el gozo último.

CANDRAKĪRTI²⁹

La literatura del *yogācāra*, por el contrario, abunda en pasajes que afirman explícitamente la identidad entre el sujeto y el objeto. Las siguientes citas de Vasubandhu son, posiblemente, las más conocidas a este respecto:

La no-percepción de lo perceptible existe gracias a la realización del estado de Conciencia Pura, y a través de aquella (es decir, a través del objeto), tiene lugar la no-adquisición de la mente (es decir, del sujeto).

Es gracias a la no-percepción de ambos como surge la realización de la Esencia de la Realidad (*dharmadhātu*).³⁰

Donde hay objeto hay también sujeto, pero no lo hay donde no hay objeto alguno. La ausencia de objeto supone también la ausencia de sujeto y no tan sólo la ausencia de apego. Es así como surge un tipo de cognición homogénea, carente de objeto, indiscriminada y supramundana. De ese modo es como se trascienden las tendencias habituales que nos inducen a creer que sujeto y objeto son entidades distintas y reales y el pensamiento se asienta en su auténtica naturaleza.

VASUBANDHU³¹

La posición *cittamātra* (sólo mente) sustentada por el *yogācāra*, según la cual lo único que existe es la mente o conciencia, da pie a la previsible interpretación errónea (que sólo muy recientemente ha comenzado a ser corregida, dado el inequívoco énfasis puesto por todas las escuelas budistas en la noción de *anātman*) de que el *yogācāra* aboga por una suerte de idealismo subjetivista. Como sugieren los dos pasajes citados, para el *yogācāra*, el mundo aparentemente objetivo no es, en ningún caso, una proyección de la conciencia egoica, puesto que la ilusoria separación entre el sujeto y el objeto tiene lugar en el seno de la Mente no-dual. Así, en el estado denominado *pariṇiṣpanna-*

svabhāva (la realización absoluta), que es el estado más elevado de la existencia, la experiencia trasciende toda dualidad entre sujeto y objeto. Y es precisamente con el *yogācāra* como la afirmación de que la experiencia es no-dual –en los tres sentidos que estamos considerando– alcanza su desarrollo y expresión más plena y como, a la vista de ello, no resulte extraño que el *yogācāra* suponga la cúspide de la filosofía budista. Hay que decir, en este sentido, que todas las escuelas filosóficas posteriores (como, por ejemplo, el *t'ien t'ai* y el *hua yen* en el caso del budismo chino) no fueron sino adaptaciones y síntesis más o menos elaboradas del *yogācāra* o aplicaciones prácticas de su visión filosófica (como ocurre con las escuelas de la tierra pura, el *ch'an* y el budismo tántrico). Pero lo más importante para nosotros es que el tercer significado del término no-dualidad –la no-diferenciación entre sujeto y objeto– ha seguido siendo un elemento esencial de todos estos sistemas. (Y por esto, de ahora en adelante, sólo nos referiremos –a no ser que indiquemos explícitamente lo contrario– a esta tercera acepción de la no-dualidad.)

La no-dualidad entre sujeto y objeto también es una noción capital de los tantras hindú y budista. Como señala S. B. Dasgupta:

El objetivo último de ambas corrientes consiste en alcanzar el estado de unión perfecto entre los dos aspectos de la realidad y en la realización de la naturaleza no-dual del yo y el no-yo. Éste es el principio fundamental de todas las modalidades de tantra, y las diferencias superficiales que podamos advertir no son sino matices secundarios.

La síntesis –o, mejor dicho, la unificación de toda dualidad en una unidad absoluta– constituye el principio de la unión denominada *yuganaddha* [...] el principio de *yuganaddha* es la ausencia de dualidad entre el perceptor (*grāhaka*) y lo perceptible (*grāhya*) y su perfecta síntesis en una unidad.³²

Por su parte, las traducciones de los textos budistas tibetanos realizadas por Evans-Wentz corroboran la tesis de Dasgupta. Así, en el «Yoga del Conocimiento de la Mente», atribuido a Padmasāmbhava, podemos leer:

Al no existir verdaderamente la no-dualidad, el pluralismo es falso.

Hasta que no se trasciende la dualidad y se realiza el estado de un solo sabor, es imposible alcanzar la iluminación.

La totalidad de *Sangsara* y *Nirvāṇa* se halla indisociablemente unida a la Mente...

El ignorante sólo ve la dualidad externamente transitoria.³³

El *mahāmudrā* (yoga del gran símbolo) recomienda una serie de prácticas graduales de meditación que concluyen en «el yoga de la transmutación de los fenómenos y de la mente en el estado de Un-Solo-Sabor» (o de Unidad) –una práctica que implica la meditación sobre la no-dualidad entre el sueño y los ensueños, entre el agua y el hielo y entre el agua y sus olas– y «el yoga de la no-meditación», que implica el final de todo esfuerzo deliberado puesto que, gracias a la anterior transmutación en la no-dualidad, se llega al final del sendero y se alcanza «el supremo don del gran símbolo, el estado del nirvāṇa que no mora en parte alguna».³⁴

En fecha más reciente, el estudioso italiano Giuseppe Tucci ha resumido del siguiente modo el objetivo final del budismo tibetano:

La cognición superior consiste en la penetración en la verdadera naturaleza de las apariencias, en la toma de conciencia de las formas creadas por nuestra conciencia discursiva, que son una mera consecuencia de la falsa dicotomía que establecemos entre el sujeto y el objeto [...] El objetivo último estriba, pues, en el despertar de la conciencia del adepto a esa cognición superior que, en tibetano, se denomina *shes rab* y, en sánscrito, *prajñā*, un despertar que le capacita para contemplar la naturaleza última de todas las cosas con la claridad de la visión directa o, dicho en otras palabras, le capacita para trascender también la dualidad entre el sujeto y el objeto.³⁵

Y, en su extensa obra sobre budismo zen, D. T. Suzuki subraya reiteradamente que la experiencia de *satori* es equiparable a la realización de la no-dualidad y así, por ejemplo, en una disertación acerca de la «Mente original» –contenida en su primera serie de *Ensayos sobre budismo zen*–, Suzuki afirma que «no existe separación alguna entre el conocedor y lo conocido». El zen constituye «el despliegue de un nuevo mundo que hasta entonces había pasado inadvertido debido a la confusión de la mente condicionada por la dualidad».³⁶ Son muchos los diálogos zen que corroboran esta opinión:

Monje: Si nuestra naturaleza es pura y no es susceptible de ninguna categoría dual como ser y no-ser, etcétera ¿dónde tiene lugar la visión?

Chih Yun-chu (siglo VIII): Donde hay visión, no hay nada que ver.

Monje: ¿Cómo podemos decir, si no hay nada que ver, que existe la visión?

Chih: De hecho, no existe el menor rastro de visión.

Monje: ¿Y quién entonces es el que tiene esa visión?

Chih: Tampoco hay ningún vidente.

–¿Dónde está el Tao? –preguntó un monje a Wei-kuan.

–Justo delante de ti –respondió Kuan.

–Entonces ¿por qué no puedo verlo? –inquirió nuevamente el monje.

–A causa de tu egoísmo –prosiguió Kuan.

–Si no puedo verlo a causa de mi egoísmo, ¿acaso su reverencia puede verlo?

–En tanto persistan «el yo y el tú» resulta imposible ver el Tao.

–¿Es posible entonces verlo cuando no hay ni yo ni tú?

–¿Quién queda, cuando no hay yo ni tú, que pueda ver algo? –concluyó Kuan.³⁷

Una de las historias más conocidas del budismo zen nos cuenta el modo en que Hui Neng llegó a convertirse en sexto patriarca de dicha tradición e ilustra su comprensión de la noción típicamente zen de «no-mente» (en chino, *wu-hsin* y, en japonés, *mushin*), que, de hecho, también apunta a la no-dualidad entre sujeto y objeto. Según la primera parte –de carácter autobiográfico– del *Sūtra del estrado*, Shen Shiu, monje principal del monasterio del quinto patriarca, compuso un poema en el que compara a la mente con un espejo impoluto que debe ser mantenido continuamente limpio del polvo de los pensamientos. En respuesta, Hui Neng compuso un poema en el que negaba la existencia del espejo de la mente diciendo «puesto que todas las cosas están vacías desde el mismo origen sin principio, ¿dónde podría, pues, acumularse el polvo?». Por su parte, el quinto patriarca alabó públicamente el poema de Shen Shiu ya que en él se mostraba el modo adecuado de practicar, pero lo criticó en privado puesto que revelaba que su autor no había alcanzado la iluminación, ya que su visión todavía estaba teñida de dualidad, al concebir a la mente como un espejo que refleja el mundo externo. Sin embargo, el poema de Hui Neng muestra con toda claridad que la mente y el mundo no existen separadamente.

En su explicación acerca de la noción de «no-mente», D. T. Suzuki subraya la importancia de esta historia para el posterior desarrollo histórico del zen:

Hui Neng y sus seguidores comenzaron a utilizar el nuevo término *chien-hsing* (que significa «contemplar la naturaleza [de la Mente]») en lugar del antiguo *k'an-ching* [no perder de vista la pureza]. Ambos conceptos están relacionados con el sentido de la vista, pero el carácter *k'an* –compuesto por los ideogramas correspondientes al ojo y la mano– significa mirar un objeto y presupone, de ese modo, dos entidades separadas. *Chien* –compuesto de un ojo y dos piernas extendidas–, por su parte, denota el acto puro de ver [...] una visión que no refleja el objeto (como si el vidente fuera algo ajeno a la visión) sino que, muy al contrario, permite la reunificación entre el vidente y lo visto, pero no al modo de una mera identificación, sino como la visión haciéndose consciente de sí misma o, mejor dicho, de su propia actividad.³⁸

Los maestros zen contemporáneos, por su parte, también subrayan la importancia de la no-dualidad en la experiencia del zen. Veamos ahora un par de fragmentos procedentes de las entrevistas privadas de Yasutani-rōshi con varios discípulos occidentales durante un retiro de meditación:

Existe un poema, compuesto por un famoso maestro en el momento en que alcanzó la iluminación, que dice así: «Cuando escuché el tañido de la campana del templo, desaparecieron súbitamente la campana y el yo y sólo quedó el tañido». En otras palabras, había dejado de ser consciente de la distinción entre el yo, la campana, el sonido y el universo. Ése es el estado que deben tratar de alcanzar.

Kenshō [la autorrealización] supone el conocimiento directo e inmediato de que ustedes trascienden este frágil cuerpo y esta mente limitada. En términos negativos significa la comprensión de que el universo no es algo ajeno a nosotros y, en términos positivos, consiste en llegar a experimentar que somos la totalidad del universo.³⁹

En el presente libro no trataremos el budismo devocional de la «tierra pura» –una escuela basada en la idea de que la fe en el buda Amitābha puede ayudarnos a renacer en Sukhāvati (un paraíso del budismo mahāyāna ubicado en la dirección del sol poniente)–, sin embargo, el desarrollo dado por Shinran a esta escuela budista, que dio origen, a la postre, a la escuela Shin –más popular en Japón que el mismo zen–, resulta relevante para nuestra exposición ya que Shinran redefinió la doctrina de la tierra pura en un sentido muy próximo al de la no-dualidad. En su opinión, el renacimiento en la tierra pura no es un estado provisional en el camino hacia el nirvāṇa, sino que constituye «la suprema e incomparable iluminación». La fe, para Shinran, no significa la mera creencia en el poder y la benevolencia de una fuerza externa sino que, en palabras de cierto comentarista, «en el budismo Shin, el despertar de la fe constituye un momento de pura ausencia de ego»,⁴⁰ algo que sólo puede ocurrir a través de una apertura a la infinita compasión de Amitābha, que no es tanto un dios o un buda externo como la Realidad misma, es decir, nuestra auténtica naturaleza.

Aunque la compasión de los budas trasciende todas las categorías de pensamiento, incluidas las de sujeto y objeto, aparece ante nuestra percepción condicionada por el ego como una fuerza externa a nosotros, como el «poder del otro» [*tariki*]. Shinran apoya ese punto con toda claridad cuando dice que «hablar de “poder del otro” es hablar de ausencia de toda discriminación entre esto

o aquello». Entregarse al «poder del otro» significa trascender toda distinción entre sujeto y objeto porque, en la medida en que nos identificamos con Amida, éste se identifica con nosotros.

SANGHARAKSHITA⁴¹

Sin embargo, el énfasis puesto en el poder de *tarik*i (el poder del otro) ha llevado, por desgracia, a lo largo de la historia, a minimizar la importancia de la práctica meditativa personal, ahondando así la división existente entre el budismo de la tierra pura y el zen, ya que éste último enfatiza el poder de *jiriki* (el poder del propio esfuerzo). No obstante, esta aparente discrepancia se debe a una errónea interpretación de la noción de no-dualidad, porque la no-dualidad implica la negación de toda oposición entre *tarik*i y *jiriki* en un esfuerzo que no es ni propio ni ajeno. Podríamos decir, en este sentido, que el esfuerzo que hace Amida para identificarse con nosotros es el mismo que hacemos nosotros para identificarnos con él.

Ninguno de los tres textos clásicos más importantes del taoísmo —el *Tao Tê King*, el *Chuang Tzu* y el *Lieh Tzu*— resulta tan explícito como el vedānta o el mahāyāna en su negación de la dualidad existente entre sujeto y objeto. Varios pasajes del *Tao Tê King* (véase el capítulo 13, por ejemplo) parecen apuntar de un modo un tanto velado hacia ese tipo de no-dualidad, pero no son lo suficientemente claros. El *Chuang Tzu*, por su parte, parece menos ambiguo en ese sentido: «el hombre perfecto carece de yo; el hombre espiritual no tiene metas; el verdadero sabio carece de nombre», «en ausencia de otro tampoco hay yo y, si no hay yo, no habrá nadie que pueda formular distinción alguna». ⁴² En el capítulo 6, el «Gran Maestro» Nu Chü enseña del siguiente modo el Tao a Pu Liang I:

Al cabo de tres días, él [Pu Liang I] empezó a poder desatender todos los asuntos mundanos. Siete días después de haber desechado los asuntos mundanos y fue capaz de desatender a todas las cosas externas y, tras nueve días más, hizo lo mismo con su propia existencia. Fue entonces cuando, habiendo desentendido su propia existencia, alcanzó la iluminación [...] y alcanzó la visión del Absoluto [...] trascendió toda distinción entre pasado y presente [...] y accedió al reino donde vida y muerte dejan de existir. ⁴³

Tanto éste como otros pasajes se refieren a la negación de la dualidad a través del estado de trance meditativo y podemos encontrar referencias similares en el *Lieh Tzu*, donde Lieh Tzu aprende a «cabalgar el viento» meditando hasta que «lo exterior y lo interior se mezclan en la Unidad completa». ⁴⁴ Estos pa-

sajes parecen sugerir –aunque nunca de un modo abiertamente explícito– que la experiencia del Tao es también no-dual. No obstante, otros pasajes del *Chuang Tzu* parecen pronunciarse con mayor claridad en torno a esta cuestión y, así, la cita del *Chuang Tzu* mencionada al comienzo de este capítulo comienza diciendo:

Así pues, el «yo» también es el «otro» y el «otro» es el «yo» [...] ¿Pero existen realmente distinciones tales como «yo» y «otro», o no hay semejante diferenciación? La esencia del Tao reside allí donde el «yo» y el «otro» dejan de ser contradictorios.

Chuang Tzu nos urge repetidamente a «identificarnos con el infinito», a «ocultar el universo en el universo». ⁴⁵ Pero ¿cómo lograrlo? «En la experiencia pura», dice Fung Yu-lan en su introducción a su traducción del *Chuang Tzu*:

En el estado de pura experiencia se alcanza aquello que se denomina la unión del individuo con el Todo. En este estado hay un flujo ininterrumpido de experiencia, pero el experimentador no puede ser consciente de él porque no sabe que hay cosas, y menos aún diferencia alguna entre ellas, como tampoco la hay entre sujeto y objeto y entre «yo» y «no-yo» porque, en ese estado, lo único que existe es la Unidad, la Totalidad. ⁴⁶

A propósito de este punto, el comentarista contemporáneo Chang Chung-yuan afirma: «la conciencia de interpenetración e identificación entre el yo y el no-yo es la clave que nos permite adentrarnos en los misterios del Tao».

Chih [el conocimiento intuitivo] es la clave de la apertura y la comprensión de los secretos del no-ser. En otras palabras, el conocimiento intuitivo constituye la conciencia pura que no se alcanza tanto a través de métodos indirectos, lógicos o racionales, como de la penetración inmediata, directa y prístina. En la esfera de conocimiento intuitivo no hay separación alguna entre el conocedor y lo conocido, y el sujeto y el objeto se identifican completamente. ⁴⁷

Después de haber revisado la importancia concedida por el taoísmo a la idea de no-dualidad entre sujeto y objeto, llegamos ahora al final de nuestra presentación del tema de la no-dualidad. Hemos visto un buen número de referencias extraídas de las tradiciones del vedānta, el budismo y el taoísmo y hemos recogido también la opinión de algunos estudiosos modernos de esas tradiciones. El objetivo de esta Introducción era el de explicitar la importan-

cia capital que reviste el concepto de no-dualidad en las tres tradiciones citadas que, por ello mismo, pueden ser calificadas sin ambages de «tradiciones no-duales». También hemos señalado los diferentes significados del término «no-dualidad» y así, al comienzo de este capítulo, hemos comenzado enumerando cinco de sus significados, aunque sólo hemos analizado tres de ellos: la negación del pensamiento dualista (o conceptual), la no-pluralidad del mundo y la no-diferenciación entre sujeto y objeto. Se trata de tres acepciones del término no-dualidad que se hallan muy estrechamente ligadas y que son igualmente importantes para las tradiciones no-duales consideradas aunque existen, por supuesto, diferencias de énfasis entre ellas. Los textos budistas, por ejemplo, contienen más referencias en contra del pensamiento dualista y menos pasajes relativos a la no-pluralidad del mundo. Hablando en términos generales, las afirmaciones explícitas de la no-dualidad de sujeto y objeto resultan menos frecuentes en la filosofía china que en la metafísica hindú (tal vez como un reflejo de sus respectivas preocupaciones filosóficas) y, por esta misma razón, en los capítulos que siguen apelaremos más a las fuentes indias y seguiremos centrando nuestra atención en la tercera acepción de la no-dualidad (aunque sin perder de vista, no obstante, su relación con las otras dos).

Soy consciente de que también podrían citarse muchos otros pasajes pertenecientes a tradiciones tanto no occidentales (como el sufismo) como occidentales (Plotino y otros representantes ilustrativos de la *philosophia perennis*), pero he decidido no incluirlos. Y ello se debe, en parte, a motivos de espacio aunque, fundamentalmente, al hecho de que las tres filosofías no-duales en las que vamos a centrarnos son las únicas que han elaborado minuciosamente la noción de no-dualidad y nos proporcionan material más que suficiente para desarrollar el tema.

¿A qué conclusiones podemos llegar después de esta revisión global de las acepciones más importantes del término «no-dualidad»? Nuestra actividad conceptual habitual nos lleva a experimentar el mundo en tanto que colección de objetos discretos que interactúan en el espacio y en el tiempo. Entre todos esos objetos se encuentra el yo; yo me experimento como un sujeto que observa el mundo externo y está preocupado por esa relación. Expresado de ese modo, la singularidad de este tipo de comprensión resulta obvia porque, ciertamente, estamos «en» el mundo de un modo muy distinto a como lo está la pluma con que escribo. Todos los sistemas no-duales coinciden al afirmar que nuestro modo de experimentar las cosas no sólo no es el único posible, sino que ni siquiera es el más adecuado, porque distorsiona nuestra percepción sobre la verdadera naturaleza del mundo y de nosotros mismos, lo que, a la postre, desemboca en el sufrimiento. Así pues, si logramos transformar nuestro pensamiento –de un modo que todavía no hemos definido– llegaremos a ex-

perimentar el mundo de un modo no-dual y, lo que es más importante, trascenderemos nuestra alienación al comprender nuestra unión indisociable con el mundo. Esta experiencia espiritual nos revelará por vez primera nuestra auténtica naturaleza, que es también la auténtica naturaleza del mundo, una naturaleza, por otra parte, carente de forma, indivisible, no nacida, atemporal y que se encuentra más allá de toda comprensión intelectual. No obstante, debemos advertir que los sistemas no-duales presentan serias discrepancias en torno a la relación que mantiene ese Uno inefable con los fenómenos sensoriales.

Todo lo dicho hasta ahora no es, sin embargo, más que el esqueleto de una hipótesis al que deberemos ir dotando de un cuerpo para que termine articulándose en una teoría viva. En los próximos tres capítulos nos ocuparemos de desarrollar esta hipótesis en una teoría esencial de la no-dualidad e identificar los posibles puntos de conexión existentes entre los tres principales sistemas no-duales. En ellos desarrollaremos nuestra hipótesis en cada uno de las modalidades de nuestra experiencia –percepción, acción y pensamiento– y trataremos de descubrir la posible aplicación de la noción de no-dualidad a cada uno de esos tres dominios de nuestra experiencia. Así, en el capítulo 2, por ejemplo, trataremos de determinar qué es la percepción no-dual y consideraremos los modos en que puede, o no, ser congruente con nuestra propia experiencia.

Espero que esos tres capítulos nos permitan desarrollar una teoría de la experiencia no-dual que no sólo sea coherente con las afirmaciones principales del budismo, el vedānta y el taoísmo, sino que también resulte directamente aplicable a nuestra propia situación.

2. LA PERCEPCIÓN NO-DUAL

El ojo con que veo a Dios es el mismo ojo con el que Él me ve a mí.

El ojo de Dios y el mío son el mismo ojo.

Dios es el ser puro, la percepción pura que se percibe a sí misma en sí misma.

ECKHART

La realidad de la apariencia

Sin apariencias, la realidad no es nada porque, ciertamente, no existe nada más allá de las apariencias.

F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality*

Son muchas las filosofías acerca de la «iluminación», tanto orientales como occidentales, que afirman la ilusoriedad de la percepción sensorial y, en consecuencia, la necesidad de trascenderlas, y esta afirmación resulta especialmente patente en el caso de las filosofías orientales sobre las que hemos reflexionado en el capítulo precedente. Por ejemplo, en opinión de Śāṅkara si bien desde una perspectiva puramente fenoménica, podemos decir que el mundo que percibimos no es ilusorio; en última instancia debe ser «subrogado» y entendido como si fuera el sueño de *māyā* porque sólo *Brahman* es real.¹ Asimismo, en el Sermón del Fuego, el Buda explica a sus discípulos que sólo podrán superar las pasiones y alcanzar la liberación mediante el rechazo de los órganos, los objetos y el contacto sensorial. Ambas perspectivas, pues, parecen implicar la necesidad de desdeñar los fenómenos sensoriales para poder llegar a experimentar la Realidad que los trasciende, una interpretación que, por cierto, coincide con la visión que nos ha legado la tradición filosófica occidental —desde Parménides hasta Kant—, que distingue entre la esfera transitoria de los fenómenos que nos presentan los sentidos y la Realidad superior,

inmutable y «subyacente», de cuya naturaleza se ocupa la filosofía. Así pues, las ideas (o las formas) platónicas sólo pueden ser experimentadas directamente cuando el intelecto se ha purificado de su relación con los sentidos, estableciendo así las bases de un dualismo que ha tenido consecuencias nefastas para la filosofía y la cultura occidental. Pero no ha ocurrido exactamente lo mismo en el caso de la mayor parte de las tradiciones no-duales orientales porque, para ellas –y como veremos–, el intelecto es un «sexto sentido» que también debe ser trascendido.

El problema es que esta interpretación resulta un tanto confusa, ya que existen muchos pasajes, sorprendentemente atribuidos a la misma fuente, que parecen contradecir esta negación radical de la experiencia sensorial. Así, por ejemplo, en el *Vivekacūḍāmaṇi*, Śāṅkara afirma que «el universo constituye un flujo ininterrumpido de percepciones de *Brahman*; de ahí que, en todos sus aspectos, el universo sea idéntico a *Brahman*»,² algo que parece refutar otras de sus afirmaciones. En uno de los *sūtras* del canon pāli, por su parte, el Buda enseña al monje Bahiya que sólo es posible trascender el sufrimiento –es decir, alcanzar el *nirvāṇa*– cuando «en lo oído, sólo existe lo oído; en lo visto, sólo existe lo visto; en el tacto, el sabor y el olfato solamente lo tocado, lo saboreado y lo olido; y en el conocimiento, sólo lo conocido».³ Estos dos pasajes parecen indicar, pues, que el problema no se asienta tanto en la percepción sensorial como en nuestra incapacidad para percibir la Realidad que continuamente se halla ante nosotros.

¿Cómo podemos, entonces, reconciliar este tipo de afirmaciones –no tan infrecuentes, por otra parte, como comprobaremos– con aquéllas otras que parecen desdeñar la actividad de los sentidos? Éste será, precisamente, el tema del presente capítulo, en el que desarrollaremos la tesis de que lo que debe ser trascendido no es tanto la percepción sensorial *in toto* como cierta modalidad de percepción que erróneamente tendemos a identificar con la percepción sensorial. Porque, como afirma el Buda –y como también sugiere Śāṅkara–, es posible desarrollar un tipo de percepción sensorial que nos permite contemplar la Realidad o que, dicho más precisamente, es la Realidad misma. (Algo ciertamente complicado porque, como veremos más adelante, este tipo de percepción bien podría ser considerado como algo distinto a la percepción sensorial. A fin de cuentas, la estructura de todo acto perceptivo implica un receptor y un objeto percibido... y ambos se hallan ausentes en la modalidad de percepción que estamos empezando a considerar. Desde esta perspectiva, pues, lo que podríamos denominar «sólo percepción» tal vez sea una no-percepción. Y ésta es sólo la primera de las muchas paradojas con que iremos tropezando a lo largo de este libro.) Estamos hablando, claro está, de la diferencia entre la percepción dualista y la percepción no-dualista. La primera de

ellas (es decir, nuestra percepción habitual), es aquélla en la que existe una diferencia entre el sujeto perceptor y el objeto percibido. La segunda (es decir, la percepción no-dual) no se asienta en tal diferencia ya que, en ocasiones –como ocurre en el caso del budismo, por ejemplo– se describe como negación del sujeto perceptor, mientras que en otras –como ocurre en el caso del vedānta– se expresa como negación del mundo externo objetivo. En cualquiera de los casos, no obstante, en la percepción no-dual no existe ningún tipo de diferencia entre la dimensión interna (la mente) y la externa (el mundo) o entre la conciencia y su objeto.

En el presente capítulo desarrollaremos la idea de la posibilidad de una percepción no-dual. En la segunda sección examinaremos con cierto detalle las visiones del budismo y el vedānta advaita acerca de la naturaleza de la percepción y, basándonos en ellas, formularemos un modelo o «teoría esencial» que sea congruente con ambas. En la siguiente sección trataremos de fundamentar, recurriendo a Berkeley y a Hume, nuestras generalizaciones con un análisis de la percepción auditiva y la visual. En la cuarta sección, finalmente, relacionaremos la percepción no-dual con las visiones occidentales acerca de la percepción, ubicándola dentro de la epistemología contemporánea (en tanto que una nueva versión del fenomenismo), consideraremos el modo en que resuelve las objeciones que suelen formularse en su contra y centraremos nuestra atención en dos experimentos psicológicos sobre la meditación que parecen corroborar la existencia de una modalidad no-dual de percepción.

Desde esta perspectiva, la visión del mundo que nos ofrece el sentido común –en tanto que compuesto de objetos materiales discretos que interactúan causalmente en el espacio y el tiempo– es una ficción creada por los conceptos que la mente superpone a las percepciones, un planteamiento que no resulta del todo ajeno a la moderna filosofía occidental ya que guarda, por ejemplo, cierta similitud con el eje fundamental de la metafísica de Kant. Debemos señalar, no obstante, que existen dos grandes diferencias entre esta concepción no-dual de la percepción y la metafísica kantiana. La primera de ellas es que poco importa, desde el punto de vista de las tradiciones no-duales orientales, que esas construcciones mentales se deriven del lenguaje u otros instrumentos de socialización o que sean facultades innatas de la mente porque, en cualquiera de los casos, se trata de un proceso que puede ser desarticulado o, por decirlo más exactamente, deconstruido o «des-automatizado», lo cual explicaría por qué estas tradiciones presentan un cariz más soteriológico que filosófico. Y esta posible deconstrucción nos lleva directamente a la segunda diferencia con la metafísica kantiana –que distingue entre el *noúmeno* (la cosa-en-sí) y el *fenómeno* (la cosa tal y como la experimentamos)– porque, según ésta, la causalidad es una categoría aplicable

únicamente a los fenómenos. No obstante, Kant acaba infiriendo que el *nóúmeno* es la causa de las apariencias fenoménicas, una incongruencia que no puede salvar fácilmente porque, sin establecer esa relación causal, no existe razón alguna para postular la existencia de la cosa-en-sí (que, según su visión, no puede ser experimentada directamente). Esta crítica, no obstante, no puede aplicarse a las tradiciones no-duales porque, para ellas, la cosa-en-sí –o lo que, en el caso de la percepción, podríamos denominar el percepto no-dual– puede ser experimentada directamente cuando cesa la actividad conceptual del pensamiento. Además, este enfoque soslaya la necesidad de postular la existencia de una Realidad que se oculte «detrás» de las apariencias y nos presenta una visión según la cual la Realidad es la misma Apariencia, aunque, claro está, no se trata de la misma apariencia que habitualmente percibimos, es decir, la apariencia *de* algo. De este modo, la explicación no-dual invierte la visión que nos proporciona el sentido común, ya que considera que nuestra comprensión habitual –que nos lleva a diferenciar los objetos físicos de su apariencia– es la causa (como también pensaban Berkeley y Nietzsche) de que acabemos postulando una realidad metafísica «ajena» a las apariencias (algo que para Berkeley era tan evidente que le resultaba inconcebible que otros filósofos no aceptaran su crítica de ese misterioso principio llamado materia que nunca llegamos a experimentar de manera directa). Al igual que hiciera Vasubhandu mucho antes que él, Berkeley no negaba las cualidades sensoriales de la materia –como la impermeabilidad, por ejemplo– sino el sustrato independiente que supuestamente les sirve de sostén. Así pues, los sistemas no-duales nos ofrecen la posibilidad de retornar realmente a la cosa-en-sí, a los perceptos tal cual son, antes de que se vean distorsionados por la actividad conceptual del pensamiento dualista y acaben transmitiéndonos la imagen de un sujeto separado de un mundo material de objetos discretos.

Poco después de Berkeley vivió en Inglaterra un poeta y grabador –al que citaremos frecuentemente en las páginas que siguen– para el que todo esto no era mera filosofía, sino la vida misma:

Toda la creación acabará consumándose
y se nos revelará como infinita y sagrada,
mientras que ahora nos parece limitada y corrupta.
Y esto ocurrirá gracias al perfeccionamiento de los sentidos.
Pero, antes de ello, tendremos que borrar la idea
de que el hombre posee un cuerpo diferente de su alma...
Si las puertas de la percepción estuvieran purificadas,
todo se nos aparecería tal cual es, es decir, infinito.

Pues el hombre se ha cerrado en sí mismo
y sólo ve todas las cosas a través de la estrecha abertura de su caverna.

WILLIAM BLAKE⁴

La percepción en el budismo y en el vedānta advaita

Sólo después de Kant la filosofía occidental cobró conciencia del papel que desempeña la mente en el proceso de la percepción, es decir, del modo en que la mente no se limita a registrar las percepciones, sino que también las interpreta y acaba sintetizándolas para configurar el mundo fenoménico de la experiencia. El hecho de que toda percepción implique una cierta conceptualización constituye un lugar común de la filosofía contemporánea, aunque el foco de atención se ha trasladado recientemente desde las categorías kantianas hacia el lenguaje en tanto que instrumento organizador de la experiencia... un hecho del que la filosofía oriental, dicho sea de paso, ha sido consciente desde la remota época del Buda.

Comenzaremos esta sección con una breve introducción a la distinción establecida por los hindúes entre la percepción *savikalpa* (con superposición conceptual) y la percepción *nirvikalpa* (sin superposición conceptual). Luego desarrollaremos las visiones contrapuestas del budismo y del vedānta advaita a este respecto y comprobaremos que, mientras el budismo pāli insiste en la necesidad de diferenciar entre el «percepto puro» y las superposiciones emocionales e intelectuales, el budismo mahāyāna, por su parte, abunda en referencias mucho más explícitas a la percepción no-dual. En ese sentido, uno de los mensajes fundamentales de los *sūtras* del ciclo de la *prajñāpāramitā* es que la percepción —al igual que cualquier otra cosa— es *sūnya* (es decir, vacía), algo que se halla implícito en la crítica realizada por el *mādhyamika* contra todo tipo de dualidad y que adquiere carta de plena naturaleza con la formulación *yogācāra* de la no-diferencia entre sujeto y objeto. También podemos encontrar en el advaita los mismos planteamientos no-duales —con sutiles aunque significativas diferencias— porque, del mismo modo que el vedānta distingue claramente entre *Brahman* y el mundo fenoménico, también diferencia entre nuestra percepción dual y la experiencia no-dual de *Brahman*, que en modo alguno puede ser denominada percepción. A la vista de todo ello, también tendremos que sondear el alcance de esta aparente discrepancia entre el vedānta y el budismo y determinar si se trata de experiencias no-duales diferentes o simplemente de modos distintos de describir o referirse a la misma experiencia.

Con la notable excepción del ch'an o zen (una escuela mahāyāna muy influida por el budismo indio), todo lo que sigue se refiere exclusivamente a la

filosofía india. Y la razón por la cual no encontramos demasiadas referencias a este tema en el taoísmo se debe, muy probablemente, a que la filosofía china es más pragmática que la india y no se halla tan interesada en cuestiones epistemológicas. (Quizás el primer capítulo del *Tao Tê King* contenga una vaga alusión en este sentido pero, al no tratarse más que de un indicio, pospondremos la discusión acerca de ese pasaje concreto hasta el próximo capítulo.)

Uno de los principales instrumentos utilizados por la filosofía india para subrayar la extraordinaria importancia del papel que desempeña la conceptualización en el campo de la percepción reside en la diferenciación que establece entre la percepción *sa-vikalpa* y la percepción *nir-vikalpa*. Desde este punto de vista, aunque nuestra percepción habitual sea *sa-vikalpa* (es decir, «con construcción mental»), también existe la posibilidad de una percepción *nir-vikalpa* (esto es, «sin construcción mental»), ya que la filosofía india distingue nítidamente entre la sensación pura y el pensamiento que se elabora a partir de ella. La raíz de ambos términos es el vocablo sánscrito *vikalpa*, compuesto del prefijo *vi* (que significa «discriminación» o «bifurcación») y la raíz *kalpanā* (que significa «construcción mental»). Y ésta es una distinción que se halla presente en casi todos los sistemas filosóficos hindúes, excepción hecha del jainismo y las escuelas teístas del vedānta. También es cierto, por otra parte, que existen numerosas discrepancias entre todas esas escuelas acerca de la ontología y la psicología de la percepción pero, con excepción del vedānta advaita (que luego examinaremos), todas ellas coinciden en que la percepción *nirvikalpa* y la percepción *savikalpa* no son esencialmente distintas sino que, por el contrario, constituyen el estadio inicial y el estadio final de un mismo proceso. Desde la perspectiva del sistema pluralista del *nyāya* —desarrollado por Gautama—, la percepción *nirvikalpa* «se halla disociada del nombre» (*av-yapadeśya*), mientras que la percepción *savikalpa*, por el contrario, está «bien definida» (*vyavasāyātmaka*). Así pues, es la asociación con el lenguaje la que acaba «dando forma» a un tipo de «percepción pura» que anteriormente no se hallaba asociada al lenguaje. «La percepción *nirvikalpa* supone, pues, la aprehensión inmediata, la conciencia pura, la percepción sensorial directa, indiferenciada, no relacional y libre de toda discriminación, análisis o síntesis.»⁵ Podemos llegar a experimentar la sensación pura pero, en el mismo momento en que tratamos de conocerla, esa «experiencia desnuda y no verbalizada» (William James) acaba asociándose a los conceptos mentales y convirtiéndose en algo determinado (*savikalpa*).

Desde el punto de vista de los sistemas no-duales, este resumen de la posición dualista del *nyāya* suscita dos importantes cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con el papel que desempeña el lenguaje en la diferenciación en-

tre la percepción *nirvikalpa* y la *savikalpa*. ¿Acaso el hecho de nombrar e «identificar» los perceptos como pertenecientes a una determinada clase de objetos acaba cosificándolos y convirtiéndolos en objetos? ¿Y es que no ocurre, entonces, lo mismo con la sensación de identidad, que terminamos objetivando en los conceptos *yo* y *mío*? La segunda cuestión, por su parte, afirma que esta distinción entre lo indeterminado y lo determinado no sólo presenta un interés epistemológico sino que tiene evidentes implicaciones éticas. En este sentido, por ejemplo, existe una clara relación entre la percepción y el apego ya que, debido a las tendencias mentales acumuladas en el pasado, la mente está más predispuesta a comprometerse con ciertos perceptos y, de este modo, es más proclive a reestimar determinadas tendencias. Y esto parece apuntar al hecho de que la comprensión del modo en que la percepción *nirvikalpa* termina convirtiéndose en percepción *savikalpa* podría ayudarnos a superar definitivamente el problema del apego.

En la presente sección centramos nuestro interés en el budismo mahāyāna y el vedānta advaita (los dos sistemas no-duales más importantes de la India), aunque el yoga –uno de los seis sistemas ortodoxos hindúes que más se ha ocupado de sistematizar el camino que conduce a la liberación– también parece tener cosas importantes que decir. Así, en sus *Yoga Sūtra*, Patañjali expone detalladamente las diferentes fases del *samādhi* (meditación yógica) y sostiene que los cuatro estadios preliminares del *samprajñāta samādhi* tienen por objeto la «deconstrucción» de la percepción *savikalpa* y su reemplazo por la percepción *nirvikalpa*. Esto nos sugiere que, a pesar del dualismo extremo de la metafísica sāṅkhya adoptada por Patañjali, el *asamprajñāta samādhi* más profundo constituye una auténtica experiencia no-dual (en el sentido de que el meditador deja de ser consciente de toda distinción entre su propia conciencia y el objeto de meditación). Pero sigamos, por el momento, con nuestro asunto principal y dejemos para los capítulos 5 y 7 una consideración más detenida de la metafísica del sāṅkhya. Y, puesto que el vedānta fue posterior al budismo y se vio poderosamente influido por él, comenzaremos nuestra exposición con este último.

La percepción en el budismo primitivo

No resulta sorprendente descubrir, habida cuenta de que el interés del Buda era fundamentalmente soteriológico, que los *sūtras* de la tradición pāli no nos brinden una teoría unitaria sobre la percepción, aunque incluyan, no obstante, muchas consideraciones en torno a la epistemología de la percepción. Así, aunque estos textos no recurran explícitamente a los términos *nirvikalpa* y *savikalpa*, prestan suma atención a la distinción entre la percepción teñida de elaboración conceptual y la percepción ajena a todo concepto.⁶

En su libro *Buddhist Thought in India*, Edward Conze no sólo nos brinda una excelente recopilación sobre este tema, sino que también recapitula los análisis sobre la percepción realizados por el canon pāli «en tres niveles diferentes de apercepción de los estímulos, que se corresponden con tres tipos diferentes de “señales”: 1) la señal de captación, 2) la señal de reconocimiento y 3) la señal de acceso». En el primero de ellos «la atención se orienta hacia los estímulos» y se dirige hacia lo que yo he denominado «un percepto puro», un acto simultáneamente activo y pasivo puesto que, si bien uno elige enfocar la atención en una dirección determinada, no obstante, es incapaz de elegir el tipo de sensación que experimentará. En el segundo estadio tiene lugar el reconocimiento de la percepción «en tanto que signo de su pertenencia a una determinada región del universo del discurso y de las cosas que habitualmente nombramos y percibimos». Así es como el percepto visual «puro» termina convirtiéndose en una mujer, una mesa, etcétera, con todas sus connotaciones. Y son estas connotaciones las que se elaboran en el tercer estadio de la percepción, caracterizado «por el ajuste emocional y volitivo a la “señal”» que ahora despierta nuestro interés y estimula determinadas tendencias volitivas (me siento atraído por esa mujer y me pregunto qué podría hacer para tener una cita con ella).

Toda esta secuencia se desarrolla de un modo tan veloz que habitualmente somos incapaces de discernir sus diferentes fases y solemos tomar a esos tres estadios, pertenecientes a distintos procesos impersonales, como un solo evento mental: la imagen de una mujer atractiva. Es por esta razón por lo que nunca solemos ser conscientes del primer estadio de la percepción y no experimentamos la realidad tal cual es. Pero hay que decir que, según el Buda, las elaboraciones que superponemos a las percepciones sensoriales son, a la postre, perjudiciales y por ello, en el *Majjhima Nikāya*, expone varios métodos para «controlar los sentidos» que Conze resume del siguiente modo:

Se trataría de retrotraer el proceso al punto de partida, antes de que tenga lugar cualquier «superposición» distorsionadora del dato original. La formulación aparentemente simple del modo de controlar los sentidos tiene una inmensa repercusión filosófica que fue cobrando forma a lo largo de los siglos y acabó sistematizándose en el *abhidharma* y la *prajñā-pāramitā*. «No hay que aprehender las apariencias en tanto que un hombre, una mujer o una persona atractiva, etcétera –lo cual se convierte en el punto de partida de las pasiones–, sino únicamente detenerse en lo que se ve». En última instancia, esta recomendación nos permite discernir los datos sensoriales puros de las superposiciones agregadas por la memoria, el intelecto y la imaginación [...] «De lo que se trata es de aprehender tan sólo lo que se halla realmente ahí» [...] Éste es el

punto de arranque de las consideraciones que, a su debido tiempo, conducirán a la noción de «Talidad» [*Tathatā*], un término que se refiere a las cosas tal como son, sin agregarles ni sustraerles nada.⁷

El segundo y el tercer estadio de la apercepción descritos por Conze explican el modo en que los perceptos «puros» *nirvikalpa* se transforman en *savikalpa* y también subrayan que el proceso de «control sensorial» es el método que permite descomponer un evento mental aparentemente unitario en sus tres elementos compositivos y, de ese modo, retrotraer la percepción *savikalpa* a su condición *nirvikalpa*. El segundo estadio –el «reconocimiento»– se refiere, obviamente, a la aplicación del lenguaje a los datos inmediatos que nos ofrecen los sentidos. El tercer estadio –la reacción emocional y volitiva– constituye generalmente una expresión del apego (*trīṣṇa*). Convendrá ahora centrar nuestra atención en el modo en que se relacionan estas dos últimas fases.

Según el Buda, *trīṣṇa* es la causa de nuestro sufrimiento, pero el término no se refiere únicamente al deseo sensual sino al apego en general, ya sea hacia las experiencias sensoriales o hacia los eventos puramente mentales. El análisis que acabamos de presentar del proceso de la percepción sugiere que el problema fundamental suscitado por el apego es de naturaleza epistemológica, puesto que distorsiona nuestra percepción de las cosas. No obstante, este apego parece limitarse a los datos que nos brindan directamente los sentidos, según lo cual, sólo puedo «aprehender» las apariencias en el momento en que se hallen presentes. ¿De qué otro modo, si no, podría aprehender algo? Sólo si dispongo de algún modo de re-presentación, podré recordar las apariencias y referirme a «algo» que no esté presente. Cualquier lenguaje, pues, es un sistema de representación que posibilita este «apego a distancia». Pero hay que decir que el lenguaje también profundiza simultáneamente el abismo existente entre el yo y los objetos a los que nos apegamos porque, cuando vuelve a presentarse el percepto en cuestión, la representación no desaparece –aunque ahora sea innecesaria–, sino que sigue operando y superponiéndose a la apariencia. Es en ese momento cuando reconocemos la apariencia y la ubicamos en una determinada categoría. Así es, a fin de cuentas, como acabamos experimentando la apariencia *a través de* su representación, es decir, a través de una superposición. El problema es que, cuanto mejor funcione el sistema de representación, menos oportunidades tendremos de distinguir entre representación y apariencia.

Pero, aunque el análisis anterior nos brinde una perspectiva plausible de la función desempeñada por el lenguaje en el proceso de la percepción, no obstante sigue tratándose de una perspectiva un tanto ingenua e inadecuada. En realidad, el mundo que percibimos no se nos presenta dividido en «objetos»

discretos que después nos representamos, sino que, muy al contrario, es nuestro sistema de representación el que nos lleva a dividir el mundo del modo en que lo hacemos y el que determina, en suma, nuestra percepción. Ésta es la diferencia fundamental existente entre la percepción *nirvikalpa* y la percepción *savikalpa*, puesto que la determinación *savikalpa* no es un mero «agregado» superpuesto a la percepción *nirvikalpa*, sino que acaba determinando el modo en que se nos aparece el mundo. John Searle, filósofo contemporáneo del lenguaje, explica esto con suma claridad:

No estoy afirmando, en modo alguno, que el lenguaje cree la realidad sino que *aquello que se nos aparece como realidad* [...] es el resultado de las categorías —fundamentalmente lingüísticas— que imponemos sobre el mundo. Experimentamos el mundo *a través* de estas categorías lingüísticas que, por otra parte, nos ayudan a dar forma a nuestras experiencias. El mundo no se nos presenta compartimentado en objetos y experiencias, porque lo que se nos aparece como objeto es ya un producto de nuestro sistema de representación. El error consiste en creer que el lenguaje sólo se limita a asignar etiquetas que nos permiten identificar los objetos. En mi opinión, somos nosotros los que dividimos el mundo, y el lenguaje es nuestra principal herramienta para ello. En última instancia, nuestra visión de la realidad está determinada por nuestras categorías lingüísticas.⁸

Así pues, Searle, al igual que Kant, pone en tela de juicio la posibilidad de llegar a experimentar «las cosas tal como son» independientemente de las categorías lingüísticas que utilicemos para referirnos a ellas. No obstante, el enfoque lingüístico parece abrir una posibilidad que Kant no pareció advertir puesto que, si el lenguaje es una consecuencia del aprendizaje, ¿no será posible «desaprenderlo», como sugiere el programa de «control sensorial» propuesto por el Buda? Porque, en el caso de que esto fuera posible —y si Searle estuviera en lo cierto al afirmar que el lenguaje determina «aquello que se nos aparece como realidad»—, el mundo que percibiríamos entonces sería muy distinto al que habitualmente percibimos y experimentamos. Si tomamos las afirmaciones de Searle al pie de la letra, la trascendencia *nirvikalpa* del lenguaje nos lleva a la conclusión de que ya no podríamos seguir aplicando la categoría de *real* a ningún objeto particular (algo en lo que, por cierto, siempre han insistido el mahāyāna, el vedānta y el taoísmo).

El lenguaje también está relacionado con la tercera fase de la apercepción, en la que entran en juego las manifestaciones del apego. Porque, para poder desear algo, debemos poseer la capacidad de diferenciar a un objeto del resto, y para ello necesitamos de un adecuado sistema de representación. Por más

que sea posible desear un determinado sabor sin haber llegado a identificarlo, no obstante, este deseo sólo podrá ser satisfecho cuando seamos capaces de representárnoslo en tanto que «chocolate», por ejemplo. La tesis de Searle implica la imposibilidad de llegar a advertir las sutiles diferencias existentes entre los distintos tipos de chocolate, puesto que carecemos de un vocabulario adecuado para ellas, del mismo modo que estamos condicionados a percibir tan sólo un tipo de «nieve», mientras que los esquimales son capaces de identificar no menos de una docena de modalidades de nieve diferentes. En este sentido, la diversificación de las discriminaciones conceptuales incrementa nuestros deseos al tiempo que los refina. Pero ello no significa, no obstante, que el deseo dependa por completo de la complejificación conceptual. La opinión generalizada, en este sentido, en las tradiciones no-duales es la de que nuestro sistema de representación no sólo se halla supeditado al deseo sino que, de hecho, ha evolucionado a fin de ayudarnos a elaborarlo y satisfacerlo. La motivación que subyace a nuestro modo particular de «dividir» el mundo a través del lenguaje (con la consecuente transformación de los perceptos *nirvikalpa* en *savikalpa*) es, fundamentalmente, el deseo, algo que no contradice en modo alguno el análisis efectuado por Searle. Porque el caso es que nosotros no comenzamos «seleccionando» perceptualmente los objetos y asignándoles luego un nombre sino que, muy al contrario, aprendemos a percatarnos de ellos nombrándolos. Y la motivación que subyace a ese proceso de etiquetado verbal es la de ayudarnos a satisfacer nuestros deseos, algo que no contradice la visión no-dual de la percepción porque, según ésta, lo verdaderamente importante es disponer de la posibilidad de romper la asociación existente entre el percepto y el deseo.

El pasaje de Conze que hemos citado anteriormente parece implicar que el objetivo del camino propuesto por las tradiciones no-duales *consiste* en llegar a descansar en la percepción *nirvikalpa* «pura». Pero debemos señalar, no obstante, que la visión de Conze acerca del «primer estadio de la percepción» –según la cual «sólo hay que aprehender lo que realmente hay»– sigue siendo dualista. Como luego veremos, el mahāyāna considera la posibilidad de «ir más allá del acto de aprehensión» –y trascender así incluso el «yo»– en cuyo caso lo que se experimenta es la cosa-en-sí original, el percepto no-dual. La visión del *abhidharma*, por su parte, no afirma explícitamente que la cosa-en-sí sea no-dual, sino que parece estar formada por un conjunto de *dharma*s que tienen una existencia objetiva independiente. Conze no llega a discernir esta diferencia de matiz porque, al seguir a otros comentaristas, entiende que el budismo aboga por un rechazo de la experiencia sensorial. «El budismo va incluso más allá [de la condena] del deseo sensorial y considera que hasta la misma percepción es nociva.» Sin embargo, en lugar de tratar de sostener esta

tesis con un análisis exhaustivo de los *sūtras* pāli, pasa inmediatamente a relacionar esta «desconfianza hacia los objetos sensoriales» con la tradición neoplatónica europea. Y para ello cita a san Gregorio y a san Dionisio y sólo en una nota a pie de página alude de pasada al hecho de que alguien podría aducir –en contra de su propia tesis– la recomendación de Seng-ts’an (tercer patriarca de la tradición ch’an) de que «no debemos albergar ningún tipo de prejuicio contra los seis tipos de experiencia sensorial». En este sentido, su respuesta es que la advertencia de Seng-ts’an sólo se aplica a los estadios más avanzados de la práctica. «Cuando llegamos al tercero de los cinco niveles [que Conze ha distinguido anteriormente] nos adentramos en el umbral de la liberación, mientras que Seng-ts’an se está refiriendo al cuarto.»⁹ La cita en cuestión procede del texto de Seng-ts’an, *Hsin Hsin Ming* (*El despertar de la fe en la Mente*), y las líneas que nos importan son las siguientes:

Si vas tras las apariencias,
dejarás de ver la fuente primordial.

Si quieres hollar el Camino Único
no rechaces el dominio de los sentidos,
porque la verdadera iluminación
no está en desacuerdo con aceptar el mundo de los sentidos.¹⁰

Ni Seng-ts’an ni las muchas fuentes mahāyāna que podríamos aducir para refutar la tesis de Conze en torno al rechazo de la percepción sensorial, establecen distinción alguna entre tales niveles. Pero, si bien Conze hubiera tenido dificultades para justificar su opinión basándose en los textos mahāyāna, no hubiera tenido problema alguno en hacerlo sirviéndose de textos pāli (aunque ciertamente no lo hizo), como el «Sermón del Fuego» y el «Sermón de las Marcas del No-Yo». No obstante, aunque estas escrituras contienen pasajes que aconsejan abiertamente el rechazo de la experiencia sensorial, existen muchos otros textos pāli que no recomiendan tanto la negación o el rechazo como la ecuanimidad.¹¹

Es muy probable que la evidencia escritural más poderosa contra el rechazo de Conze de la experiencia sensorial nos la proporcione el *Madhupiṇḍika sutta* (*La bola de miel*), en donde se equipara la cognición del percepto «puro» con «el final de *duḥkha*» (el sufrimiento).

Así pues, Bahiya, debes adiestrarte de modo que, en lo visto, solamente haya lo visto; en lo oído, solamente lo oído; en el *muta* [las improntas sensoriales del olfato, el sabor y el tacto], solamente el *muta*, y en lo concebido,

solamente lo concebido. Así es, oh Bahiya, cómo deberás adiestrarte. De ese modo, Bahiya cuando en lo visto sólo haya lo visto, en lo oído [...] solamente lo concebido, entonces, no habrá «fuera» (*na tena*); y cuando no haya «fuera», tampoco habrá «dentro» (*na tattha*). Y, cuando no haya «dentro», tampoco habrá «más allá» ni «en medio» ni «aquí». Éste es el final de *dukkha*.¹²

Las interpretaciones tradicionales acerca de este *sūtra* son muy diversas pero, en cualquiera de los casos, parecen abogar por un retorno a la percepción *nirvikalpa* a fin de poder acabar con *dukkha*, que es la descripción del *nirvāṇa* que más frecuentemente hallamos en los textos pāli. El *sūtra* prosigue diciendo que, después de haber escuchado este consejo, Bahiya no tardó en alcanzar el *nirvāṇa*. Otros pasajes que abogan por la ecuanimidad respecto de los sentidos sugieren que el retorno al «primer estadio de la apercepción» constituye una fase inexcusable del proceso meditativo, pero este pasaje va mucho más allá hasta el punto de llegar a afirmar que basta con ello para alcanzar el *nirvāṇa*. Resulta tentador especular sobre el significado de las expresiones *na tena* y *na tattha* y asignarles una interpretación no-dual: «Si en lo visto solamente existe lo visto, oh Bahiya, entonces no establecerás inferencias sobre ello y no lo verás como un objeto».

Este tipo de pasajes arroja nueva luz sobre las reiteradas exhortaciones del Buda en contra de todo lo «compuesto» (*saṃskāra*), que podemos encontrar incluso en sus últimas palabras: «todo lo compuesto es impermanente; así pues, sed diligentes si queréis alcanzar la perfección». Tras la muerte del Buda, el *abhidharma* (*dharma* superior) desarrolló esta preferencia por lo «no-compuesto» (*asaṃskāra*) hasta elaborar una ontología que clasifica todo lo que puede ser experimentado en un número determinado de elementos irreductibles (*dhammas*) en los que puede descomponerse todo lo compuesto (los cinco *skandhas* o «agregados» compositivos del yo). Ésta sigue siendo, hasta la actualidad, la interpretación más común de los *saṃskāras*, aunque quizás el Buda sólo estuviera formulando una crítica epistemológica de la experiencia sensorial compuesta (o *savikalpa*) en favor del percepto «puro» no compuesto (o *nirvikalpa*).

La percepción en el budismo mahāyāna

Debo comenzar señalando que no existe ningún pasaje en el canon pāli que afirme de manera explícita la no-dualidad entre el sujeto perceptor y el objeto percibido, aunque he tratado de rescatar algunos fragmentos que parecen apuntar en esa dirección. Y lo que tales fragmentos parecen sugerir no es tanto (como mantenía Conze) la necesidad de «trascender» la percepción como de retornar a su estadio inicial, es decir, al percepto *nirvikalpa* antes de que sea

conceptualizado y convertido en una percepción *savikalpa*. Y, puesto que el hecho de morar en el percepto puro implica «el final de *duhkha*» y que la doctrina budista de *anātman* niega la existencia del yo, parecería, pues, que los perceptos *nirvikalpa* son no-duales en el sentido de que no existe una conciencia separada de ellos. Sin embargo, en el budismo mahāyāna encontramos afirmaciones más rotundas en aquellas expresiones paradójicas que recurren profusamente al término *sūnyatā* para sugerir –y, en algunos casos, llegar a afirmar de modo bien explícito– la naturaleza no-dual de la percepción.

Prajñāpāramitā. El término *sūnyatā* –posiblemente el más importante de la tradición mahāyāna– no resulta fácil de traducir. Se trata de una palabra que procede de la raíz sánscrita *sū*, que significa «hinchar» (tanto en el sentido de lleno [en cuyo caso se aplica al vientre de una mujer preñada, por ejemplo] como en el de vacío), y así es utilizado por el mahāyāna. Según esta última acepción, el término niega la existencia de una identidad independiente mientras que, desde la perspectiva de la primera, significa también la plenitud y posibilidades ilimitadas, ya que esta ausencia de identidad definida permite el desarrollo de la infinita diversidad de los fenómenos provisionales. Debo añadir, a este respecto, que me parece desafortunado que los eruditos budistas angloamericanos se hayan centrado exclusivamente en la segunda acepción del término «vacuidad» y, en consecuencia, me esforzaré en atenerme a la tradición.¹³

Tanto el budismo pāli como el mahāyāna han utilizado este término con acepciones diferentes. En la tradición pāli, por ejemplo, *sūnyatā* suele referirse al hecho de que el dominio del *samsāra* carece de valor y debe ser trascendido en favor del *nirvāṇa* y, en segundo lugar, a que tanto *samsāra* como *nirvāṇa* están vacíos de identidad permanente, porque todo lo compuesto es un agregado de elementos básicos o *dharmas*. En el mahāyāna, sin embargo, *sūnyatā* tiene un carácter más positivo y se refiere tanto a que la verdadera naturaleza (*tathatā*) del mundo trasciende todo predicado y descripción como que todos los elementos constitutivos o *dharmas* están vacíos de existencia independiente, porque todas las «cosas» son relativas y su existencia, por tanto, depende de la existencia de las demás. Tal vez el primer sentido asignado por el mahāyāna a *sūnyatā* resulte ya familiar al lector, puesto que es muy semejante a la definición que anteriormente dábamos de la percepción *nirvikalpa*. La segunda acepción, no obstante, va más allá de la crítica abhidhārmica a todo lo compuesto e implica, entre otras cosas, la inexistencia de un objeto independiente «más allá» de los perceptos.

Mañjuśrī: ¿Dónde se sienta la imaginación que construye algo que no existe realmente?

Vimalakīrti: En la percepción impura.

Mañjuśrī: ¿Y cuál es la raíz de la percepción impura?

Vimalakīrti: Aquello que carece de sustento.

Mañjuśrī: ¿Cuál es, entonces, el soporte de todo ello?

Vimalakīrti: Carece de todo soporte. Todos los *dharmas* se asientan en lo que carece de soporte.

La percepción impura, en sí misma, también es *sūnya*, porque carece de soporte, lo cual significa que no se refiere a ninguna otra cosa (ni a un perceptor ni a un objeto percibido). Este tipo de afirmaciones, que van mucho más allá de las implicaciones de «la restricción sensorial» por la que aboga Conze, resultan muy frecuentes, como mencionábamos anteriormente, en la literatura del ciclo de la *Prajñāpāramitā*:

Además, Subhūti, desde el mismo instante en que despierta por vez primera el espíritu de la iluminación, el *bodhisattva* debe poner en práctica la perfección de la meditación [...] Cuando ve las formas visuales con su ojo, no las aprehende en tanto que signos de una realidad, ni tampoco se interesa por los detalles accesorios, sino que tan sólo refrena su órgano visual porque, en caso contrario, podría dar pie a que la codicia, la tristeza u otros *dharmas* negativos insanos penetrasen en su corazón. Es así como mantiene su atención vigilante en la vista y en el resto de los sentidos: oído, olfato, gusto, tacto y mente.

...el *bodhisattva* permanece imperturbable, ni contento, ni frustrado, ni eufórico, ni abatido. ¿Por qué? Porque considera que todos los *dharmas* están vacíos (*sūnya*) de identidad, carecen de realidad, son incompletos y no-creados.

Este pasaje coincide plenamente con las afirmaciones del budismo pāli excepto en su última frase, cuando dice que la ecuanimidad del *bodhisattva* se origina en el hecho de que contempla todos los *dharmas* (incluyendo a las percepciones) como *sūnya*, es decir, como carentes de toda realidad independiente y que no se refieren a ninguna otra cosa más allá de sí mismos. Esto es lo que se denomina la experiencia de *tathatā* o «talidad» de las cosas.

El Despierto:... La *prajñāpāramitā* no puede ser expuesta, aprendida, discernida, considerada, afirmada o conceptualizada por medio de los *skandhas*, los elementos o los sentidos. Y esto se debe al hecho de que todos los *dharmas* están aislados, absolutamente aislados. Ni tampoco es posible comprender la *prajñāpāramitā* de otro modo que no sea a través de los *skandhas*, los elementos y los campos sensoriales, porque los mismos *skandhas*, elementos y campos sensoriales son *sūnya* y, en consecuencia, están aislados, absolutamente

aislados. La *prajñāpāramitā*, los *skandhas*, los elementos y los campos sensoriales no son diferentes y no se hallan separados y, como resultado de su vacuidad, aislamiento y quietud, no pueden ser aprehendidos. Y esta falta de aprehensión de los *dharmas* es lo que se denomina *prajñāpāramitā*. Así pues, sólo puede hablarse de *prajñāpāramitā* cuando no hay percepción, denominación, conceptualización ni expresión convencional.¹⁴

Es precisamente el hecho de que los *dharmas* estén vacíos lo que impide que puedan ser aprehendidos, una afirmación que parece apuntar más allá de la mera negación del sujeto perceptor y del objeto percibido y refutar el mismo acto de la percepción. Esta perspectiva –que puede parecer un tanto extraña– se encuentra también en Nāgārjuna, quien basa su negación en la inexistencia del sujeto perceptor y del objeto percibido. En su opinión, la relatividad del perceptor, lo percibido y el acto de la percepción implica la irrealdad de estos tres factores, esto es, su falta de existencia independiente. Pero ello, no obstante, no justifica en modo alguno la idea de que debemos «trascender» la percepción en beneficio de algún otro tipo de aprehensión. Lo único que hace Nāgārjuna es refutar nuestra concepción habitual de la percepción en tanto que acto dual en el que se relacionan dos entidades supuestamente independientes, lo cual nos hace preguntarnos si es adecuado seguir llamando percepción a lo que hemos denominado «percepción no-dual». Porque tal vez, dado que la percepción pura *nirvikalpa* no proporciona ningún tipo de conocimiento a alguien acerca de algo (y no puede hacerlo puesto que cualquier tipo de inferencia cae dentro del rango de la percepción *savikalpa*), el término percepción resulta inadecuado en este contexto y debería reservarse únicamente para los perceptos *savikalpa* determinados conceptualmente. Esto último podría explicar por qué ciertos textos (como el que acabamos de citar, por ejemplo) niegan la existencia de la percepción, mientras que otros, por su parte, afirman la percepción no-dual y aun otros alientan la paradójica prescripción de una percepción sin percepción, aunque todos ellos, en última instancia, sean intentos diferentes de referirse a la misma experiencia sensorial. (Volveremos sobre este punto al final del presente capítulo.)

La comprensión que nos proporciona la percepción no implica ningún conocimiento acerca de la realidad (de la cosa percibida). Aquello que se percibe sin percepción es el *nirvāṇa*, también conocido como la liberación completa.

*Śūraṅgama Sūtra*¹⁵

Mādhyamika. El principio central del budismo *mādhyamika*, la completa identidad entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*, es difícil de comprender de ningún otro

modo que no sea postulando la existencia de dos diferentes tipos de percepción, una dual y otra no-dual. La percepción dual del mundo de los objetos discretos (entre los que se halla el *yo*) que se crean y destruyen es lo que se denomina *samsāra*. En una estrofa del capítulo del *Mūlamadhyamikakārikā* que versa sobre el *nirvāṇa*, Nāgārjuna se refiere del siguiente modo a la cesación de esta modalidad de percepción del mundo: «la serenidad última consiste en llegar al final de cualquier aprehensión de las cosas (*sarvopalambhopaśama*), en el reposo de todas las cosas nombradas (*prapañcopaśama*)». Y, en una nota a pie de página que podemos encontrar en la traducción de Sprung, éste explica que el término *sarvopalambhopaśama* «no se refiere únicamente al hecho de que nuestro modo de *concebir* las cosas cambia con el *nirvāṇa* sino también al hecho de que nuestra *percepción* —o nuestra aprehensión— habitual de las cosas deja de funcionar».¹⁶

Esta célebre estrofa —en la que Nāgārjuna trata de «describir» el *nirvāṇa* — insiste en la importancia de poner fin a *prapañca* (en pāli, *papañca*), un término sánscrito de significado un tanto confuso que, no obstante, resulta central para el budismo y el vedānta. En el caso del budismo, el término *prapañca* se refiere a la «interface» difusa que separa la percepción del pensamiento. En el canon pāli, por ejemplo, el término aparece en diversas ocasiones para referirse a lo que sucede en las fases posteriores de la cognición sensorial, con la salvedad de que se trata de una enseñanza destinada a las personas que no se hallan en el estado de *prapañca* y moran en *nispapañca*. Por su parte, el *sūtra Lankāvatāra* —perteneciente al ciclo del mahāyāna— afirma que los budas «están más allá de *vikalpa* y de *prapañca*». Etimológicamente hablando, este término se halla formado por las sílabas *pra* y *pañc*, que significa «propagar» en el sentido de expansión y multiplicación. El erudito theravadín Nānananda, en un libro sobre este particular, define el significado de *prapañca* como «la tendencia a la proliferación en el mundo de los conceptos»,¹⁷ algo que, en nuestra opinión, suena mucho mejor que las interpretaciones de orden moral que suelen brindarnos los comentarios pāli tradicionales.¹⁸ Pero hay que decir, no obstante, que esta definición suscita dos dificultades adicionales, puesto que no se halla directamente relacionada con la percepción y resulta difícil de discernir de *vikalpa*. La tradición exegética del mādhyamika, tanto china como tibetana, concibe la relación que existe entre *vikalpa* y *prapañca* como la que hay entre el acto mental de la conceptualización —entendido subjetivamente— y su contrapartida objetiva cosificada. Es por ello por lo que, por el momento, podríamos definir a *prapañca* dentro del ámbito de la percepción en tanto que «diferenciación de la experiencia *nirvikalpa* no-dual en la multitud de objetos discretos que componen el mundo fenoménico mediante la elaboración mental *savikalpa*». Esto explicaría la importancia del compuesto *prapañca-nāmarūpa*, entendiendo a éste (nombre y

forma) como la inseparable (según el Buda) relación existente entre los nombres y las formas,¹⁹ es decir, el proceso de cosificación que tiene lugar cuando nombramos los objetos. En el primer capítulo del *Tao Tê King* y en el concepto de *adhyaśa* (superposición), de Śaṅkara, nos encontraremos nuevamente, de una u otra forma, con esta visión de *nāmarūpa*.

Resulta significativo que las referencias vedánticas más antiguas a *prapañca* y a *prapañcopaśama* sean coherentes con la explicación anterior. Ninguno de ambos términos aparece en las primeras *Upaniṣads*, como la *Bṛihadāranyaka* y la *Chāndogya*, que suelen ser considerados textos prebudistas. En este sentido, las dos referencias más importantes aparecen en la *Śvetāśvatara* y en la *Māṇḍūkya*. Así, en VI, 6, el primer texto citado utiliza *prapañca* en un sentido ontológico para referirse al universo, entendido como el mundo fenoménico de la multiplicidad que emana de un Dios Creador, mientras que el verso séptimo de la *Māṇḍūkya* califica a *turiya* (el cuarto y más elevado estado de la experiencia, que es «todo paz, todo gozo y no-dual») como *prapañcopaśama*. «Éste es el *ātman* que debemos realizar.»

La extraordinaria importancia de *prapañcopaśama* en el budismo mahāyāna queda patente en el hecho de que no sólo emplea este término para referirse al *nirvāṇa* sino que suele ser la formulación preferida para describir el Camino Medio del *mādhyamika*. En su comentario a propósito del *Mūlamadhyamikakārikā*, Candrakīrti insiste en que el *nirvāṇa* constituye la cesación de las percepciones en tanto que signos de cosas nombradas, es decir, que las percepciones nirvánicas no se refieren a ningún objeto hipostatizado que se halle «detrás» de los perceptos. «[Cuando el sabio es] sanado con el bálsamo de la visión directa e irrefutable de que tales cosas carecen de substancia, comprende directamente que la verdadera naturaleza de las cosas no puede, en modo alguno, ser vista»,²⁰ una afirmación que, considerada desde la perspectiva de la negación global que el budismo hace del yo, equivale a afirmar que la percepción nirvánica es no-dual.

Así pues, no sería adecuado decir que el *nirvāṇa* puede ser encontrado «dentro» del *saṃsāra*, porque esta metáfora espacial todavía sería dualista. Lo único que podemos afirmar, por el contrario, es que el *nirvāṇa* es la «auténtica naturaleza» no-dual del *saṃsāra*. Éste es un punto que T. R.V. Murti expresa muy claramente en la siguiente cita:

La trascendencia del Absoluto no significa que exista una realidad ajena al mundo de los fenómenos. No existen dos realidades diferentes, sino que el Absoluto es *la realidad* de las apariencias; su auténtica naturaleza [...] El Absoluto es lo único real y no se halla separado de los fenómenos. Por tanto, la diferencia existente entre ambos no es, pues, ontológica, sino epistemológica.²¹

Así pues, la expresión «la realidad de las apariencias» no significa que exista una realidad *detrás* de las apariencias sino que, cuando dejamos utilizar las apariencias como base para la construcción mental de *vikalpa* y de la objetivación de *prapañca*, la apariencia deviene la realidad misma. Pero debemos ser sumamente cuidadosos a la hora de abordar la distinción existente entre lo epistemológico y lo real porque, en los sistemas no-duales que estamos considerando, no resulta posible distinguir fácilmente entre lo uno y lo otro, y los cambios epistemológicos de nuestra experiencia conllevan también cambios ontológicos al revelarnos que las cosas son (y quizás siempre han sido) muy distintas de lo que creíamos que eran. En otra conocida estrofa acerca de la auténtica naturaleza de la realidad, el mismo Nāgārjuna utiliza indistintamente los términos *prapañca* y *nirvikalpa*: «[Los sabios dicen que la realidad de las cosas es] es absolutamente simple, serena, no manifestada, innombrable (*prapañcairaprapañcitam*) y más allá de toda elaboración mental (*nirvikalpa*)». ²²

Yogācāra. No es posible, a pesar de todo lo dicho anteriormente, encontrar en el *mādhyaṃika* una declaración explícita de que el *nirvāṇa* sea equiparable a la cognición no-dual. Y ello se debe, muy posiblemente, a su negativa a definir la naturaleza de la realidad que, dicho sea de paso, sólo puede llegar a experimentarse cuando cesa todo dualismo (incluyendo también obviamente el dualismo existente entre la dualidad y la no-dualidad). El *mādhyaṃika* se limita a hacer una crítica de toda dualidad (causa y efecto, perceptor y percibido, *saṃsāra* y *nirvāṇa*, etcétera). En el contexto del presente capítulo, pues, podríamos decir que el *mādhyaṃika* es sumamente consciente de la paradoja de que cualquier afirmación acerca de la no-dualidad equivaldría a un intento *savikalpa* de describir el percepto *nirvikalpa*. Por tanto, no resulta sorprendente que este planteamiento tan «negativo» se viera sucedido en el tiempo por las tentativas *yogācāra* y *vijñānavāda* de caracterizar el *nirvāṇa* de un modo más positivo que no fuera simplemente «la cesación de *prapañca*». Resulta muy significativo, en este sentido, que la esencia del *yogācāra* se asiente en la no-dualidad cognitiva entre sujeto y objeto. En el capítulo 1 citábamos algunos pasajes de Vasubandhu que niegan la dualidad entre el perceptor y lo percibido. Veamos ahora una cita más amplia a este respecto:

Hasta que la conciencia no more exclusivamente en la re-presentación, hasta que no deje de lado la tendencia al doble apego [del perceptor y lo percibido] y siga ubicándose ante ella tomándola como base y diga «Esto es tan sólo una re-presentación», no morará exclusivamente en ella.

Cuando la cognición deja de aprehender un objeto permanece firmemente establecida en Sólo-conciencia porque, donde no hay nada a lo que apegarse,

deja de existir el apego. Es así como surge un tipo de cognición ecuánime, carente de objeto, indiscriminada y supramundana. Entonces se trasciende la tendencia a considerar que sujeto y objeto son entidades separadas dotadas de realidad propia y el pensamiento se establece simplemente en su auténtica naturaleza.²³

La exposición más minuciosa y prolija de la percepción puede encontrarse en los tratados lógicos del sistema yogācāra-sautrāntika como, por ejemplo, los de Dignāga y Dharmakīrti, que comienzan analizando el proceso de percepción en dos fases: «la primera sensación indefinida (*nirvikalpa*) y la subsiguiente imagen o ideación definida (*savikalpa*) [...] a las que sigue la acción intencional». Según estos autores, el problema sólo aparece cuando confundimos ambos momentos y la elaboración conceptual acaba convirtiendo a la sensación pura –esencialmente independiente de todo vínculo con el lenguaje– en un objeto dotado de un nombre. En tal caso, cuando creemos estar percibiendo un objeto, lo único que hacemos, en realidad, es «supeditar, por así decirlo, nuestra facultad perceptiva a la imaginación», perdiendo de vista el hecho de que el objeto –que se supone que percibimos directamente– no es sino una construcción conceptual.²⁴ En opinión de Stcherbatsky, la distinción entre ambas fases constituye «una de las piedras angulares sobre la que se asienta el sistema de Dignāga, es decir, que todo aquello que podemos conocer a través de los sentidos nunca puede ser aprehendido mediante la inferencia y lo que es conocido por inferencia nunca puede ser conocido por medio de los sentidos». Así pues, Dignāga y sus seguidores aceptan únicamente estos dos *pramāṇas* (modalidades de conocimiento), es decir, la sensación, que conoce directamente la realidad última, y la inferencia (cualquier tipo de concepto) que conoce indirectamente la realidad empírica o condicionada. Desde esta perspectiva, el sendero que conduce a la liberación se centra en el regreso a la pura cosa-en-sí, independientemente de todas sus relaciones y cualidades, el regreso a «una percepción sensorial expurgada de todos sus agregados mnémicos».²⁵

Esa postura difiere de la sostenida por el budismo pāli cuando afirma explícitamente que la percepción sensorial *nirvikalpa* es el objetivo no-dual de la práctica espiritual. Stcherbatsky concluye del siguiente modo su traducción del «Breve tratado de lógica» de Dharmakīrti:

Esta discusión aspira a demostrar que la autoconciencia no es un atributo del alma sino que es inmanente a toda percepción [...]; que nuestras imágenes no dependen del mundo externo sino que, por el contrario, son nuestras imágenes las que construyen el mundo externo; que no existe tal cosa como un

«acto intelectual de aprehensión» del objeto, por más que le imputemos dos facetas diferentes, la «aprehensora» (*grāhaka-akara*) y la «aprehendida» (*grāhya*).

En este sentido, el aspecto aprehensor se refiere a nuestra sensación de identidad, mientras que el aspecto aprehendido, por su parte, se refiere a la noción de un objeto independiente. Pero ¿de qué modo tiene lugar esta diferenciación?

Desde la perspectiva del *Tathatā*, ¡no existe la menor diferencia entre ambos! No obstante, nos hallamos a merced de *avidyā* y sólo podemos conocer su apariencia indirecta después de la diferenciación entre sujeto y objeto. Desde un punto de vista empírico, pues, podemos formular la existencia de una distinción entre la cognición y su objeto, pero no es posible hacer lo mismo desde la perspectiva de la Realidad Absoluta (*yathātathatam*).

JINENDRABUDDHI²⁶

Así pues, desde la perspectiva más elevada, jamás ha existido la menor diferencia y ésa es, precisamente, la razón por la cual la percepción sensorial ha sido siempre no-dual. Y no estoy ahora afirmando ningún dogma de fe, puesto que cualquiera puede corroborar la afirmación de que la Realidad se halla compuesta de momentos discretos de sensación pura. En este sentido, Dharmakīrti y Kamalaśīla nos invitan a verificar por nosotros mismos la realidad de este aserto tratando de percibir el color de una tela sin pensar en ninguna otra cosa y reduciendo así la conciencia a un estado de inmovilidad. Este sencillo experimento pondrá fácilmente de relieve la condición de la sensación pura, aunque sólo podamos comprenderlo más tarde, cuando reflexionemos acerca de lo que hayamos experimentado.²⁷

Ch'an (Zen). Hasta el momento, en este capítulo sólo hemos hablado de la filosofía hindú, pero ahora veremos que la perspectiva del budismo ch'an —una síntesis entre el *mādhyamika* y el *yogācāra* indios y el taoísmo originario de China— coincide punto por punto con todo lo expuesto hasta aquí. Ya hemos mencionado unos versículos procedentes del *Hsin Hsin Ming*, de Seng-ts'an (tercer patriarca chino del budismo ch'an) a propósito de la cita de Conze en torno a las «tres fases de la percepción» según el budismo primitivo. También hemos citado a Huang Po en el capítulo 1: «Eso (la Mente Única) es, en definitiva, aquello que ya se encuentra ahí antes de que empecéis a pensar sobre ello y caigáis en el error». Por su parte, Fa-yen Wen-i, otro importante maestro ch'an, realizaba una afirmación similar: «la Realidad se halla ante vuestras mismas narices y, sin embargo, os aprestáis a tratar de comprenderla

y asirla en el dominio de los nombres y las formas».²⁸ Y, en los sermones recopilados bajo el título *La crónica de Chun Chou*, Huang Po se extiende sobre este mismo particular:

Si vosotros, estudiantes de la Vía, tratáis de trascender la visión, la audición, la sensación y la conciencia alejándoos de las percepciones, os apartaréis de la Mente y no encontraréis puerta alguna por donde acceder a ella. Lo único que debéis comprender es que, si bien la Mente se expresa a través de las percepciones, no forma parte ni tampoco está separada de ellas. No debéis *reflexionar* en torno a las percepciones; no tenéis que empañarlas con ningún tipo de elaboración conceptual; no busquéis la Mente Única separada de las percepciones ni las rechazéis en un intento de seguir el Dharma. No os aferréis a ellas, no las abandonéis ni tampoco las dividáis. Porque, miremos donde miremos, tanto por encima, como por debajo y alrededor, todo existe de una manera espontánea y no hay lugar alguno que se halle al margen de la Mente búdica.²⁹

Resulta sorprendente la gran similitud existente entre el pasaje anterior y las recomendaciones dadas por el Buda a Bahiya, en el sentido de no rechazar las percepciones pero tampoco inferir, en base a ellas, la existencia de ningún «dentro» o «fuera». No obstante, si bien esta afirmación de Huang Po no llega a negar explícitamente la dualidad, en otro texto sí que niega toda realidad objetiva a los objetos sensoriales:

Cuando comprendáis que los dieciocho reinos [los seis órganos, los seis objetos y los seis campos sensoriales] carecen de existencia objetiva, armonizaréis los seis «elementos» en una sola esencia espiritual, la Mente única.

[La Mente Única] no es ni subjetiva ni objetiva, no posee ubicación ni forma concreta y tampoco se halla sujeta a la extinción.

Si la persona corriente que está a punto de morir pudiera percibir la vacuidad de los cinco elementos de la conciencia [...] y *la mente y los objetos que le rodean como una misma cosa*, en ese mismo momento alcanzaría súbitamente la iluminación.³⁰

Podrían aducirse muchos pasajes similares procedentes de maestros chinos y japoneses, pero me limitaré a exponer aquí las célebres «diez estampas del pastoreo espiritual del buey» de Kuo-an Shih-yuan, maestro chino del siglo XII que, sirviéndose de la metáfora de la búsqueda de un buey, ilustra a la perfección los diferentes pasos que conducen a la iluminación y sostiene explícita-

mente que lo que se está buscando se encuentra ya en la misma percepción. El tercer estadio –conocido como «primer atisbo del buey»– constituye el primer «sabor» de la iluminación y el comentario de Kuo-an a propósito de esta imagen brinda algunos consejos acerca de cómo puede ser alcanzado.

Si escuchas atentamente los sonidos cotidianos, llegarás a la realización y, en ese mismo instante, contemplarás la Fuente. Cuando la visión interior se halla adecuadamente concentrada uno llega a comprender que los seis sentidos no son diferentes de la verdadera Fuente [...] y, miremos donde miremos, no vemos otra cosa.³¹

Y, puesto que la percepción no-dual *es* el buey, éste nunca estuvo perdido ya que, como reza el poema adjunto a la estampa: «el buey siempre ha estado aquí ¿dónde si no podría ocultarse?». La novena estampa, titulada «retorno a la fuente», representa el grado más elevado de la iluminación, en donde uno se da cuenta de la paradójica situación de que jamás la había abandonado. Esta estampa contiene la imagen de una rama en flor. «Observa el ajetreo de la vida cotidiana mientras permanece en un estado inmutable de ecuanimidad y serenidad. Este [crecer] y [menguar] no es un fantasma ni una ilusión» sino que constituye la manifestación misma de la Fuente vacía.³² Porque, como señala reiteradamente la *prajñāpāramitā*, la forma no es distinta de la vacuidad y la vacuidad tampoco es distinta de la forma. Sin embargo, el poema que acompaña a esta estampa no parece demasiado coherente con una interpretación no-dualista:

Es como si ahora estuviese ciego y sordo,
se sienta en su choza y no se preocupa de las cosas externas.
Los ríos serpentean por sí mismos y las flores rojas crecen de manera natural.

La frase «como si ahora estuviese sordo y ciego» es un tópico de la literatura ch'an que si bien, en ocasiones, se refiere al hombre que carece de la verdadera visión espiritual, también suele aplicarse a aquéllos otros cuya visión y audición ha trascendido toda dualidad, a aquéllos de los que también se dice su visión es no-visión y su audición es no-audición. Ésta es la razón por la cual el maestro ch'an Hsiang-yen pudo alcanzar la iluminación al escuchar el ruido de una piedra golpeando una caña de bambú, es decir, cuando oyó el sonido *nir-vikalpa* no-dual despojado de *todo* pensamiento. Así pues, sólo es posible que los arroyos serpenteen por sí solos y las flores rojas crezcan de manera natural cuando depuramos las percepciones *sūnya* de toda elaboración conceptual.

Para concluir esta sección acerca de la percepción en el budismo quisiera

ahora llamar la atención del lector sobre el desarrollo histórico de esta noción. Aunque los *sūtras* de la tradición pāli ya distinguían entre el «percepto puro» y las superposiciones intelectuales y emocionales, la afirmación de que la no-dualidad de la percepción resulta mucho más patente en el mahāyāna, donde comienza asumiendo un carácter negativo con la crítica mādhyamika a la relatividad de toda dualidad (de ahí que también sea considerada *śūnya*) y luego adquiere un sentido positivo con la afirmación yogācāra de la no-diferenciación entre sujeto y objeto. Con el ch'an, este posicionamiento filosófico adquiere una dimensión más práctica y lo mismo ocurre con las prácticas tántricas del budismo tibetano, que comparten el mismo fundamento filosófico que el mādhyamika y el yogācāra. (Digamos, en este sentido, que no es casual que la visualización de una deidad constituya el primer paso para llegar a convertirse en ella, pero dejaremos para el capítulo 6 la investigación del modo como la meditación puede propiciar este tipo de experiencia.)

La percepción en el vedānta advaita

Como si se hiciera eco de la afirmación de Huang Po de que la Mente Única es lo que se halla ante nuestras mismas narices cuando no razonamos en torno a ella, Śaṅkara dice que, aunque el ignorante sea incapaz de reconocerlo, nuestra percepción del universo constituye la continua percepción del *Brahman* (*Vivekacūḍāmaṇi*, v. 521, citado al comienzo del presente capítulo). Y es muy posible que ésta no sea una mera coincidencia, puesto que es públicamente sabido que Śaṅkara y Gauḍapāda recibieron influencias del budismo mahāyāna hasta el punto de ser acusados de «criptobudistas». Pero mucho más importante es, si cabe, que el vedānta tomara prestada del budismo la noción de *prapañcopaśama* para poder llegar a la conclusión de que la cosa-en-sí, a la que se accede durante la experiencia no-dual, es *Brahman*.³³

Aunque es muy probable que Śaṅkara tuviera muchas cosas que decir en torno a los *pramāṇas* (las modalidades del conocimiento) no desarrolló —como tampoco lo hizo el Buda— teoría alguna sobre la percepción. El advaita sostiene diferentes opiniones en torno al modo en que el objeto se manifiesta ante el sujeto. Quizás la mejor exposición tradicional a este respecto —una exposición ciertamente simplista e insatisfactoria— sea la que nos brinde el *Vedānta-paribhāṣa*, de Dharmarāja Adhvarīndra, que presenta la teoría del *abhedabhīvyakti*, según la cual la manifestación del «objeto» no es diferente (*abhedā*) de la conciencia que subyace al sujeto. D. M. Datta resume este punto de vista del siguiente modo:

Los seguidores del advaita consideran que la inmediatez es la cualidad fundamental de la Conciencia Absoluta en la que el conocedor, el acto de conocer

y el objeto conocido son diferenciaciones aparentes debidas a la ignorancia. Desde esta perspectiva, pues, la inmediatez no es un producto generado por el proceso de conocimiento. El conocimiento que tiene el yo de un objeto externo puede describirse empíricamente como una función de la mente –el órgano interno– y del sentido implicado. A la luz de lo anterior, los seguidores del advaita afirman que, en cada percepción, la mente fluye hacia el objeto a través del órgano sensorial y asume su forma, lo cual permite la identificación de la mente y el objeto. Pero este proceso no genera la conciencia de inmediatez, sino que sólo desarticula la barrera imaginaria existente entre el conocedor (que no es sino la conciencia fundamental cuando se halla limitada por el órgano interno) y el objeto (que es esa misma conciencia, limitada, en este caso, por la forma objetiva), gracias a una especie de identidad establecida entre los dos polos diferenciados limitadores.

Para el advaita, pues, toda percepción sensorial supone, en realidad, la restauración de la identidad básica existente entre el conocedor y lo conocido, permitiendo así que la realidad suprema –la conciencia– se revele a sí misma de modo inmediato.³⁴

Esta visión platónica –según la cual «la mente fluye hacia el objeto a través de los sentidos»– contrasta poderosamente con la visión dualista moderna que sostiene que los datos sensoriales son procesados y percibidos por el cerebro. La explicación, pues, de Datta parece apoyar la idea de que la percepción es originalmente no-dual, aunque antes deberemos hacer frente a dos posibles objeciones.

En primer lugar, la explicación parece un tanto incongruente porque si bien, por una parte, afirma que la identidad básica se ve restaurada cuando la mente fluye hacia el exterior a través de los sentidos, también implica, por la otra, que ese acto no genera inmediatez, sino que sólo contribuye a desarticular una barrera imaginaria. Así pues, sólo parecen existir dos posibles opciones: que la conciencia básica no-dual se halle limitada por la mente y por las formas objetivas (en cuyo caso existiría una barrera real que habría que dismantelar) o que no se halle limitada (en cuyo caso la supuesta barrera sería puramente imaginaria y sólo habría que eliminar el «velo de la ignorancia»), una posición equiparable a lo que hemos denominado construcción mental *savikalpa*. Sin embargo, según el advaita, esta inconsistencia es sólo aparente y se debe a la confusión entre las dos perspectivas o niveles de verdad que propone: el nivel empírico (*vyāvahārika*) y el nivel trascendental (*paramārthika*). En este sentido, sólo desde el nivel empírico o relativo es posible afirmar que la conciencia pueda hallarse limitada o ser liberada porque, desde la perspectiva absoluta o trascendental, nunca ha existido barrera ni limitación alguna.

Los advaitines insisten en la necesidad de distinguir entre ambos niveles de verdad, una distinción que refleja (y ciertamente remeda) la teoría de la doble verdad –*saṃvṛitajñāna* y *paramārthajñāna*– del budismo mahāyāna. Pero el hecho de tratar de resolver el problema recurriendo a la teoría de la doble verdad simplemente traslada el problema a otro contexto porque ¿cuál sería entonces la relación existente entre ambos niveles? Y, en el caso de que existiera una separación insalvable entre ambas –una escisión tan radical que, como luego veremos, impide toda posible relación–, nos veríamos obligados a formular una segunda objeción.

Según el advaita, no sería correcto afirmar que la percepción es o puede ser no-dual porque, *por definición*, la naturaleza de la percepción (*pratyakṣa*) es solamente *vyāvahārika* (es decir, empírica). El advaitin no considera a *nirvikalpa* y *savikalpa* como dos tipos diferentes de percepción sino que reserva el término *pratyakṣa* para el segundo tipo de percepción, de lo cual se deduce que –desde esta perspectiva– la percepción siempre es dual. Así, en respuesta al «idealismo» del yogācāra –que, como ya hemos visto, niega toda diferenciación entre el objeto y el acto de cognición–, Śaṅkara se inclina, por el contrario, hacia una epistemología más realista, en la que el objeto es independiente de la conciencia que tenemos de él. Los objetos sólo dependen de la conciencia para poder ser revelados, pero no son producto de ella. El conocimiento, pues, no es más que el elemento que nos revela la experiencia, pero nuestra unidad con ese proceso hace imposible determinar objetivamente la «esencia» de esta revelación. Al igual que ocurre con cualquier otro tipo de cognición, la cognición sensorial se debe a los *vr̥ttis*, a las modificaciones de *buddhi* (el «órgano interno» que constituye la mente tal y como generalmente la concebimos), es decir, a los condicionamientos que, en última instancia, nos impiden conocer a *Brahman* –la-cosa-en-sí– lo único real (*paramārthika*). De este modo es como, dando aparentemente la vuelta a la visión del yogācāra, Śaṅkara argumenta que todo lo que puede ser conocido es una mera apariencia irreal. El mundo empírico de las apariencias sólo es real en la medida en que también es *Brahman* y en que su fundamento es *Brahman*.³⁵

Lo que sigue resultará más familiar. El ideal del conocimiento puro consiste en llegar a conocer la cosa tal cual es –despojada de la apariencia de la representación subjetiva– y esto es algo que sólo puede ocurrir cuando se alcanza el conocimiento de *Brahman*, en donde desaparece toda diferencia entre el conocedor y lo conocido. La conciencia *nirvikalpa* (un término cuyo correlato vedántico es el de *aparokṣānubhūti*) no es la intuición de *Brahman* sino el mismo *Brahman*. Es entonces cuando se comprende en profundidad la ilusoriedad de toda diferencia entre el conocedor, el conocimiento y lo conocido pero, entretanto, debemos respetar la separación empírica existente entre

ellos (algo que el sistema adváitico expresa, en ocasiones, diciendo que, aunque sólo *Brahman* es real, el mundo empírico también existe).

Así pues, el advaita parece marcar más que el mahāyāna la separación entre la percepción sensorial ordinaria y la experiencia no-dual. Pero ¿hasta qué punto es significativa esta diferencia? ¿Se trata tan sólo de una cuestión de énfasis lingüístico en torno al uso del término *pratyakṣa*? Hay que decir que la crítica de Śaṅkara no acierta a comprender la verdadera naturaleza de los argumentos presentados por el yogācāra. Ya hemos señalado que, al igual que el advaita, el mahāyāna acepta la diferenciación entre el plano trascendental y el plano empírico (aunque tal vez fuera más adecuado formularlo al revés, puesto que aquél es posterior a éste), una visión compartida ciertamente importante porque parece apoyar la tesis de que ambas doctrinas de la «doble verdad» se basan en la misma experiencia no-dual y que sólo difieren en su concepción del nivel empírico de la «verdad relativa».

Tanto el mādhyamika como el yogācāra se aprestan a demostrar la naturaleza contradictoria del mundo fenoménico ordinario (incluyendo a los *pramāṇas*) en tanto que modo de refutar la experiencia dualista y preparar así el camino hacia la experiencia no-dual. A diferencia de algunos representantes tardíos del advaita (como Śrīharṣa, por ejemplo, cuya dialéctica se halla profundamente influida por el mādhyamika), Śaṅkara no parece estar tan interesado en refutar la naturaleza empírica de los *pramāṇas* como en afirmar que carecen de toda utilidad en la esfera del conocimiento último, ya que su validez en tanto que modalidades de conocimiento desaparece en el mismo momento en que se realiza a *Brahman*.³⁶ Sin embargo, Śaṅkara deduce la existencia del *Brahman* basándose en la autoridad del *śruti* (las escrituras védicas), mientras que los filósofos budistas —que no aceptan tal autoridad— se ven obligados a analizar la relación existente entre los dos niveles de la verdad, refutando lógicamente el nivel relativo en favor de la experiencia del nivel absoluto.

Y esto significa que las discrepancias epistemológicas existentes entre ambos sistemas son más aparentes que reales. Así, la defensa que hace Śaṅkara de la epistemología realista no refuta —como él suponía— el «mentalismo» del yogācāra porque, de hecho, lo que critica no es tanto la visión budista del nivel relativo empírico como la argumentación que utiliza el budismo para moverse desde el nivel empírico hasta el trascendental. Pero lo que realmente nos interesa es la coincidencia entre ambos sistemas en torno al hecho de que nuestra experiencia empírica habitual pertenece al nivel dual de la verdad relativa, mientras que la experiencia trascendental se encuadra en el nivel no-dual. Y lo mismo podríamos decir, en este sentido, con respecto a la posición adváitica de que el mundo fenoménico es real —mientras que el mādhyamika sostiene que está «vacío»— porque el advaita hace también algo parecido (aun-

que por diferente vía) al afirmar que sólo *Brahman* es real. En este sentido, las diferencias más acusadas entre ambos sistemas se encuentran en el hecho de que, según el advaita, casi no existe relación alguna entre la verdad relativa y la verdad absoluta, mientras que el mahāyāna –y también el presente libro– se centra fundamentalmente en comprender la relación existente entre ambos niveles de verdad.

Existen, no obstante, algunos elementos del vedānta advaita que revelan una profunda afinidad con el mahāyāna. Y, aunque, en capítulos posteriores, nos detendremos a considerar más detenidamente la relación existente entre *sūnyatā* y *Brahman*, veamos ahora algunas de estas coincidencias.

El velo de la ignorancia. La tesis del pasaje de Datta anteriormente citado sugiere que la realización de la conciencia no-dual sólo exige erradicar «el velo de la ignorancia» (*ajñāna*), un velo que, como afirman el sāṅkhya y el yoga, sólo puede ser descorrido por *buddhi* mediante un tipo de pensamiento (*Brahmātmakāravṛitti*) que comprende la identidad entre *Brahman* y el yo. Y lo que distingue a ese *vṛitti* de otros *vṛittis* limitadores es que éste termina consumiéndose, por así decirlo, a sí mismo. «Es el *buddhi* –y no el Yo (que es inmutable)– quien llega a conocer que “yo soy *Brahman*”» (Śaṅkara). Pero ese conocimiento no es todavía la experiencia plena no-dual.

Brahman –que resplandece por sí solo– no necesita nada para manifestarse. El pensamiento que es idéntico a *Brahman* permite eliminar el velo de *ajñāna* sin objetivarlo, porque no hay modo alguno de convertir a *Brahman* en un objeto de conocimiento.

... en el mismo instante en que se revela el *Brahman* autorresplandeciente y se experimenta directamente que «Yo soy *Brahman*», se comprende la indivisibilidad del Yo y se actualiza la Conciencia Pura del *nīrvikalpa samādhi*, la iluminación (*prajñā*) o el conocimiento inmediato (*aparokṣānubhūti*) que está más allá de toda distinción entre el conocedor y lo conocido, entre el yo y el no yo.³⁷

Pero lo que más nos interesa subrayar aquí es la afirmación de que, para llegar a la comprensión de *Brahman*, no es necesario obtener ni agregar nada nuevo a lo que ya hay, sino que tan sólo se requiere eliminar el velo que lo oscurece. Y, puesto que este velo incluye al *Brahmāt-makāra-vṛitti* (la comprensión de que «Yo soy *Brahman*») del *buddhi*, esto equivale a la eliminación de todas las determinaciones conceptuales del estado *savikalpa*. Asimismo, el resultado final de este proceso no es una comprensión realizada por la conciencia egoica –porque éste seguiría siendo una visión dualista–, puesto que *Brahman* es no-dual.

Autoluminosisidad. Una de las descripciones más comunes de *Brahman* –empleada, por cierto, un par de veces en la cita anterior– se centra en su naturaleza «autoluminosa» (*svayamprakāśa*), un término que, según Surendranath Dasgupta, denota, dentro del contexto del vedānta, «aquello que se halla continuamente presente en todos nuestros actos de conciencia, sin poder, no obstante, ser convertido en objeto de conciencia».³⁸ Tratando de un asunto paralelo –la importancia de la luminosidad (fotismo) en el budismo tibetano–, Giuseppe Tucci explica del siguiente modo el significado del término:

Para poder comprender mejor estas ideas debemos recordar la diferencia existente entre el tipo de luz que estamos considerando aquí y la que procede, por ejemplo, de los rayos del sol. Así, mientras que los rayos del sol son invisibles e iluminan los objetos y nos permiten ver, los estados cognitivos luminosos no sólo iluminan lo que podemos conocer (tanto dentro como fuera de nosotros), sino que también se iluminan a sí mismos en tanto que objetos de su propia cognición luminosa. En el proceso cognitivo, pues, la cognición y la luminosidad son inseparables. Así, aun en el caso de que la presencia de impurezas transitorias eclipse la luminosidad de los objetos, la conciencia nunca pierde esa capacidad.³⁹

Y aunque, a diferencia de Dasgupta, la explicación de Tucci se centre en los objetos, el hecho sigue siendo el mismo, puesto que los «objetos que resplandecen por sí solos» no son realmente objetos en el sentido usual del término. Es la última frase de Tucci la que nos aclara el punto exacto en que difieren el vedānta y el mahāyāna, ya que el primero distingue claramente entre el *Brahman* que resplandece por sí solo y la percepción dual debida a impurezas transitorias. *Brahman* es la cosa-en-sí que resplandece por sí sola y que no depende de nada, al contrario de lo que ocurre con todos los supuestos objetos de conciencia que, al depender de un sujeto que sea consciente *de* ellos, no son más que meras apariencias. Pero ¿qué sucedería si «yo» comprendiera que eso mismo es aplicable a toda «mi» experiencia *actual*?

Superposición. En su exposición acerca de las «tres fases de la apercepción» en el budismo pāli, Conze emplea en dos ocasiones el término «superposición» para describir la relación existente entre la sensación inicial (*nirvikalpa*) y las posteriores elaboraciones mentales a las que conocemos como reconocimiento y reacción volitiva. En este sentido, el término *superposición* es un término genérico utilizado para referirse a este proceso tripartito y constituye una de las principales contribuciones de la descripción realizada por Śāṅkara en torno a la «relación» existente entre *Brahman* y el mundo feno-

ménico.⁴⁰ «*Adhyāsa* [*superposición*] es la re-presentación aparente realizada por la memoria de algo que ha sido percibido con anterioridad», una afirmación que parece hacerse eco del énfasis de Dignāga en el papel que desempeña la memoria en la transformación del percepto *nirvikalpa* en el concepto *savikalpa*. La explicación habitual de la noción de *adhyāsa* suele recurrir a la analogía de la serpiente que, al ser observada más detenidamente, resulta ser una soga enrollada o del trozo de nácar que, contemplado a cierta distancia, puede ser confundido con una moneda de plata, una explicación que trata de mostrarnos que el mundo fenoménico debe ser considerado como el producto de una superposición similar. Creer en la realidad del universo de los objetos materiales –tomar por reales las ilusiones creadas por *māyā*– se asemeja al acto de tomar una cuerda por una serpiente. Y, del mismo modo que un examen más detenido nos permite reconocer que lo que creíamos que era una serpiente es, en realidad, una cuerda, así también –aunque no lo sepamos– estamos percibiendo (o «experimentando») de continuo –como afirma el mismo Śāṅkara en la estrofa del *Vivekacūḍāmaṇi* citada al comienzo del presente capítulo– a *Brahman*. Esta analogía parece implicar –de otro modo no sería significativa– que, si bien *Brahman* no trasciende a la percepción sensorial, tampoco puede ser percibido como un *objeto*.

El término *superposición* no resulta del todo afortunado, porque nos induce a pensar dualmente en las formas platónicas o en el noúmeno kantiano como algo que «subyace» a los fenómenos, una interpretación, por otra parte, bastante frecuente como, por ejemplo, cuando se afirma que «*māyā* proyecta el mundo de la pluralidad sobre el fundamento no-dual de *Brahman*».⁴¹ Y, aunque la preposición «sobre» sólo tenga aquí una función meramente metafórica, debo decir que se trata, en cualquier caso, de una metáfora un tanto resbaladiza. Porque si *Brahman* constituye el fundamento no-dual cuya realización se caracteriza como inmediatez autorresplandeciente, no hay nada que pueda proyectarse sobre él, porque *Brahman* no es un objeto. Y ésta es una objeción que, en su prólogo al *Brahmasūtrabhāṣya*, Śāṅkara se apresura a dirigir contra su propia definición de *adhyāsa* afirmando que, si bien *Brahman* no puede ser convertido en objeto de la conciencia pura, sí que puede, no obstante, ser el objeto aparente de la conciencia empírica (es decir, dualista), una afirmación que sólo puede entenderse en el sentido de que la conciencia iluminada es no-dual.

Māyā. Según Radhakrishnan, *māyā* es «la principal característica del sistema advaita» y resulta significativo, en este sentido, el hecho de que, aunque sostiene que *māyā* es indeterminable (*anirvacya*), se la identifica, sin embargo, con «los nombres y las formas» (*nāmarūpa*) que, en su estado final, cons-

tituyen el mundo fenoménico.⁴² «La multiplicidad se debe a la superposición de los nombres y las formas efectuadas por *māyā* sobre el *Brahman* inmutable»,⁴³ una concepción de *māyā* que resulta tan cercana al uso budista de *prapañca* que induce a pensar que ambas podrían ser entendidas como determinación *savikalpa* de los perceptos *nirvikalpa*. Las afirmaciones de que *māyā* «no es más que una apariencia» y de que «la totalidad del mundo fenoménico no es sino la apariencia de *Brahman*», no deben ser entendidas, por consiguiente, en tanto que un rechazo del dominio empírico en aras del dominio trascendental, sino como una refutación de la «objetividad» de la experiencia sensorial que se nos presenta bajo la forma de una serie de objetos discretos e independientes.

Aunque los estudiosos discutan interminablemente acerca de cuál de ambos sistemas no-duales influyó sobre el otro, lo que resulta innegable, en este caso, es su fertilización mutua. En este sentido, el término budista *prapañca* se encuentra en las *Upaniṣads* postbudistas y el término *māyā* es también un término importante en el contexto del mahāyāna. El *mādhyamika*, por ejemplo, interpreta a *māyā* en su acepción original en tanto que «truco mágico» y aplica esa analogía para tratar de explicar que la aparente objetividad del mundo resulta tan engañosa como las ilusiones de un mago. Śāṅkara, por su parte, aborda el concepto de *māyā* desde una perspectiva más «concreta» al describirlo en términos positivos, como la fuerza causal carente de principio que es responsable de la creación del mundo. Pero esto tampoco supone ninguna diferencia significativa sino que, de hecho, puede contribuir a clarificar nuestra comprensión del concepto *prapañca*. La identificación de *māyā* y de *prapañca* no implica reducir a *māyā* a la actividad de la imaginación, sino que también puede referirse a la función mental opuesta que se encarga de expandir los efectos de nuestro pensamiento. Si la objetividad del mundo —esto es, el mundo objetivo— es fruto de nuestro modo de pensar en torno a él, la importancia de los procesos mentales es mucho mayor de la que generalmente solemos atribuirle y está, de algún modo, ligada a la doctrina del *karma*. Śāṅkara, pues, coincide con el budismo no sólo en que *avidyā* —la ignorancia— no puede ser atribuida a nadie ni a nada, sino también en el hecho (y, en este punto, difiere de Gaudapāda) de que parece identificar a *māyā* y *avidyā*. Si no hay yo alguno que pueda caer en la ignorancia sino que, por el contrario, la sensación de identidad se debe a la ignorancia, *avidyā* es «impersonal» y, puesto que no se halla relegada a las modalidades personales del pensamiento, debe ser elevada a la categoría de principio cósmico. Es así como *māyā* se refiere también al hecho de que la objetivación ilusoria del mundo posee una dimensión «colectiva» que trasciende la ilusión del individuo concreto.

Hemos destacado brevemente cuatro aspectos importantes del advaita: la realización de *Brahman* (que sólo requiere la erradicación del velo de la ignorancia), la naturaleza «autorresplandeciente» de *Brahman* y la interpretación que hace Śaṅkara de los conceptos de *adhyāsa* y de *māyā*, cuatro ejemplos en los que podemos advertir la existencia de importantes paralelismos entre la posición del advaita y la posición budista (que también hemos expuesto en el presente capítulo). Pareciera, pues, como si las divergencias se debieran más a cuestiones lingüísticas –como, por ejemplo, el modo en que utilizan el término *pratyakṣa*– que a la forma de concebir la relación entre la percepción dualista *savikalpa* y la percepción e intuición no-dual *nirvikalpa*. Pero también debemos señalar que los matices lingüísticos son tan sólo la manifestación superficial de una diferencia mucho más profunda sobre la que ahora centraremos nuestra atención.

Existen ocasiones en las que una debilidad del carácter de una persona suele ser la otra cara de su principal virtud. Así, por ejemplo, es muy probable que una persona testaruda evidencie también una gran determinación en circunstancias que así lo requieran. Y lo mismo podríamos también decir con respecto a los sistemas filosóficos. En este sentido, la fortaleza intelectual del advaita estriba en su inflexible abordaje de la relación existente entre el Absoluto y el mundo fenoménico (un problema que no afecta al mahāyāna, para el cual el Absoluto no es sino la «vacuidad» de los fenómenos). Śaṅkara, al igual que Nāgārjuna, elude el problema de la creación del mundo porque considera que nunca ha habido verdadera creación del mundo. Sin embargo, a diferencia del mahāyāna, aborda este problema reduciendo el mundo fenoménico al rango de ilusión que, comparada con *Brahman*, carece de todo valor. Pero el problema que suscita esta solución es la gran dificultad que supone, en tal caso, llegar a definir la naturaleza de *māyā*, que no es real (puesto que carece de existencia independiente de *Brahman*) ni irreal (puesto que proyecta el mundo de las apariencias). Por tanto, no resulta sorprendente que se afirme que *māyā* es, en última instancia, indeterminable e indefinible, lo cual, en mi opinión, equivale a admitir un fracaso porque deja sin explicar el concepto al que recurre para definir la «relación» existente entre el Absoluto y el mundo fenoménico. El hecho de que *Brahman* incluya y no incluya a *māyā* constituye un problema para el que el advaita no tiene, en principio, una respuesta adecuada, pero concebir a *Brahman* en tanto que percepto *nirvikalpa* autorresplandeciente –la visión defendida en el presente capítulo– puede ayudarnos a explicar la diferencia existente entre *māyā* y *Brahman*, la diferencia que existe entre la percepción escindida en la dualidad sujeto-objeto y la percepción propia de la experiencia no-dual. Es por esa misma razón por lo que el mahāyāna sostiene abiertamente la identidad entre *samsāra* y *nirvāṇa* porque, según este sistema,

el fundamento de la percepción *nirvikalpa* es el mismo independientemente de que las percepciones sean «aprehendidas» de forma dual o de forma no-dual. Pero el vedānta advaita no acepta esta forma de «no-dualidad» y se decanta por la caracterización de *Brahman* como *nirguṇa* y más allá de toda percepción.

En última instancia—como tendremos oportunidad de comprobar en los capítulos 5 y 6—, resulta difícil discernir entre el *Brahman* carente de cualidades y el *śūnyatā* mahayánico, según el cual *śūnyatā* no es una categoría separada del mundo fenoménico sino la mera negación de su identidad ilusoria (como recoge el *Sūtra del corazón de la prajñāpāramitā*, la vacuidad es forma). Sin embargo, el advaita enfatiza la separación entre el Ser carente de atributos (la verdad absoluta superior) y los fenómenos (la verdad relativa inferior). Para el *mādhyaṃika*, en cambio, la doctrina de la «doble verdad» es un mero instrumento para dar cuenta de la diferencia existente entre dos modalidades distintas de experiencia, ya que lo que normalmente experimentamos como real es, considerado desde otra perspectiva, absolutamente irreal. De este modo, la superposición de una verdad a la otra nos permite respetar la verdad de ambos niveles. Y aunque, desde la perspectiva de la experiencia no-dual, la verdad relativa y dual pueda ser considerada como inferior, ello no impide, no obstante, que vivamos atrapados en esa ilusión la mayor parte del tiempo, lo cual significa que no debe tratarse de una *mera* ilusión.

Como nuestro análisis ha puesto de relieve, el problema que suscita la visión adváitica es que separa radicalmente ambos niveles de verdad, una interpretación que, con el tiempo, terminó cristalizando en un dogma que dificulta la posibilidad de emprender con ímpetu renovado una nueva comprensión de las viejas verdades. Toda persona que suscriba la «filosofía perenne» deberá aceptar alguna versión de la teoría «de las dos verdades», pero el auténtico reto filosófico estriba en esclarecer la relación existente entre ambos niveles. La refutación más evidente y sencilla de la división existente entre ambas verdades consiste en comprender que, si no existiera algún tipo de relación entre ellas, la liberación sería imposible, porque no habría solución de continuidad («salto») alguno que condujera desde la ilusión hasta la iluminación. Pero ello no significa, en modo alguno, que debemos rechazar toda diferenciación entre ambos niveles de verdad, porque el propósito de tal diferenciación consiste en recordarnos que no debemos tratar de comprender el nivel trascendental desde la perspectiva empírica o relativa. En cualquier caso, sin embargo, el principal objetivo del mahāyāna no es éste sino socavar nuestra identificación con la experiencia empírica tratando de poner en evidencia sus contradicciones. Pero lo que pretendemos aquí no es tanto «extrapolar» las verdades inferiores del mundo empírico a la verdad superior sino, por el contrario, «intrapolar»

las afirmaciones realizadas tradicionalmente por los sistemas no-duales en torno a la verdad superior para echar así luz sobre nuestra comprensión de la verdad inferior.

La audición y la visión no-dual

El Ojo del Hombre, orbe estrecho, cerrado y oscuro, que apenas puede contener la Gran Luz y reflejar a la tierra...

El Oído, concha minúscula cuyas pequeñas circunvoluciones resuenan con el sonido de la Auténtica Armonía y son capaces de escuchar tanto lo grande como lo pequeño...

WILLIAM BLAKE, *Milton*

En la sección anterior hemos visto que la no-dualidad de la percepción constituye un principio central de algunas importantes filosofías orientales, especialmente el budismo y, salvo contadas excepciones, también el vedānta advaita. En cualquier caso, no obstante se trata de una cuestión que choca tan frontalmente con la visión que nos brinda el sentido común que nos vemos obligados a esforzarnos en profundizar nuestra comprensión de su significado, aunque no lleguemos a agotar el tema. A fin de cuentas, no podemos esperar comprender la no-dualidad de la percepción basándonos exclusivamente en conceptos, ya que es precisamente la superposición conceptual la que convierte en dualista nuestra experiencia.

Aunque casi todo lo dicho hasta el momento resulta aplicable a la percepción sensorial en general, ahora vamos a centrar nuestra atención en los dos sentidos más relevantes, la visión y la audición, comenzando con ésta última, ya que resulta más fácil de abordar. Aunque la audición no-dual no sea, ni mucho menos, común, la música es un ámbito sumamente adecuado para las experiencias no-duales. Además, el «silencio» que nos revela la audición no-dual nos ayudará a comprender mejor las diferencias existentes entre el budismo mahāyāna y el vedānta advaita que, si bien parecen tan similares, son, no obstante, diametralmente opuestas. Luego recurriremos a los argumentos filosóficos de Berkeley y de Hume para tratar de entender la crítica no-dualista del objeto visual en tanto que entidad material, discreta e independiente, cualidades que contrastan con el «objeto-luz» no-dual, que es un evento autorresplandeciente completamente vacío (*śūnya*).

*... escucha la música tan hondamente
que no se oiga porque,*

*mientras suene,
devendrás música.*

T.S. ELIOT, «Los hombres huecos»

Cuando, en el capítulo 1, tratamos del tema de la no-dualidad dentro del contexto del budismo zen, incluimos algunas citas del maestro japonés contemporáneo Yasutani Hakuun entresacadas de sus *dokusan* (entrevistas privadas) con alumnos occidentales, una de las cuales versaba, precisamente, en torno a la naturaleza del sentido del oído:

Existe un poema, compuesto por un famoso maestro en el momento en que alcanzó la iluminación, que dice así: «cuando escuché el tañido de la campana del templo, desaparecieron súbitamente la campana y el yo, y sólo quedó el tañido». En otras palabras, había dejado de ser consciente de la distinción entre el yo, la campana, el sonido y el universo. Ése es el estado que deben tratar de alcanzar.

En un *dokusan* mantenido con otro discípulo, Yasutani prosigue con este mismo asunto diciendo:

Normalmente, cuando escuchamos el tañido de una campana pensamos, consciente o inconscientemente: «escucho una campana», en cuyo caso existen tres elementos a considerar, el yo, la campana y el acto de escuchar. Pero cuando la mente está madura —es decir, cuando la mente está tan despejada de pensamientos discursivos como un papel en blanco— sólo existe el tañido de la campana. Esto es *kenshō* (la iluminación o autorrealización).⁴⁴

No cabe la menor duda de que tales manifestaciones de audición no-dual son escasas, pero lo importante, sin embargo, es que no se hallan circunscritas al contexto de los sistemas no-duales orientales. Por ejemplo, el poema de T. S. Eliot citado al comienzo de esta sección apunta a una experiencia muy similar y, aunque también podrían aducirse más ejemplos en el mismo sentido, el caso de Eliot resulta particularmente interesante por cuanto hace referencia a la música, el escenario en que suelen tener lugar la mayor parte de de las experiencias no-duales. Se trata de una experiencia que tiene un inconfundible sabor no-dual ya que, en ella, no sólo desaparece el sujeto que escucha sino que también parece desvanecerse el sonido objetivo de la música. Es muy probable que este poema refleje un tipo de experiencia muy familiar a Eliot y que mucha gente haya tenido alguna vez. Se trata de una experiencia en la que uno llega a «absorberse» tanto en la música que desaparece toda sensación de que

hay un yo que escucha, en cuyo caso la música deja de ser algo que está ocurriendo «en el exterior». Cuando estamos familiarizados con la pieza musical, solemos escuchar (de un modo dual) cada nota o compás en el contexto del conjunto de la frase musical, evocando las notas y anticipándolas, como si toda la composición se hallara simultáneamente presente ante nosotros y fuéramos «leyéndola» de principio a fin. Éste no es sino un claro ejemplo del modo en que la memoria *savikalpa* condiciona el sonido *nirvikalpa*. En la escucha no-dual, por el contrario, la situación es radicalmente diferente porque, independientemente de nuestro conocimiento de la obra en cuestión, dejamos de anticiparnos a las notas y nos fundimos con ellas. La música es el ámbito idóneo de la experiencia no-dual puesto que, normalmente, solemos escucharla por el mero placer de escucharla, es decir, sin albergar otra expectativa o intención más que la de escucharla y sin necesidad alguna de explicarla ni atribuirle un significado concreto. Cuando el sonido no es el sonido *de* algo y no va acompañado de ningún tipo de elaboración conceptual que lo empañe, sólo existe «un sonido puro, un ladrido sin perro» (Neruda). Las personas que, como Eliot, poseen una predisposición religiosa suelen atribuir una cualidad mística o espiritual a los momentos de escucha no-dual mientras que, quienes carecen de semejante inclinación, suelen considerarlos simplemente como una «expansión de la conciencia». Y ello ocurre a pesar —o tal vez gracias— al hecho de que, en tales momentos, no pueda decirse que haya alguien que «escuche» la música. Normalmente somos conscientes de que hay alguien que está escuchando pero, en la escucha no-dual —un tipo de escucha que, por cierto, no es posible provocar a voluntad— el sujeto se desvanece en la audición. Se trata de una experiencia que no puede ser creada ni reproducida por el yo sino que ocurre por sí misma y disipa provisionalmente la sensación de identidad. Lo único que nosotros podemos hacer es poner las condiciones más adecuadas para que eso ocurra (mediante la meditación, por ejemplo) pero, aun así —y como bien saben los meditadores experimentados—, cualquier expectativa al respecto acaba convirtiéndose en un obstáculo.

Existe otro aspecto de la escucha no-dual que la filósofa francesa contemporánea Simone Weil expone abiertamente en una de sus cartas, en la que refiere su costumbre de recitar el padre nuestro en griego cada mañana o, en otras palabras, su práctica meditativa consistente en rezar:

Hay ocasiones en que, apenas pronunciar las primeras palabras, mi mente parece separarse de mi cuerpo y se ve transportada a un lugar fuera del espacio en el que no existe perspectiva ni punto de vista alguno. La infinitud de la expansión ordinaria de la percepción se ve reemplazada entonces por una infinitud de segundo y hasta de tercer grado. Y esta inmensa infinitud está llena de

un silencio que no es tanto la ausencia de sonido, como el objeto de una sensación más intensa incluso que la del sonido. Y los ruidos –si es que hay alguno– sólo llegan a mí después de haber atravesado este silencio.⁴⁵

No está claro si es legítimo catalogar la experiencia de Weil como una experiencia no-dual, pero lo cierto es que contiene un elemento que, sin lugar a dudas, pertenece a la audición no-dual y es que, junto al sonido, también hay una conciencia de lo que está más allá del sonido que, en el presente contexto, es el silencio, un silencio que puede ser «escuchado» o, como también podríamos denominarlo, es «el sonido del no-sonido». (En capítulos posteriores volveremos a encontrarnos con esta curiosa paradoja. La acción no-dual, por ejemplo, se llama también «la acción de la no-acción» [en chino, *wei-wu-wei*] y, en el mismo sentido, el pensamiento no-dual ha sido calificado también como «el pensamiento del no-pensamiento».) Esto, precisamente, es lo que el mahāyāna conoce con el nombre de «vacuidad» de los fenómenos, el sonido que carece de referente físico (no el ladrido *de* un perro), en cuyo caso, la conciencia del referente conceptual (perro) se ve reemplazada por la conciencia del silencio. De este modo es como puede «detenerse el lejano sonido de la campana del templo» (un *kōan* común en el zen) porque, cuando uno *deviene* el «¡dong!» no-dual, también se vuelve consciente del silencio que se encuentra «más allá», es decir, de la «vacuidad» del sonido. (Y aunque, en esta frase, aparezcan tres referencias a «la conciencia del silencio», no debemos, no obstante, interpretar literalmente esta forma dualista de hablar porque, en realidad, el silencio y la conciencia *del* silencio no son dos cosas diferentes.)

Pero ¿cuál es la relación que existe entre el sonido no-dual y el silencio que puede ser «escuchado»? La respuesta a esta interesante cuestión nos revela la diferencia existente entre las perspectivas sostenidas por el vedānta y el mahāyāna. En la cita de Weil, ambos elementos parecen ser distintos ya que, para ser escuchados, los ruidos deben atravesar el umbral del silencio. El advaita, que diferencia el Absoluto sin atributos de los fenómenos transitorios, estaría de acuerdo en que, en ese caso, *Brahman* se correspondería con el «silencio», mientras que el ruido sería el correlato de los fenómenos ilusorios a los que superponemos nombre y forma y nos aferramos hasta el punto de no poder llegar nunca a «escuchar el silencio» que se halla siempre presente. La visión del mahāyāna, por su parte, sería levemente diferente, en el sentido de que, si bien aceptaría la interpretación anterior, introduciría la salvedad de que el sonido no es algo que oculte el silencio sino que constituye, en sí mismo, una manifestación o expresión del silencio. Desde el punto de vista del mahāyāna, no existe diferencia alguna entre el sonido y el silencio. Desde esta última perspectiva, pues, el sonido (o el ruido) es el modo en que se manifiesta

ta el silencio mientras que, desde la perspectiva del advaita, el silencio «subyace» al sonido y revela, de ese modo, su ausencia de «naturaleza propia» (*svabhāva*). No obstante, lo más importante es que la misma experiencia no-dual puede recibir interpretaciones bien distintas (un tema que desarrollaremos más detenidamente en los capítulos 6 y 7).

*Durante años, la nieve ha cubierto la montaña,
pero este año la nieve es la montaña.*

DŌGEN

La vista es nuestro principal órgano sensorial y también el más difícil de abordar desde una perspectiva no-dual. De hecho, es muy probable que nuestra visión dualista de la experiencia se deba al hecho de utilizar a la visión como «modelo general» para explicar el funcionamiento de la percepción en general y también del ámbito del conocimiento, como lo demuestra el gran número de metáforas visuales utilizadas en todos los idiomas para referirse al conocimiento. En el caso del sonido, por ejemplo, la diferenciación habitual que realizamos entre el «sonido escuchado» y el «sonido objetivo externo» se debe, precisamente, a la imposición de un modelo visual que parece construido sobre una ontología tripartita que distingue entre el sujeto que ve, la apariencia visual (que varía según la perspectiva) y el objeto visual (que, según se cree, permanece inmutable). La visión parece proporcionarnos una «multiplicidad simultánea», mientras que, en el caso del resto de los sentidos, sólo disponemos de una percepción que es una «unificación de lo múltiple» elaborada a partir de una secuencia de sensaciones sucesivas. Así pues, la visión —a diferencia de lo que ocurre con el resto de los sentidos— nos brinda una percepción diferente del tiempo en la que el presente no se ve reducido al flujo de los acontecimientos que tienen lugar en el *ahora*, sino que constituye una dimensión en la que es posible observar la perdurabilidad de las cosas. «Por tanto, la visión es el único sentido que nos proporciona un fundamento sensorial a partir del cual nuestra mente puede elaborar la noción de una substancia eterna, inmutable y omnipresente.»⁴⁶ Esto es lo que hace posible que, en la elaboración filosófica realizada por Platón y el advaita en torno al ser y el devenir, el primero sea concebido como una realidad inmutable «detrás» de las apariencias ilusorias de este mundo.

Pero ¿qué es lo que realmente *vemos*? Ésta es una pregunta que nos sumerge de lleno en la antigua polémica filosófica acerca de si es adecuado afirmar que lo que vemos son objetos físicos o que lo único que vemos es un conjunto de «datos sensoriales» (por ejemplo, una forma elíptica), a partir del cual elaboramos conceptualmente un objeto físico (una bandeja). Es importante no

abordar esta cuestión en términos exclusivamente lingüísticos apelando al uso ordinario del lenguaje porque –independientemente de que lo que veamos sea o no el percepto puro *nirvikalpa*– el problema sigue centrado en determinar la relación existente entre el pensamiento y la conciencia visual, es decir, si el mundo físico aparentemente objetivo es un producto de la interacción de *prapañca*.

Hablando en términos generales –es decir, en un contexto no filosófico– no existe el menor problema en responder a esa pregunta, porque resulta evidente que vemos lápices, vasos, libros... objetos físicos en suma, que tienen peso, color, etcétera. Pero, si profundizamos en el significado de lo que entendemos por un objeto físico, nos encontramos con tres cualidades que el no-dualista debe tratar de refutar:

Materia. En la expresión «objeto físico», por ejemplo, podríamos sustituir perfectamente el término «físico» por «material». Los objetos son materiales porque están compuestos de materia, una substancia independiente y que nos parece incuestionable. Sin embargo, nuestra experiencia de la materia se limita a dos cualidades, ser la fuente de las imágenes visuales y ser impenetrable. En este sentido, los objetos materiales son impenetrables y la taza, por ejemplo, es sólida porque no puede ser atravesada por mi mano ni por el agua, motivo por el cual puede desempeñar su función como taza.

Independencia. Los objetos físicos son independientes, es decir, su existencia no depende de otros objetos ni de ningún sujeto (la conciencia que es «consciente» de ellos) aunque, obviamente, pueden verse afectados por ellos. En este sentido, la taza influye a otros objetos y se ve, a su vez, afectada por ellos, pero seguirá conservando su propia existencia hasta que sea destruida. Esta noción de *svabhāva* –que representa el punto de vista del sentido común– difiere sensiblemente de la propuesta por el *mādhyaṃika*, según la cual nada que posea una existencia independiente puede ser objeto de cambio o modificación. Una pompa de jabón, por ejemplo, puede tener una vida muy fugaz, pero existe hasta el momento en que estalla.

Persistencia. Un corolario de la cualidad recién citada es que los objetos tienden a permanecer hasta que se ven afectados por un agente externo. Y, aunque resulta fácil pensar en ejemplos que parecen contradecir esta afirmación, no obstante, no refutan el hecho de que ésta es la manera en que habitualmente concebimos los objetos, es decir, algo que permanece constante hasta el momento en que se lo altere. La taza no cambia hasta que alguien la desportilla o la arroja contra el suelo.

Teniendo en cuenta las tres cualidades citadas, no resulta difícil aventurar la argumentación esgrimida por el no-dualista para criticar la noción de objeto.

Contra la materia. Siguiendo a Berkeley, el no-dualista niega que podamos ver la materia y los objetos materiales porque, dada la naturaleza del ojo, lo único que podemos ver es la luz. Como sostenía Berkeley en su tratado *Teoría de la visión*, la noción de materia es un constructo mental elaborado a partir de una combinación de percepciones visuales (luz, etcétera) y táctiles (impenetrabilidad).⁴⁷ Estrictamente hablando, resulta imposible ver la impenetrabilidad de un objeto, porque lo que percibimos como impenetrable no es más que la determinación *savikalpa* de la percepción luminosa *nirvikalpa*. En su discusión acerca del tema de la causalidad, Hume señalaba que Adán nunca hubiera podido deducir, partiendo de la transparencia y la fluidez del agua, que podía perecer ahogado en ella.⁴⁸ Y el no-dualista, por su parte, agregaría que Adán tampoco habría podido inferir la textura del agua partiendo de su percepción visual. Obviamente, la interacción que existe entre los distintos sentidos debe acontecer en un momento evolutivo muy temprano y se halla tan automatizada o «subconsciente» que normalmente resulta imposible ver los «objetos» de otro modo que no sea impenetrable, algo que el no-dualista rebatiría aduciendo la posibilidad de deconstruir esa supuesta «apercepción unitaria» construida por el pensamiento.

Pero hay que subrayar que tal deconstrucción también deberá alcanzar al sujeto de la percepción. Partiendo de la afirmación de que no es posible, por ejemplo, «ver» el espacio existente entre los objetos, Berkeley dedujo —demasiado alegremente, en mi opinión— que todos los objetos visuales se hallan en la mente (que él concebía en términos subjetivos), aunque quizás hubiera sido mejor proponer, como hiciera Hume, que en nuestra experiencia no existe nada que se asemeje a un yo:

Quando vuelvo mi reflexión *sobre mí mismo*, nunca puedo percibir este yo sin la presencia de una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones [...]. Por tanto, es la composición de éstas la que constituye el yo. Todas nuestras percepciones particulares son diferentes y discernibles [...], y su existencia no depende de nada.⁴⁹

La combinación de la argumentación de Berkeley (refutando la existencia del objeto material) y de Hume (refutando la existencia del sujeto perceptor) arroja una nueva luz sobre la no-dualidad de la percepción.

Si lo único que existiera fuera la luz —y no existieran objetos físicos que fueran vistos ni sujeto que los viera—, esa luz debería ser muy diferente de lo que habitualmente creemos y muy distinta también del modo en que los fenome-

nistas describen el dato sensorial. A fin de cuentas, nuestra comprensión habitual de la luz está condicionada por una ontología dualista que la relega a una función mediadora entre los objetos y el sujeto, reflejando mecánicamente a aquéllos en el ojo de éste. Pero si abandonamos la ontología sujeto/objeto, también deberemos revisar el concepto de luz e incluir en él tanto a la noción de objeto como a la de sujeto. Tales «objetos-luz» no están compuestos de materia, sino de algo que podríamos denominar «luz», y son *śūnya* en el sentido de que, cuando se experimentan de manera no-dual tal cual son, no se «refieren» a ninguna otra cosa (a ningún tipo, por ejemplo, de sustrato material).

Las muchas referencias a la luz que podemos encontrar en las tradiciones religiosas e «iluminativas» –como ocurre, por ejemplo, con el «resplandor» (*svayamprakāśa*) de *Brahman*– no hacen sino apuntar en esta dirección:

El sol, la luna, las estrellas, el relámpago y el fuego deben su brillo a *Brahman*, cuya luz lo ilumina todo.

[*Brahman*] es la Luz de todas las luces; Eso es lo que conocen quienes conocen al Yo.

Ellos [los conocedores de *Brahman*] contemplan por doquier la Luz Suprema que resplandece en *Brahman*, una luz que, como la luz del sol, lo impregna todo.⁵⁰

La tradición tibetana, por su parte, sostiene una visión muy semejante de la luminosidad:

Todas las manifestaciones religiosas tibetanas –ya sea en el *bon* o en el budismo– evidencian la presencia de una constante fundamental, el «fotismo», porque todas ellas conceden una extrema importancia a la luz; ya sea como principio creador, como símbolo de la realidad suprema o como manifestación visible o perceptible de esa realidad, todo procede de esa luz, que también se halla presente dentro de nosotros mismos.

... la relación existente entre la luz y la mente, a la que se define como «la no-dualidad de lo profundo y lo luminoso», es la principal cualidad del estado de conciencia trascendente [...] la conexión entre *sems* [la conciencia trascendente no-dual] y la luz –y la identidad última de ambos términos– constituye el fundamento de la soteriología del budismo tibetano.⁵¹

Aunque esta visión de la luminosidad de la Mente no concuerda con lo que afirma la mayoría de las interpretaciones del budismo pāli, el *Dīgha Nikāya* contiene, no obstante, un curioso pasaje en el que el Buda afirma que, en el *nirvāṇa*, «la conciencia impoluta resplandece sin obstrucción alguna». Y, en

el *Āṅguttara Nikāya*, el Buda también describe a esa conciencia como «luminosa» (*pabhassara*) y ajena a toda contaminación.⁵² Son muchos los ejemplos –tanto orientales como occidentales– que podrían aducirse en este mismo sentido, pero el problema es que no nos damos cuenta de su verdadero significado y solemos considerarlos como meras metáforas cuando tal vez sean más literales de lo que creemos. Quizás la «Gran Luz Blanca» de la que hablan el *bon* y el budismo tibetano no sea sino el modo en que «veríamos» las cosas si las contempláramos tal cual son.

Contra la existencia independiente. Si, en términos visuales, sólo existiera la Luz no-dual y, si los llamados objetos materiales fueran autorresplandecientes, esto explicaría por qué algunas tradiciones no-duales insisten tanto en la inexistencia de los seres (un concepto que sólo cobra sentido en contraposición a algo que no es consciente) y en que lo *único* que existe es la conciencia. En lugar de este dualismo (y de su inevitable corolario «vida frente a muerte»), *El Sūtra del Diamante* concluye diciendo: «todos los fenómenos son como un sueño, un espejismo, una burbuja, una sombra, una gota de rocío, un relámpago». En última instancia –y, en este punto, Śāṅkara, Lao-tzu y el místico cristiano Eckhart coinciden con el mahāyāna– el *bodhisattva* no libera a nadie porque no existe nadie a quien liberar. En palabras de Eckhart: «todas las criaturas, “en y por sí mismas” (*quod sunt in et per se*) no son sino ilusión y pura nada». Y Śāṅkara, por su parte, afirma: «La multiplicidad creada por los nombres y las formas sólo es real en la medida en que refleja al Ser. Por sí misma (*svatas tu*, es decir, en tanto que entidad independiente) es irreal.⁵³ Y, por su parte, el capítulo 5 del *Tao Tê King* describe al sabio como un ser que se encuentra más allá de la esfera humana y considera a los hombres como «perros de paja», porque lo único que existe es el Tao que, en sí mismo, está tan vacío como un fuelle. No obstante, hay que decir que existen notables diferencias entre el vedānta y el mahāyāna porque, según Śāṅkara, las criaturas sólo son reales en la medida en que participan del Ser (*Brahman*), una formulación que el mahāyāna no acepta porque, desde esta perspectiva, el Ser tampoco existe. Ambas formulaciones podrían ser consideradas como un modo de resolver el viejo dilema sobre el modo en que algo (la conciencia) puede surgir a partir de la nada (la materia inconsciente). De hecho, ambas soluciones son las únicas posibles porque, o bien nunca ha existido «nada» –la solución ofrecida por el advaita, según la cual la «materia» nunca ha sido inconsciente sino que es autorresplandeciente–, o bien son los seres conscientes los que nunca han existido (el *sūnyatā* del mahāyāna). Luego tendremos la oportunidad de ver que ambas formulaciones no son tan contradictorias como a primera vista parecen porque, en última instancia, su diferencia es de natu-

raleza estrictamente lingüística. «De hecho, resulta muy difícil distinguir entre las categorías del ser puro y de la pura nada» (Dasgupta).⁵⁴

Contra la permanencia. Habitualmente distinguimos entre la apariencia visual de un objeto –que cambia en la medida en que cambia la perspectiva o las condiciones de iluminación– y el objeto mismo que, según se dice, permanece inmutable. Pero, si negamos la existencia del objeto físico, no queda nada que pueda permanecer «idéntico a sí mismo» y desaparece toda diferenciación entre los objetos y sus interacciones, es decir, entre las cosas y los eventos. Tal vez pudiera objetarse, en este sentido, que lo único que permanece inmutable –es decir, «es idéntico a sí mismo»– es la Luz no-dual, pero el sentido de la expresión «idéntico a sí mismo» es diferente en ambos casos. La permanencia del objeto es una cualidad intrínseca que damos por sentada a menos que algo nos haga dudar de ello. La persistencia o permanencia de un objeto-luz posee, por el contrario, un carácter *activo* o, por decirlo de otro modo, la continuidad de su presencia es un acto. Ésta es precisamente la idea que tratan de expresar ciertas escuelas budistas cuando afirman que la Realidad es instantánea (*kṣaṇika*), una formulación que, como luego veremos, sólo es parcialmente cierta. Tal vez Heidegger exprese mejor esa misma idea cuando dice que «las cosas “cosean”». La experiencia no-dual no se refiere a objetos que poseen una existencia independiente y que interactúan causalmente, sino a eventos o procesos vacíos. En el caso de la frase «la taza “está” sobre la mesa», la noción de objeto es un mero «recurso» para tratar de dar cuenta del hecho de que los eventos-luz tienden a persistir y a cambiar siguiendo una pauta predecible. Y es esta estabilidad la que nos permite establecer una relación causal entre los eventos y, en consecuencia, albergar expectativas al respecto. Qué duda cabe de que este tipo de recursos resulta sumamente útil pero, cuando se automatiza hasta el punto de que llegamos a olvidarnos de que es un mero «atajo», acabamos confundiendo la permanencia del evento (la autoluminosidad de *Brahman*, por ejemplo) con un objeto físico (la materia independiente).

¿Qué es, pues –desde una perspectiva no-dual– lo que *vemos*? No tanto, por cierto, un objeto material independiente –que permanece pasivo e inalterado– sino *śūnya*, una conciencia activa que resplandece por sí sola.

El fenomenismo no-dual

Este capítulo no puede concluir sin esbozar el papel que podría desempeñar un enfoque no-dual en el contexto de la epistemología occidental y seña-

lar –aunque sólo sea de paso– su respuesta a algunas de las objeciones que pudieran esgrimirse en su contra.

Hay que comenzar diciendo que, desde la perspectiva de la epistemología occidental, la percepción no-dual se encuadra dentro del llamado fenomenismo. En este sentido, el fenomenismo no-dual sortea con facilidad algunos de los escollos en los que naufragan otros planteamientos fenomenistas, aunque, sin embargo, no consigue sortear su principal escollo, que se centra en el papel desempeñado por los órganos sensoriales. Antes de tratar de abordar esta cuestión veamos ahora algunas de las objeciones que pudieran plantearse en contra de la noción de «sensación pura» ajena a toda superposición conceptual.

Aunque la epistemología contemporánea acepta que la percepción implica cierta actividad conceptual, son muchos los filósofos que refutan la hipótesis (implícita en las teorías del «dato sensorial») de que nuestro nivel primordial de experiencia esté compuesto de «sensaciones puras». Desde esta perspectiva, los bloques constitutivos de nuestro mundo no son los «perceptos puros», ya que éstos no son más que el producto artificial de un análisis intelectual y, en consecuencia, no pueden ser utilizados para reconstruir la estructura intencional de la experiencia consciente. En su opinión, no existe la menor evidencia introspectiva de que los perceptos indeterminados sean distintos a los objetos percibidos y, por tanto, es correcto concluir que lo que percibimos de forma inmediata *es* el objeto. Éste es el principal argumento que suele esgrimirse en contra de afirmaciones como la que formula Berkeley en el siguiente párrafo:

Cuando escucho el sonido de un carruaje, lo único que percibo es el sonido y es mi experiencia de ese sonido –que está relacionada con un carruaje– la que me lleva a afirmar que escucho un carruaje. Es evidente, no obstante, que, hablando en un estricto y riguroso, sólo puedo decir que *escucho* un *sonido* y que el carruaje no es percibido propiamente por los sentidos, sino señalado por la experiencia.⁵⁵

Heidegger, por su parte, discrepa de Berkeley en el sentido de que «lo que escuchamos, en primera instancia, no son tanto complejos de ruidos y sonidos, sino el traqueteo del tren, el motor de una motocicleta,... puesto que se requiere un tipo de mente muy especial y sutil para poder “escuchar” un “sonido puro”». ⁵⁶ Sin embargo (y para romper una lanza en favor de Berkeley), también hay que decir que, si nunca antes hubiéramos visto o escuchado una motocicleta, no tendríamos modo alguno de saber que lo que estamos escuchando es una motocicleta. Así pues, la cuestión estriba en decidir si, una vez que nos hemos familiarizado con las motocicletas, tiene lugar algún tipo de in-

ferencia consciente –que podamos reconocer mediante la introspección– que nos conduzca desde la sensación hasta la percepción. En tal caso, la respuesta negativa de Merlau-Ponty y de Heidegger parecería la correcta: «una vez que estoy familiarizado con “el sonido de la motocicleta”, este sonido deja de ser algo distinto de su fuente, de modo que bien puede afirmarse que, hasta cierto punto, lo que escucho *es* la motocicleta. Por tanto, lo más importante no es considerar si estamos utilizando adecuadamente el término *escuchar*, sino la imposibilidad de negar la realidad de la inferencia, una inferencia ciertamente tan automática que termina haciéndose inconsciente.

Hablando en términos generales [...] la conciencia de la percepción parece intuitiva, es decir, carece de interpretación, se muestra irreductible al análisis y –exceptuando el caso de la reducción perceptiva– su contenido siempre se refiere a objetos manifiestos. Pero la misma evidencia psicológica revela que en este proceso intervienen una amplia gama de elementos subjetivos [...] Aunque, introspectivamente considerada, la conciencia de la percepción constituye una totalidad, debemos considerarla como el resultado de un amplio elenco de procesos selectivos, suplementarios, integrativos, organizativos y cuasi-interpretativos que actúan sobre una supuesta cognición fundamental. Sin embargo –y esto es lo que más nos interesa– todos estos procesos son *inconscientes* y, en este sentido, pueden ser considerados como actividades cerebrales o ajustes del sistema nervioso. Sin embargo –y puesto que no podemos realizar ninguna afirmación neurológica concreta acerca de esos procesos–, debemos describirlos como si fueran conscientes, basándonos en la diferenciación entre el *input* que llega a nuestros sentidos y el producto resultante (la conciencia perceptiva) que, por su parte, no nos dice nada acerca de su proceso constitutivo.

R.J. HIRST⁵⁷

En este punto la filosofía se confunde con la psicología, pero lo que resulta más significativo es que las recientes investigaciones científicas han llegado a la conclusión de que, en el proceso de la percepción, los factores conceptuales tienen un mayor peso específico que las sensaciones:

La percepción parece cumplir con la función de seleccionar la información que ha sido almacenada sobre los objetos y el modo en que se comportan en diferentes situaciones. La imagen retiniana hace poco más que seleccionar los datos almacenados más relevantes [...]. Podemos, pues, concebir a la percepción como un proceso de selección de las hipótesis más apropiadas a los datos sensoriales de que disponemos en cada momento.

RICHARD GREGORY⁵⁸

Este tipo de consideraciones no resulta tan chocante si analizamos la cuestión desde el punto de vista de la vida cotidiana. Porque el hecho es que nuestra mente se halla tan preñada de intenciones que normalmente no observamos los objetos, sino que inferimos su presencia basándonos en una observación meramente superficial... o, dicho de otro modo, que nuestra modalidad de observación habitual es selectiva.

Un animal hambriento está obligado a dividir su entorno en cosas útiles e inútiles, está obligado a elegir un objeto, una tarea concreta, un interés, un punto de vista, un problema [...]. Un animal en constante lucha necesita disponer de vías de escape y de lugares en los que ocultarse. [...]. Es por ello por lo que, hablando en términos generales, los objetos cambian en la medida en que lo hacen las necesidades del animal.

KARL POPPER⁵⁹

¿Pero qué ocurriría si fuéramos capaces de observar sin ninguna intención, perspectiva o necesidad, como sucede en algunos estados meditativos? ¿Percebiríamos entonces las cosas de modo distinto y tendríamos acaso una comprensión diferente de ellas? Resulta innegable que las inferencias que determinan nuestros procesos perceptivos son inconscientes –puesto que son refractarias a la introspección normal– pero ¿acaso significa ello que no existe la posibilidad de que nos volvamos conscientes de estos procesos? El psicoanálisis, por ejemplo, evidencia la posibilidad de recuperar recuerdos inconscientes y respuestas emocionales que se han visto reprimidas en el pasado. No existe, pues, razón alguna para suponer –como hace Hirst– que no podamos actuar de modo similar con la percepción. Y, aunque ello no zanje definitivamente la cuestión, muestra, al menos, que sólo podrá ser resuelta de una manera empírica –es decir, experiencial–, una conclusión que el no-dualista aceptaría plenamente invitándonos a verificarlo directamente a través del *samādhi* meditativo.

Aunque la mayor parte de la experimentación científica realizada en torno a la meditación y el *samādhi* se centra fundamentalmente en cuestiones meramente fisiológicas, existen, al menos, dos investigaciones científicas –dirigidas por el doctor Arthur J. Deikman, del Austen Riggs Medical Center de Stockbridge, Massachusetts y publicadas en los números correspondientes a los meses de abril de 1963 y febrero de 1966 de *The Journal of Nervous and Mental Disease*– que parecen corroborar la tesis de la percepción no-dual.

En estas investigaciones, los sujetos (cuatro en el primer experimento y seis en el segundo) permanecían sentados –en sesiones de duración variable– en una habitación vacía y tenuemente iluminada tratando de concentrar su

atención en un florero azul de unos veinte centímetros de altura. Después de excluir los perceptos fácilmente explicables en términos de permanencia retiniana y fosfenos, se constató que todos los sujetos experimentaron la presencia de ciertos fenómenos como, por ejemplo, que el color del jarrón se volvía más intenso. «Muchos de ellos se referían al florero con el calificativo “luminoso”, como si irradiara luz.» «Empezó a irradiar y podía ver con toda claridad lo que me parecieron partículas de luz [...] [que] emanaban de los destellos.» Otro efecto muy común fue la inestabilidad en la forma y el tamaño del objeto que, en ciertas ocasiones, parecía bidimensional mientras que, en otras, «parecía perder o difuminar su contorno». A veces, el jarrón parecía dotado de movimiento («saltaba», «fluía», «oscilaba», etcétera), mientras que, en otras, «su perfil cambiaba hasta el punto de que, en ocasiones, parecía disolverse por completo [...], como si fuera una especie de fluido azul extraordinariamente móvil [...]. Las cosas parecen intensificarse y su substancia adquiere una naturaleza diferente. Es como si la solidez habitual se diluyera y uno pudiera ver el espacio intermolecular...»

Parecía entonces como si la naturaleza de los objetos sólidos y materiales —como el florero, la mesa y yo mismo— fuera mucho más fluida de lo que habitualmente suponemos, como si el florero, la puerta y hasta nosotros fuéramos formas cristalizadas de un mismo fluido primordial.

Y, aunque todos los sujetos que participaron en ambos experimentos señalaron que el florero parecía perder su solidez y su forma habitual, esa misma cualidad, no obstante, iba paradójicamente acompañada de una mayor sensación de intensidad y realidad perceptiva. Por otra parte, los sujetos utilizaban con frecuencia el término «sentir», no tanto refiriéndose a la emoción ni al sentido del tacto, como a «una percepción que no puede ser fácilmente categorizada como perteneciente a ninguna de las vías perceptivas habituales, como la visión, la audición, etcétera». Además, los fenómenos observados no podían ser reproducidos a voluntad («en las diferentes ocasiones en que los sujetos trataron de reproducir una experiencia, descubrieron que resultaba muy difícil, cuando no imposible, como si tales tentativas no hicieran sino interferir en el proceso de la concentración»).

Pero el fenómeno más significativo para el tema que nos ocupa —y también el más interesante en opinión de Deikman, porque es el primero al que se refiere en sus conclusiones— es el fenómeno de «fusión» experimentado por el sujeto A, a quien, «desde el primer momento, informó de la presencia de sorprendentes alteraciones perceptivas»:

Una de las experiencias más intensas que recuerdo es la de comenzar a sentir que el color azul y yo nos estábamos fundiendo, como si me convirtiera en el florero, una experiencia que me sobresaltó hasta el punto de volver súbitamente a mí mismo [...]. Era como si todo se desvaneciese y yo casi perdiera mi identidad.» Esta experiencia de «fusión» fue uno de los rasgos distintivos de todas las sesiones meditativas de este sujeto, que, no obstante, no tardó en familiarizarse con ella y dejar de reseñarla como algo digno de mención. Después de la sexta sesión, el sujeto dijo: «era como si el florero estuviera en mi cabeza y no fuera de ella. Y, aunque sé perfectamente que está fuera, parece como si formase parte de mí, como si su imagen estuviera en mi interior». Y este fenómeno de «internalización perceptiva» no volvió a presentarse, por más que el sujeto lo pretendiese.

En sesiones posteriores, el sujeto A se refirió a la presencia de «una especie de aura», «neblina» u «océano azulado» que crecía en la medida en que los límites del florero se difuminaban, tiñendo de azul la mesa y la pared. En algún momento, el sujeto expresó cierta ansiedad ante la idea de que el azul acabara absorbiéndole, como si estuviera flotando en un océano en el que, no obstante, pudiera hundirse en cualquier momento, un tipo de ansiedad semejante (como veremos en el capítulo 6) a la que experimentan algunos practicantes zen poco antes de la realización. La recomendación habitual del zen ante esta experiencia es la «abandonarse» y sumergirse en ese océano, el equivalente a la muerte del ego que conduce a la iluminación. En este sentido, Deikman dice: «a pesar de la ansiedad que le producía, el sujeto sentía que aquella experiencia era muy positiva» y menciona que, en una sesión posterior, el proceso llegó hasta un punto tal que el sujeto A «refería que todo el campo perceptivo se tiñó de un azul difuso con el que estaba completamente fundido».

En su segundo artículo, Deikman habla de otro ejemplo ilustrativo de la «ruptura de la diferenciación entre el sujeto y el objeto»:

Parecía como si todo estuviera unido. En lugar de ser una mesa, un florero y yo, mi cuerpo se fundió con la silla y todo se disolvió en una totalidad indiferenciada... que, no obstante carecer de forma concreta, sentía cargada de fuerza.

En el primer estudio, el sujeto B experimentó una secuencia diferente de percepciones que Deikman describe como «des-diferenciación» y posterior «transfiguración». Mirando por la ventana después de la sexta sesión, le resultaba difícil organizar sus impresiones visuales:

No sé cómo describirlo, todo parecía un tanto desenfocado e inconexo. Cuando miraba al fondo, algo que se hallaba en un plano más próximo llamaba mi atención... [Y luego prosigue:] mi visión no se reorganizaba y, durante cierto tiempo, me resistí a tratar de organizarla, para poder informar sobre ello. Era como si no hubiera profundidades diferentes ni reacción a ciertas pautas, sino que todo operase con la misma intensidad [...]. No percibía ningún tipo de orden y tampoco podía imponerlo porque la situación parecía resistirse a cualquier intento de manipulación.

Deikman comenta que esta descripción «sugiere que esta experiencia es el resultado de una desautomatización de las estructuras que habitualmente gobiernan la organización visual de un paisaje». No obstante, en la sesión del día siguiente, la percepción del paisaje del sujeto B «se hallaba completamente “transfigurada”», puesto que mencionaba la presencia de muy pocos objetos y detalles y se expresaba en términos de placer, luminosidad y movimientos muy hermosos. Veamos:

... el edificio posee un intenso color blanco... y la luminosidad que irradia de los campos y los árboles es realmente hermosa... una luminosidad que parece serpentear como la corriente de un arroyo.

... es una percepción impregnada de una luz y un movimiento tan placentero que sólo podrá comprenderme quien lo haya experimentado.

Posteriormente, el sujeto B añadió: «en cierto modo, estaba entrando en un estado en el que había dejado de observar cómo observaba [...], la antítesis misma del hecho de ser autoconsciente».

Al tratar de evaluar los resultados, Deikman comenzó barajando varias hipótesis explicativas (como la proyección, la hipnagogia, la hipnosis, la sinestesia, la privación sensorial y la sugestión inconsciente), pero «los sorprendentes fenómenos de los que informaron los sujetos que participaron en el experimento desbordaron todas las expectativas del experimentador» y le llevaron a rechazarlas todas en favor de la hipótesis de la «desautomatización»:

Hartmann explica del siguiente modo el concepto de automatización: «En situación normal, el aparato motor funciona de un modo automático: la integración de los sistemas somáticos implicados en la acción y de la actividad mental tiene lugar de un modo automático. La repetición de una determinada actividad termina desterrándola de la conciencia. Y esta automatización no sólo afecta a la conducta motriz sino también a la percepción y el pensamiento [...]. Es obvio que este proceso de automatización conlleva ciertas ventajas,

en el sentido de que supone un ahorro de la catexis atencional, en particular, y de la catexis de la conciencia, en general...». La desautomatización estriba, pues, en la deconstrucción del proceso de automatización *invistiendo nuevamente de atención a las acciones y los perceptos*.

A esto podemos añadir el resumen de Deikman de las conclusiones de su primer experimento:

El tipo de meditación descrito en este informe altera la percepción visual de las propiedades formales y sensoriales de los objetos, al tiempo que modifica las fronteras del yo en el sentido de una permeabilización que aumenta la fluidez y elimina la diferencia habitual entre el objeto y el sujeto. Los fenómenos constatados parecen corroborar la hipótesis de que la meditación contemplativa permite desarticular los procesos normales de automatización y abre paso a una experiencia perceptiva y cognitiva diferente [...]. En mi opinión, el proceso de desautomatización libera a la persona adulta de la organización estereotipada consolidada con el paso de los años y le permite acceder a una percepción renovada del mundo que posibilita que las funciones sintéticas y asociativas se articulen en una modalidad de funcionamiento cerebral nueva y más avanzada [...]. Así pues, el esfuerzo creativo en todos los campos puede ser considerado como un intento de llegar a desautomatizar las estructuras psíquicas que normalmente organizan la percepción y la cognición.

Y, en su segundo estudio, Deikman concluye:

Si, como parece indicar la evidencia, nuestro pasaje desde la infancia a la edad adulta va acompañado de una organización perceptiva y cognitiva del mundo cuyo precio es la selección de ciertos estímulos y la exclusión de otros, es más que probable que exista un procedimiento para suspender o invertir provisionalmente los procesos automáticos que restringen nuestro contacto con la realidad a la percepción exclusiva de un solo fragmento de ella. Y ese proceso de desprogramación podría conllevar una toma de conciencia de aquellos aspectos de la realidad que, hasta ese momento, han permanecido inaccesibles.

En el caso de que el proceso perceptivo esté efectivamente automatizado, la afirmación de Merleau-Ponty y Heidegger de que lo que escuchamos de forma inmediata *es* una motocicleta no sólo resulta coherente sino que también parece estar implícita en la idea de la no-dualidad de la percepción *nirvikalpa*. Lo cierto es que, en nuestra experiencia cotidiana, no diferenciamos el

sonido del objeto visual con el que está asociado, y esto es precisamente lo que la perspectiva no-dual entiende como *avidyā* (ilusión), la percepción dualista. Así pues, la diferencia existente entre las afirmaciones no-duales y la mayor parte de los sistemas epistemológicos occidentales no radica tanto en el condicionamiento conceptual de la experiencia como en el hecho de que la desprogramación (a la que alude Deikman) conduce a una sensación inexpressable carente de interés o a una modalidad alternativa de percepción que nos revela algo que, de otro modo, pasa desapercibido.

Y éste es un tema que ha interesado a la mayor parte de los filósofos occidentales del siglo XX. Husserl, por ejemplo, advirtió que nuestra experiencia explícita de los objetos da por sentado un «sustrato inconsciente» de prácticas y relaciones con los otros objetos —un «horizonte básico», por así decirlo— y Wittgenstein llegó a la misma conclusión en lo que respecta a la naturaleza del lenguaje. Pero el intento de Husserl de llevar a cabo un análisis fenomenológico de este horizonte —el intento de traer el fondo a primer plano— equivale a tratar de levantarnos tirando de los cordones de los zapatos, algo que, según las tradiciones no-duales, está abocado al fracaso, puesto que el intento *prapñca* de aprehender el fondo objetivamente acaba hipostatizando al sujeto y, de este modo, resulta imposible llegar a experimentar el fundamento no-dual que subyace a sujeto y objeto. Pero, en el caso de que este «fundamento inconsciente» haya sido «consciente» alguna vez, es decir, en el caso de que este horizonte sea un sedimento de creencias, inferencias, hábitos, etcétera, que antaño fueran conscientes, la desautomatización abriría las puertas a una alternativa completamente diferente. Y, nuevamente, el mejor modo de abordar este particular no es tanto la lógica como la experiencia.

El enfoque no-dual elude, por definición, el principal escollo en el que suelen naufragar las teorías occidentales de la percepción: ¿cómo puedo llegar a conocer el mundo si éste está separado de la mente? La perspectiva realista, según la cual percibimos directamente los objetos físicos, no puede explicar el modo en que el sujeto (concebido en tanto que mente) puede entrar en contacto con algo exterior y completamente ajeno. Y tampoco puede explicar el fenómeno de las ilusiones, es decir, por qué ciertas percepciones son reales y otras no, por qué un plato, por ejemplo, puede ser tanto redondo como oval. En cambio, para el no dualista, la ilusión no supone ningún problema porque el percepto *nirvikalpa* no es verdadero ni falso ya que, en tanto que dato sensorial puro, sólo puede aparecer tal cual es. El problema de las ilusiones sólo aparece en el dominio de la determinación *savikalpa*, es decir, en el mundo fenoménico.

Las teorías representacionistas tropiezan con el mismo escollo porque, al

dar por sentada una diferencia entre lo que realmente se experimenta y el objeto representado —el objeto que causa la experiencia—, no pueden salvar el abismo y llegar a fundamentar adecuadamente la existencia independiente de los objetos percibidos. En este sentido, la visión no-dual podría ser considerada como un planteamiento «idealista» de la percepción que niega que los objetos tengan una existencia independiente de la mente. Pero hay que recordar, no obstante, que no es posible equiparar el no-dualismo al idealismo subjetivo, ya que éste reduce el objeto al sujeto, mientras que el enfoque no-dualista los niega a ambos. Tan incorrecto es afirmar que el objeto se halla «en» la mente como decir que la conciencia reside «en» los objetos físicos y, en este sentido, tan inadecuado es el idealismo subjetivo como el realismo. En mi opinión, la etiqueta más adecuada para referirnos a la percepción no-dual sería considerarla como una especie de fenomenismo, siempre que no nos olvidemos de que, como subraya el mahāyāna, la vacuidad no existe separada de la forma y que sólo existen apariencias no-duales.

Huelga decir que el no-dualismo debe ser diferenciado claramente de otros tipos de fenomenismo (como la teoría de los *sense-data*) que se asientan en una visión ingenua del sujeto. A pesar de Hume, la mayor parte de las corrientes fenomenistas sólo cuestionan el estatus ontológico del objeto y no aciertan a reconocer la naturaleza igualmente problemática del sujeto. Es por ello por lo que el enfoque no-dualista de la percepción elude algunos de los escollos en los que tropiezan otros sistemas fenomenistas, como el solipsismo —la tesis de que lo único que existe es el yo que, por otra parte, sólo puede ser consciente de su propia experiencia—, un problema que aqueja a todas las teorías que niegan la objetividad. En el ámbito de la filosofía, la imputación de solipsismo equivale al jaque mate del ajedrez, una imputación que el no-dualismo elude limpiamente. Al igual que ocurre con el idealismo subjetivista, el fenomenismo parece incurrir en algún tipo de solipsismo, puesto que aísla al observador y desconstruye a los demás seres sensibles en sus *sense-data*, una reducción, por otra parte, aceptable en el caso del no-dualista, que también hace lo mismo con su propio sujeto. Es así como se elude el problema de que todos los datos de conciencia se conviertan en algo privado: tal vez puedo ser lo único que exista en el universo... pero sólo porque *soy* la totalidad del universo.

Además, el fenomenismo debe responder también a la espinosa cuestión del estatus de los *sense data* inmediatos que el «yo» cree poseer. ¿Son físicos o mentales? ¿Espaciales o temporales? ¿Cuánto tiempo permanecen? La respuesta del no-dualismo a todas estas preguntas sería que todas esas preguntas presuponen la existencia de los *sense data*, es decir, algo que se presenta al sujeto, lo cual significa que el percepto *nirvikalpa* ya ha sido objetivado como un percepto *savikalpa*. La percepción no-dual se muestra inaccesible al análi-

sis intelectual, que se asienta en la necesidad dualista de objetivar lo que, en este caso, no puede ser aprehendido objetivamente. Una cuestión importante sería determinar si los perceptos no-duales son físicos o mentales, algo a lo que el no-dualista responde negando ambas posibilidades, porque el percepto *nirvikalpa* es previo a la división ilusoria entre mente y materia, lo que nos sugiere una cierta similitud con el concepto de «monismo neutral» acuñado por William James y Bertrand Russell.

Una tercera crítica es que el fenomenismo acaba convirtiendo una afirmación de carácter ontológico en una tesis acerca de la naturaleza del lenguaje. Pero puesto que resulta imposible determinar empíricamente la naturaleza de la percepción, lo primero que debemos hacer es dilucidar de qué estamos hablando cuando hablamos de objetos físicos. El fenomenismo asume la tesis de que las afirmaciones que hacemos en torno a lo que son (o deberían ser) los objetos físicos se asienta en una serie de declaraciones condicionales del tipo «lo que veríamos en el caso de que...». Pero resulta imposible convertir las afirmaciones acerca de los objetos físicos en hipótesis sin perder una parte importante de su significado original. En este sentido, la respuesta del fenomenismo de las tradiciones no-duales orientales es un hecho empírico que sólo puede verificar quien alcance la iluminación. El no-dualismo no es, pues, una teoría acerca del lenguaje, sino sobre el modo en que se experimenta el mundo cuando se elimina la superposición del lenguaje. Además, no resulta difícil advertir que nuestras creencias habituales acerca de la existencia independiente de los objetos físicos (y también del perceptor) desvirtúan la naturaleza de los perceptos no-duales y constituyen, así, una forma de ilusión que debe ser superada.

El problema de los órganos sensoriales
*Cuando no ves a través del Ojo
que nació y pereció la noche
en que el alma descansó sobre un rayo de luz
sino que miras con él,
esta vida enturbia las ventanas de alma,
vuelve los cielos del revés
y te induce a creer en una mentira.*

WILLIAM BLAKE, *The Everlasting Gospel*

Uno de los problemas que debe resolver el fenomenismo —y al que tampoco escapa, por cierto, el no-dualismo— es el de explicar adecuadamente los procesos causales que parecen intervenir en la fisiología de la percepción. Cuando los objetos físicos se deconstruyen en sensaciones (o en conjuntos de sensaciones), la experiencia parece fragmentarse y los objetos-luz que nos ro-

dean sólo persisten en la medida en que tenemos conciencia «de» ellos, y desaparecen apenas giramos la cabeza en otra dirección, para reaparecer nuevamente cuando volvemos a mirar en la dirección original. Los fenomenistas postulan la existencia de lo que Bertrand Russell denominó *sensibilia* —«objetos que poseen el mismo estatus físico y metafísico que los *sense data* sin necesidad de mente alguna que sea consciente de ellos»— y que, en cierta época de su pensamiento, consideró como el «componente último de la materia». ⁶⁰ Por su parte, la afirmación no-dualista de que los objetos son autorresplandecientes también recurre implícitamente a una noción semejante a la de *sensibilia*, pero ¿para qué serían necesarios, en tal caso, los órganos sensoriales? Y ésta es una objeción difícil de superar ya que, si careciéramos de ojos, no tendríamos ningún tipo de visión, ni dual ni no-dual, una objeción demasiado evidente como para ser soslayada.

De algún modo, la respuesta no-dualista a esta objeción se halla implícita en lo que hemos considerado a lo largo del presente capítulo aunque, no obstante, resulta ciertamente sorprendente no sólo para la epistemología occidental sino también para el sentido común. El no-dualismo afronta resignadamente esta dificultad negando que los procesos fisiológicos sean la causa de la percepción o, dicho de otro modo, que la percepción no depende de los sentidos ni de los objetos sensoriales, ya que que ambos son *sūnya* o, como dice el *Sūtra del Corazón*: «no hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo ni mente». En el capítulo 3 del *Mūlamadhyamikakārikā* —en donde Nāgārjuna refuta la realidad de los órganos y objetos sensoriales y del acto perceptivo demostrando su interdependencia— puede encontrarse una exposición completa de esta perspectiva. Puesto que los órganos sensoriales son *sūnya*, es un error creer que la percepción *depende de ellos*. Así, en lugar de rechazar de plano esta afirmación como un completo absurdo (y algo así debió de parecerle también a Nāgārjuna y a sus contemporáneos), deberíamos examinar si la visión habitual de la fisiología de la percepción aporta alguna prueba en favor del dualismo o si, por el contrario, este tipo de argumentación *es*, precisamente, una forma de ilusión que no hace sino perpetuar la sensación de dualidad.

Comencemos recordando que, desde la perspectiva no-dual, no existe conciencia alguna de estar viendo *con* los ojos u oyendo *con* los oídos. Según afirma la novena estampa del pastoreo espiritual del buey, la percepción del iluminado es «como la de un ciego y un sordo», en el sentido de que «se olvida de sí y está tan absorto en lo que ve y escucha que su visión es no-visión y su audición es no-audición». Cuando, por el contrario, uno es consciente de los órganos sensoriales, la atención está dividida, la experiencia se dicotomiza y el objeto-luz deja de ser autorresplandeciente, algo en lo que estarían de acuerdo tanto el mahāyāna como el advaita, aunque este último distingue —de

un modo bastante razonable— entre la experiencia trascendental y la percepción ordinaria, en la que la conciencia sensorial depende del contacto entre el órgano y el objeto. El único modo que tenemos de evitar esta escisión de la experiencia en dos aspectos radicalmente diferentes —y separar así a *samsāra* de *nirvāna*— es asumir la extraordinaria conclusión de que, en realidad, nuestra percepción es independiente de los órganos sensoriales.

Pero ¿cómo puede alguien atreverse siquiera a sugerir semejante cosa? La cuestión más importante a este respecto es llegar a comprender que el papel desempeñado por los ojos, por ejemplo, en la percepción visual, no es una experiencia directa e inmediata (*nirvikalpa*) sino una inferencia (*savikalpa*), independientemente de lo inevitable que pueda parecernos cada vez que cerramos los ojos. Wittgenstein sugirió algo parecido en su *Tractatus*:

¿Dónde podemos encontrar, en el mundo, al sujeto metafísico?

Podríamos decir que estamos en el mundo como el ojo en el campo visual.

Pero, en realidad, nosotros *no* vemos el ojo, y no hay nada en el *campo visual* que nos permita inferir que vemos a través de él.⁶¹

Aunque Wittgenstein no está defendiendo aquí la percepción no-dual, su afirmación, no obstante, puede arrojar cierta luz sobre la peculiar refutación que hace Nāgārjuna de las facultades sensoriales: «La visión (*darśana*) no puede verse a sí misma; ¿cómo podría entonces ver otras cosas?». ⁶² Se trata de un insólito argumento que es susceptible de diversas interpretaciones, aunque ninguna de ellas demasiado convincente. La objeción más evidente es que, precisamente, el ojo puede ver otras cosas precisamente porque no puede verse a sí mismo, una objeción a la que Nāgārjuna también trata de responder. En mi opinión, Wittgenstein apunta en la misma dirección que Nāgārjuna cuando afirma: puesto que el ojo no se ve a sí mismo cuando ve otras cosas ¿cómo sabemos que vemos *con* el ojo? Explicar la visión en función de los ojos es un argumento falaz porque ésa no es más que una inferencia. No es posible ver de manera directa que es el ojo el que está viendo, sino que sólo podemos inferirlo de forma indirecta (por ejemplo, mirando en un espejo). Y poco importa, en este sentido, lo automatizada que pueda estar semejante inferencia, porque seguirá siendo un constructo mental *savikalpa*. Además, esta línea argumental también supone —para la perspectiva no-dual— algo muy importante, es decir, que jamás hemos tenido la menor experiencia sensorial dualista. La sensación de dualidad es una elaboración conceptual que yuxtapone dos experiencias no-duales (la apertura del ojo, por ejemplo, a la experiencia de un objeto-luz autorresplandeciente).

Desde la perspectiva no-dual, pues, «trascender» las determinaciones *savi-*

kalpa implica «trascender» los órganos sensoriales... y «trascender» también la percepción sensorial en su totalidad. Y, puesto que nuestra comprensión de la percepción sensorial es tan dependiente de los órganos y los objetos sensoriales, la negación de éstos termina despojando de todo significado al concepto mismo de percepción. Este tipo de hilo argumental, pues, termina negando la percepción: si (como se afirma en el presente capítulo) *sólo existe percepción* (sin órganos y sin objetos sensoriales), nunca ha existido tal cosa como la percepción.

No existe objeto alguno sino sólo conciencia de la percepción y, puesto que no hay objeto, tampoco existe percepción. Cuando no hay ser (objeto) la percepción es imposible.

VASUBANDHU⁶³

Así es como finalizamos con lo que negábamos al comienzo del presente capítulo, es decir, la necesidad de trascender la percepción. Pero para ello hemos seguido el camino inverso, ya que el único modo de trascender la percepción consiste en fundirse de manera no-dual con ella. Y esto no supone negar la percepción y supeditarla a otra facultad –como la intuición, por ejemplo–, sino llegar a comprender que lo que hemos calificado como percepción (el acto que relaciona los objetos y los órganos sensoriales) es, de hecho, de naturaleza muy diferente. Dicho en otras palabras, aquello que trasciende la percepción no es más que la verdadera naturaleza de la percepción.

Pero ¿en qué situación nos deja esta percepción que es no-percepción? Según el mahāyāna y el advaita, el mundo es *māyā*, un sueño, un espejismo. Como concluye el *Sūtra del Diamante*:

Todos los fenómenos son como un sueño,
un espejismo, una burbuja, una sombra,
una gota de rocío en la mañana,
el resplandor del relámpago...
Así es cómo debes meditar sobre ellos.

Otros textos del ciclo de escrituras de la *Prajñāpāramitā* comparan la percepción a un espejismo en el que no se crea ni destruye nada. *Māyā*, los sueños, las ilusiones y los espejismos, comparten la cualidad de parecer ser muy diferentes a lo que realmente son, de presentarse como si fueran algo real, cuando no son más que *sūnya*. Por ejemplo, cuando estamos durmiendo podemos soñar que estamos «en» un cuerpo dotado de todas las facultades sensoriales, pero lo cierto es que éstas son innecesarias para la experiencia onírica. Tal vez

este argumento resulte también aplicable a nuestra experiencia «vigílica» y dar cuenta así de la afirmación no-dualista de que el universo es Mente. Y también ello estaría en consonancia con los ejercicios de visualización practicados en el budismo vajrayāna, en donde el practicante medita en un objeto físico (un *thangka* o *mandala* que representa a una deidad), desarrolla la capacidad de visualizarla con todo lujo de detalles y alcanza la iluminación cuando comprende que el objeto físico y el objeto visualizado son lo mismo. La refutación no-dual de la existencia independiente de los objetos-luz implica que la realidad del objeto físico no es mayor que la del objeto visualizado. Cuando se niega el fundamento en el que se asienta la objetividad, resulta imposible distinguir el objeto físico del objeto mental. Y este hilo argumental, que algunos podrían considerar como un completo absurdo, puede apuntar a la raíz misma del dualismo existente entre sujeto y objeto o entre mente y cuerpo, la rotunda, a la vez que ilusoria, distinción que establecemos entre los eventos físicos y los eventos mentales, cuando es muy posible que aquéllos no sean más que pensamientos que, de un modo u otro, han terminado concretándose.⁶⁴ Este tipo de especulaciones puede parecer poco original, pero la percepción no-dual nos proporciona un enfoque para abordar el tema de un modo diferente.

Llevar hasta sus últimas consecuencias el argumento de que los órganos sensoriales no tienen ninguna incidencia en el proceso de la percepción resulta, en el mejor de los casos, algo parcial. Tanto el advaita como el budismo subrayan la necesidad fenoménica (*samvṛiti*, «verdad relativa o inferior») de los órganos sensoriales. La doctrina del *pratītya-samutpāda* (la doctrina del surgimiento interdependiente) —que explica los fenómenos articulándolos en un continuo causal— define a la sensación como el efecto del contacto entre los órganos sensoriales y los objetos. El problema estriba ahora en comprender la relación existente entre la verdad relativa inferior, las relaciones causa-efecto y la verdad superior que afirma que la experiencia no-dual es incondicionada (*nirvikalpa, tathatā*) sin separar, como hace el advaita, una de otra. Expresado de este modo, todo este tema se inscribe dentro del epígrafe general de la causalidad del que nos ocuparemos debidamente en el capítulo 6.

El problema que deberemos resolver para llegar a comprender el papel que desempeñan los órganos sensoriales no puede ser tratado al margen del problema más general de la comprensión filosófica de la percepción no-dual. Debido a nuestra comprensión habitualmente dual de la experiencia, sólo podemos entender la no-dualidad en uno de los dos modos incompatibles siguientes: o bien concebir la conciencia en un sentido materialista como algo panfísico que reside «en» los objetos físicos o bien reducir de un modo idealista los objetos a imágenes que se hallan «en» la mente. La primera hipótesis —según la cual el objeto incorpora, de algún modo, a la conciencia— no logra

salvar el escollo que suponen los procesos causales de los órganos sensoriales, mientras que la segunda posibilidad –que trata de explicar los órganos sensoriales en tanto que experiencias mentales objetivadas– elude ese problema reduciendo los órganos sensoriales materiales a perceptos mentales tan relevantes como cualquier otro tipo de perceptos. Pero esto no debe llevarnos a concluir que la última hipótesis sea la correcta, puesto que ambas se fundamentan en categorías dualistas –a las que la filosofía no puede escapar– y, en consecuencia, resultan igual de inadecuadas. No obstante, es cierto que la hipótesis idealista parece arrojar más luz sobre el problema pero, como ocurre con la mayoría de las soluciones filosóficas, esta alternativa suscita, a su vez, nuevas preguntas porque, en el supuesto de que los órganos sensoriales no sean necesarios, ¿para qué existen entonces? y ¿cuál es el proceso que ha ocasionado su objetivación?

Concluiremos el presente capítulo tratando de esbozar una respuesta a estas preguntas.

El enfoque «idealista» del planteamiento que hemos sostenido hasta este momento –la segunda de las alternativas recién mencionadas– nos ha permitido eludir el problema de la naturaleza de los órganos sensoriales. Desde esa perspectiva, es el proceso de elaboración conceptual el que termina transformando la percepción *nirvikalpa* en percepción *savikalpa*. Pero cualquier análisis meramente idealista presupone, al igual que hace la visión estrictamente materialista, el mismo tipo de dualismo cartesiano mente/cuerpo (que ha terminado gobernando nuestra visión habitual del mundo) que ambos tratan de eliminar y que no es sino un corolario de la dualidad sujeto/objeto. La tesis de la no-dualidad entre sujeto y objeto parece más coherente con otros enfoques del problema, como el monismo neutral de James y Russell o la «teoría de los dos aspectos» de Spinoza, según la cual mente y cuerpo constituyen diferentes aspectos de la misma substancia. Pero, adoptar esta posición del «doble aspecto», exigiría una consideración acerca del proceso de construcción y proyección del pensamiento desde un punto de vista material y, en este sentido, podríamos preguntarnos si este proceso posee algún tipo de correlato físico.

El Hombre no posee un Cuerpo diferente de su Alma; lo que llamamos Cuerpo es sólo la parte del alma percibida por los cinco sentidos, las ventanas del Alma de que disponemos en esta época.

WILLIAM BLAKE⁶⁵

Pero, apenas enfocamos la cuestión desde esta perspectiva, hay algo que no encaja. ¿Qué ocurriría en el caso de que los órganos sensoriales no determinasen las sensaciones? Considerar que los órganos físicos reciben pasiva-

mente las sensaciones y que el proceso de elaboración conceptual ocurre exclusivamente en el cerebro es una creencia que, no importa lo arraigada que esté, presupone algún tipo de dualidad entre la mente y el cuerpo. La «teoría de los dos aspectos» de Spinoza abre la posibilidad de que nuestros órganos sensoriales sean objetivaciones de *prapañca*, es decir, de nuestra tendencia a las sensaciones condicionadas por el pensamiento, algo que parece estar de acuerdo con la opinión del budismo tibetano de que el cuerpo es resultado de lo que podríamos denominar una *materialización del karma potencial* y que los órganos sensoriales serían, desde esa perspectiva, las zonas del cuerpo en que tienden a concentrarse los *saṃskāras*. Pero eso no significa, no obstante, que los *saṃskāras* sean inalterables –porque el cuerpo cambia al igual que lo hace la mente–, sino que sugiere que *vikalpa* y *prapañca* se hallan profundamente imbricados y son más difíciles de superar de lo que parece suponer el análisis meramente idealista (como sugiere la concepción advaita de *māyā* en tanto que materialización de *avidyā*).

Siguiendo con esta argumentación especulativa, el mundo se transforma en la medida en que lo hacen los órganos sensoriales. «El ojo alterado lo altera todo [...]. La visión de la luz del sol depende del órgano que la contempla.»⁶⁶ Y esta afirmación no es original de Blake, sino que se inscribe plenamente dentro de la tradición neoplatónica:

Porque es preciso que el ojo se haga semejante y connatural a su objeto.
Nunca un ojo verá el sol sin haberse hecho semejante al sol, ni una alma verá lo bello sin haberse embellecido.

PLOTINO⁶⁷

Esta idea concuerda con el énfasis puesto por el tantra en el cuerpo en tanto que instrumento de liberación o microcosmos del universo. El Buda dijo que la totalidad del mundo se halla dentro de este cuerpo ilusorio y, más recientemente, Merleau-Ponty ha señalado que el cuerpo humano y el mundo físico que percibimos constituyen un solo sistema de relaciones intencionales, que experimentar uno equivale a experimentar al otro y que la presencia del cuerpo en el mundo es lo que hace posible que las cosas existan.⁶⁸ Probablemente, una de las implicaciones más interesantes de «la teoría del doble aspecto» es que nos proporciona una perspectiva diferente de la existencia incorpórea porque, si el cuerpo y los sentidos son objetivaciones de los modos en que tendemos a condicionar conceptualmente nuestra percepción, cabe la posibilidad de que la mente liberada de esas tendencias automáticas pueda funcionar independientemente del cuerpo.

3. LA ACCIÓN NO-DUAL

...en el punto inmóvil en que se origina la danza, donde no hay movimiento ni quietud, donde se entrecruzan el pasado y el futuro, no hay cambio, ni ascenso, ni descenso. Si no fuera por ese punto –el punto inmóvil– no existiría danza alguna. Lo único que existe ahí es la danza.

T. S. ELIOT, «Burnt Norton»

Este capítulo se centra en el correlato conductual de la percepción no-dual, un tipo de acción que carece de agente consciente o, dicho en otras palabras, un tipo de actividad ajeno a toda diferencia entre el sujeto y el objeto o entre el agente y el acto. La primera sección afirma que el ejemplo más representativo de la acción no-dual nos lo brinda la paradójica noción taoísta del *wei-wu-wei* (la acción de la no-acción). Y resulta sumamente ilustrativo que esta misma paradoja se encuentre también claramente explicitada en las otras dos grandes tradiciones no-dualistas: la *Bhagavad Gitā* y, de un modo más plenamente desarrollado, la noción budista del camino del *bodhisattva*. La única diferencia apreciable entre la acción dual y la acción no-dual descansa en la intención, el proceso mental que pretende obtener un determinado resultado de una determinada acción y acaba convirtiéndola así en un medio para alcanzar un fin, operando a modo de superposición que escinde el «cuerpo psíquico» no-dual en una mente que mora en un cuerpo, a modo de «fantasma en la máquina». La segunda sección abunda en el mismo tema y señala que el capítulo 1 del *Tao Tê King* subraya el papel fragmentador de la intencionalidad. La tercera sección se ocupa de los recientes trabajos realizados en el campo de la filosofía occidental de la mente y sugiere que, contra lo que pudiera parecer, sus conclusiones no sólo no contradicen la tesis de una posible acción no-dual, sino que, por el contrario, parecen sustentarla. En la última sección de este capítulo centraremos nuestra atención en un par de posibles objeciones al concepto de acción no-dual.

Wei-wu-wei

La definición habitual de la acción no-dual se ha centrado en el hecho de que en ella no existe diferencia alguna entre el supuesto sujeto que la *realiza* y la acción objetiva *realizada*. En el capítulo 2 ya señalamos que la experiencia no-dual suele describirse de dos modos diferentes, en tanto que actividad en la que el sujeto incorpora al objeto o viceversa. En el presente caso, la primera alternativa equivale a negar cualquier tipo de la acción. No es ninguna coincidencia que encontremos esta misma afirmación en el *wei-wu-wei*, la paradoja central del taoísmo –y segunda noción más importante, dicho sea de paso (después del Tao)– de esa visión del mundo. Según Lao-Tzu, *wu-wei* es el tipo de acción de quien ha realizado el Tao.

El hombre sabio se relaciona con las cosas a través de *wu-wei*
y enseña sin palabras.
Las diez mil cosas florecen
y crecen por doquier sin que nadie las cuide. (Capítulo 2)

El Tao es la no-acción continua, pero nada queda sin hacer.
Si el gobernante mora en la no-acción todo se gobierna solo. (Capítulo 37)

Wu-wei y su ausencia de propósito [*wei*] es la principal de todas las virtudes [*tê*]. (Capítulo 38)

Para aprender, uno debe acumular cosas día tras día,
para estudiar el Tao, uno debe despojarse de cosas día tras día
haciendo cada vez menos
hasta alcanzar el *wu-wei*.
Cuando se alcanza el *wu-wei*
nada queda sin hacer. (Capítulo 48)¹

Existen otras paradojas taoístas que se expresan de un modo parecido –como «la moral de la no-moral», «el conocimiento del no-conocimiento», etcétera–, lo cual sugiere que se derivan de *wu-wei*, tal vez en forma de manifestaciones concretas de una pauta más general. Se trata de una paradoja tan difícil de entender como la del mismo Tao inefable, ya que cualquier explicación que haya podido darse al respecto resulta insatisfactoria sin una comprensión previa de *wu-wei* en tanto que acción no-dual. No obstante, con ello no quiero decir que la única interpretación posible de *wu-wei* sea la de la acción no-dual, porque *wu-wei* no se agota con ninguna interpretación concreta.

Tal vez sea éste un caso de lo que Wittgenstein denominó «semejanzas familiares» y no nos hallemos tanto ante un rasgo común a todos los casos como ante un conjunto de características que se solapan.²

Es posible que la afirmación más sencilla de *wei-wu-wei* sea aquélla que dice que consiste en no hacer nada o, dicho más prácticamente, en hacer tan poco como sea posible, algo que tiene implicaciones tanto políticas como personales. La interpretación política considera a *wu-wei* como «el precepto fundamental que sustenta la visión de Lao-Tzu, según la cual el gobernante debería interferir lo menos posible y fomentar las condiciones más favorables para la búsqueda individual de la satisfacción personal».³ Los problemas sociales suelen resolverse por sí solos cuando dejamos que las personas vivan sus propias vidas, porque la interferencia política suele generar más problemas que soluciones, como realmente ocurría durante el período de los estados guerreros en el que, según se supone, vivió Lao-Tzu. Ésta es una interpretación política del *wu-wei* que se ajusta más al *Tao Tê King* que a *Chuang Tzu*⁴ y que también está de acuerdo con la única referencia al *wu-wei* realizada por Confucio:

El maestro dijo: «Shun fue el único de quien puede decirse que ha hecho lo adecuado mientras permanecía inactivo [*wu-wei*]. Y ¿qué fue lo que hizo? sencillamente fue respetuoso y asumió su posición mientras se enfrentaba al sur».⁵

Al ajustar su conducta al orden moral, el gobernante confuciano brinda un ejemplo positivo a sus subordinados que le permite influir sobre ellos sin imponerles nada. Pero resulta evidente que esta actitud no supone necesariamente la aplicación de *wu-wei* al mundo de las relaciones. Desde el punto de vista de Confucio, el rey reina pero no gobierna. Así, en la administración ideal, el gobernante no atiende personalmente las cuestiones de gobierno, sino que lo hace a través del poder carismático de su virtud (*tê*), lo cual no significa que sus ministros no tengan que actuar. El taoísmo, por su parte, propone una especie de anarquismo que permite que la organización social y política evolucione de acuerdo al Tao. Desgraciadamente, sin embargo, ambos enfoques se enfrentan a los mismos problemas ya que, a pesar de las expectativas del anarquismo utópico y del conservadurismo económico, ambas visiones resultan hoy en día impracticables. Tal vez esos planteamientos sirvieran en una sociedad tradicional que no se hallara amenazada, pero no alcanzo a ver el modo en que podría funcionar en el período de los estados guerreros o en un mundo tan interdependiente y sometido a tantos cambios como el nuestro.

La interpretación personal de *wei-wu-wei* en tanto que «no hacer nada»

—una interpretación que, por cierto, no parece haber sido muy frecuente— tampoco parece servir de gran cosa. En su comentario acerca del *Chuang Tzu*, Kuo Hsiang criticaba del siguiente modo esta perspectiva: «hay quienes, al escuchar hablar del *wu-wei*, sacan la conclusión de que permanecer tumbados es mejor que caminar, pero lo cierto es que esas personas están lejos de haber comprendido las enseñanzas de Chuang Tzu». ⁶ Y luego Fung Yu-lan agrega: «pero, a pesar de ello, no parece que esas personas estuvieran tan desencaminadas», ⁷ lo cual nos dice más sobre Fung que sobre Chuang, aunque yo creo que aquél no estaba tan errado. De hecho, esta lectura parece compatible con la interpretación no-dual que ofreceremos luego, puesto que la «no-acción» completa requiere de la eliminación de la sensación de identidad y, en consecuencia, de toda interferencia egoica. La no-interferencia no es posible a menos que previamente se haya disipado la bruma de las expectativas y los deseos —entre los cuales se halla la conclusión de que «debemos hacer algo»— que nos impiden experimentar el mundo tal cual es (Tao). Josh Billings decía que era anciano y estaba muy preocupado por muchos problemas... aunque la mayor parte de ellos jamás ocurrieran. En este sentido, hay que señalar que muchos, si no todos, los problemas se originan en nuestra mente, en forma de una ansiedad que terminamos proyectando al exterior.

Saber cuándo debemos dejar de hacer algo es precisamente el corolario de «no hacer nada». El capítulo 77 del *Tao Tê King* equipara el curso de la naturaleza a un arco: «Lo que está arriba se ve empujado hacia abajo y lo que está abajo se ve impulsado hacia arriba. Lo que está lleno tiende a vaciarse y lo que está vacío tiende a llenarse». Es por ello por lo que el hombre que mora en el Tao nunca quiere llevar las cosas a su extremo, porque sabe el momento en que debe detenerse para librarse del peligro (capítulos 15 y 44). La Naturaleza —que incluye al ser humano— se halla en un proceso de cambio continuo y, cuando se alcanza un extremo, tiene lugar naturalmente una inversión (capítulo 40), como lo demuestran fenómenos tales como la alternancia entre el día y la noche o el verano y el invierno, una comprensión que posteriormente se vio elaborada por la escuela del *yin-yang*.

Otra interpretación, más frecuente, del *wei-wu-wei* —a la que podría denominarse «acción de la pasividad»— considera que se trata de una actitud que no fuerza sino que permite. Las ramas del pino se quiebran bajo el peso de la nieve, pero las del sauce se comban, sueltan su carga y vuelven a erguirse. Chuang Tzu pone el ejemplo del borracho que cae de su carro sin dañarse porque no ofrece resistencia alguna a la caída, un ejemplo que parece alentar el alcoholismo, aunque «si el vino puede provocar tal integridad de espíritu, ¡cuánto mayor no será la que proceda de los cielos!» ⁸ Esta interpretación, por tanto, nos invita a ser tan dúctiles y flexibles como el agua, la metáfora favo-

rita de Lao Tzu. Hay ocasiones en que el carácter *joh* —que yo he traducido como «entrega»—, se traduce como «debilidad»,⁹ una acepción cuyas connotaciones negativas la hacen completamente inadecuada, porque normalmente —aunque no siempre (ver capítulos 8 y 66)— tiene, en última instancia, una connotación de control ya que, tratándose de la cosa más dúctil y flexible, puede dominar a lo más fuerte y duro.

El hecho es que una acción imperceptible realizada en el momento oportuno puede provocar cambios extraordinarios. Esto es lo que se conoce como «contemplar lo fácil en lo difícil o trabajar lo grande a través de lo pequeño» (capítulo 63). En concreto, uno debe hacer frente a los inconvenientes antes de que crezcan y se conviertan en grandes problemas (capítulo 64). Resulta relativamente fácil enderezar un arbolillo en su infancia, pero no lo es tanto modificar el desarrollo de un árbol maduro. Y éstos son dos puntos que, aunque parezcan triviales, tienen una gran importancia, porque el problema consiste precisamente en saber cuándo y cómo hay que aplicar la fuerza.

Es muy probable que la interpretación más común de *wei-wu-wei* sea la de acción *natural*, una interpretación que Herlee G. Creel ilustra con varios ejemplos:

Basta con lo natural. Cuando uno se esfuerza, fracasa.

WANG PI

El santo taoísta elige esta actitud en la convicción de que sólo el desarrollo «natural» de las cosas las favorecerá.

DUYVENDAK

Según la teoría de la «no-acción», el ser humano debe restringir sus actividades a lo estrictamente necesario y natural. «Necesario» significa lo adecuado para el logro de un determinado propósito sin hacer nunca más de la cuenta. «Natural», por su parte, significa seguir el propio *Tê* sin llevar a cabo ningún esfuerzo arbitrario.

FUNG YU-LAN¹⁰

El problema es que este tipo de explicaciones no explica gran cosa porque, como llega a preguntarse el mismo Creel, ¿cómo podemos distinguir la acción natural de la acción antinatural? Se trata de un término tan ambiguo que termina significando —como bien saben quienes se preocupan por mirar la lista de ingredientes de las etiquetas de la llamada «comida natural»— cualquier cosa. Por otra parte, el uso que hace Fung del término *arbitrario* no hace más que cambiar el problema de escenario porque, en tal caso, ¿cómo podemos

distinguir lo arbitrario de lo que no lo es? ¿Y es que acaso no condena el taoísmo el uso de juicios tan dualistas? Wang Pi equipara lo natural con lo que es ajeno a todo esfuerzo, mientras que otros comentaristas lo relacionan con el hecho de no realizar ningún esfuerzo voluntario,¹¹ aunque esto tampoco resuelve la cuestión a menos que dispongamos de algún criterio que nos permita distinguir la acción premeditada de la acción no-premeditada porque, de otro modo, la única alternativa que nos quedaría sería la de quedarnos, como Fung, tumbados sin hacer nada. Hay quienes han sugerido que ese criterio es la espontaneidad¹² aunque, en el mejor de los casos, ésa sería una condición necesaria, pero no suficiente, porque la rabia espontánea que siento cuando alguien me pisa el pie o se escapa con mi esposa no parece ser el mejor ejemplo de *wu-wei*.

Con ello no quiero decir que *wei-wu-wei* no sea una acción natural, no-premeditada, etcétera, sino tan sólo que, si no va acompañada del criterio adecuado –que podría derivarse, por ejemplo, del concepto de acción no-dual– para reconocerla, esa explicación no sirve de gran cosa. A fin de cuentas, la conciencia que el hombre tiene de sí es la que perturba el orden natural de las cosas y, en consecuencia, el retorno al Tao consiste en la realización del fundamento de nuestro ser (que incluye a la autoconciencia). Si la autoconciencia es la fuente última de la acción antinatural, la acción natural será aquélla que carezca de esa autoconciencia, aquélla en la que no existe conciencia alguna de un agente separado del acto realizado.

El problema es que el concepto de *wei-wu-wei* constituye una auténtica paradoja que incluye dos nociones contradictorias –la no-acción («el Tao no hace nada...») y la acción («... pero nada deja de hacerse»)– que sólo pueden resolverse desde una perspectiva –tan difícil de entender que algunos eruditos han calificado a este dilema de contradicción irresoluble– que las incluya a ambas. Creel, por ejemplo, concluyó que esta gran paradoja taoísta se debía a la yuxtaposición de dos nociones diferentes del taoísmo primitivo, una «faceta contemplativa derivada de la ausencia de deseo de participar en los asuntos humanos» (que denota una actitud de genuina no-acción) y una posterior «faceta propositiva que puede fomentar el control de los asuntos humanos». Aquélla supone una actitud meramente pasiva (de ahí la «no-acción»), mientras que ésta implica un esfuerzo por actuar y reformar el mundo (de ahí la «acción») que, como señala Creel, no sólo son diferentes sino que, desde una perspectiva «lógica y ontológica, son esencialmente incompatibles». No obstante, Creel admite que esta interpretación no se encuentra en los textos taoístas y reconoce que le lleva a la incómoda conclusión de que el contemplativo *Chuang Tzu* es anterior al más propositivo *Lao Tzu* y, lo que resulta todavía

peor, debe reconocer que, tanto en *Lao tzu* como en *Chuang Tzu*, se entremezclan íntimamente el taoísmo «contemplativo» con el taoísmo «propositivo», una situación que trata de justificar diciendo que los seres humanos rara vez se hallan gobernados por la lógica.¹³ En mi opinión, sin embargo, este problema surge del hecho de que Creel confía tanto en la lógica que no puede llegar a comprender que exista una experiencia concreta –la realización del Tao– que pueda resolver esta paradoja más allá de la lógica. Se trata, a fin de cuentas, de una experiencia no-dual semejante a la realización vedántica de Brahman y al logro del *nirvāṇa* budista, en las que no existe diferencia alguna entre el sujeto y el objeto o entre el yo y el mundo. Así pues, en la acción no-dual desaparece toda diferencia entre el agente y la acción objetiva realizada. La comprensión habitual de la noción de «acción» requiere de la presencia de un sujeto activo, mientras que la «no-acción» implica un sujeto pasivo que no hace nada o deja de hacer lo que estaba haciendo. En este sentido, «la acción de la no-acción» sólo tiene lugar cuando no hay ningún «yo» –ni activo ni pasivo– una experiencia que sólo puede expresarse de un modo paradójico: «no hace nada y, sin embargo, nada queda sin hacer». Las interpretaciones más simplistas de *wu-wei* en tanto que no-interferencia e inacción consideran a la no-acción como un tipo de acción, mientras que la acción *no-dual* invierte los términos y ve a la no-acción –lo que no cambia– «en» la acción.

Según el *Chuang Tzu*, *wei-wu-wei* significa la acción *no-dual*, aunque menos por sus referencias a *wu-wei* como por su descripción de otras paradojas similares. A diferencia de los doce ejemplos de *wu-wei* proporcionados por el *Tao Tê King*, el *Chuang Tzu* incluye cincuenta y seis referencias diferentes, aunque sólo tres de ellas aparecen en los siete «capítulos más internos». Resulta interesante constatar que dos de ellas apuntan claramente más allá de la no-interferencia o inacción:

No os preocupéis por la inutilidad del árbol. Plantadlo en el amplio y salvaje yermo de la no-existencia. Junto a él podréis deambular en la no-acción [*wu-wei*] y dormir felices a su sombra.

El Tao es real y evidente, pero carece de acción [*wu-wei*] y forma.

Inconscientemente pasean más allá del mundo y se adentran en los dominios de la no-acción [*wu-wei*].

Todavía resulta más importante la paradoja que nos muestra el capítulo 6, en donde Nu Chü enseña al Tao al Pu Liang I:

Desatendiendo su propia existencia [Pu Liang I] se iluminó [...], alcanzó la visión del Uno [...] y se adentró en los dominios en los que se desvanece toda diferencia entre la vida y la muerte. A partir de entonces, la muerte dejó de significar la destrucción de la vida y la continuidad una adición a la duración de su existencia. Cuando renunció a todo lo alcanzó todo; para él, todo se hallaba en el continuo proceso de creación y destrucción al que se conoce con el nombre de serenidad en la perturbación. Y la serenidad en la perturbación es la perfección.¹⁴

«La serenidad en la perturbación» (o «la paz en la guerra»)¹⁵ no tiene nada que ver con la ausencia de actividad, sino con una sensación inalterable de paz en medio de un proceso de creación y destrucción continua, un proceso de transformación incesante que incluye la misma actividad de Pu Liang I, algo que sólo fue posible cuando éste «desatendió su propia existencia» y, de ese modo, trascendió la dualidad entre yo y no-yo y alcanzó «la visión del Uno».

No debe ser una mera coincidencia que otras tradiciones afirmen la misma paradoja acerca de la no-dualidad entre el sujeto y el objeto. Tampoco resulta extraño que este tipo de paradoja resulte tan abundante en el budismo chino —dada la notable influencia que recibió del taoísmo— y que sea en él donde asistamos al reconocimiento explícito del *wei-wu-wei* en tanto que síntesis paradójica de la no-acción en la acción. En el *Chao Lun*, Seng Chao sostenía que la acción y la no-acción no son nociones contradictorias, puesto que las cosas que se hallan en acción están, al mismo tiempo, en no-acción y viceversa,¹⁶ una afirmación expuesta en el capítulo 1 (titulado «Sobre la inmutabilidad de las cosas») y reiterada en el 4 (llamado «*Nirvāna* carece de nombre»). Así pues, «gracias a la no-acción, el movimiento siempre está inmóvil y, gracias a la acción, nada queda sin hacer, porque la quietud siempre se halla en movimiento».¹⁷ Uno de los primeros textos ch'an, el *Hsin Hsin Ming* (del tercer patriarca, Seng-ts'an) afirma reiteradamente que la mente despierta trasciende toda dualidad entre la quietud y el movimiento:

Cuando la acción y la no-acción dejan de ser,
desaparece incluso la unidad.

El movimiento y la quietud sólo afectan a la pequeña mente,
pero la mente despierta los trasciende a ambos.¹⁸

Niu-t'ou Fa-yung, destacado discípulo del cuarto patriarca ch'an, expresa del siguiente modo esta misma paradoja recurriendo al concepto ch'an de «no mente» (*wu-hsin*) al responder a una pregunta acerca de la necesidad de practicar la quietud de la mente:

Es cuando la mente está activa que se manifiesta la no-mente. No es posible alcanzar ese estado hablando de nombres y manifestaciones, sino tan sólo a través de un abordaje directo. La no-mente está continuamente activa y la actividad constante es no-acción.¹⁹

Aunque esta comprensión pueda derivarse del taoísmo, la noción budista de no-mente muestra con más claridad que este tipo de acción implica la negación de un sujeto activo.

Existen otros ejemplos de esta paradoja que no proceden del taoísmo. Así, el poema de Seng-ts'an mencionado anteriormente se hace eco del capítulo 2 del *Mūlamadhyamikakārikā* de Nāgārjuna que concluye afirmando la irrealdad (*śūnya*) y la inefabilidad del movimiento y del reposo. Dada la gran importancia desempeñada por este texto —que acabó convirtiéndole en el más influyente de toda la filosofía mahāyāna—, no parece descabellado suponer que todas las referencias budistas posteriores se remonten a él. (En el capítulo 6 nos centraremos en una discusión más detallada acerca de este punto en el contexto más amplio de la causalidad.) Pero la obra de Nāgārjuna constituye la defensa y exposición más sistemática de las afirmaciones de la *prajñāpāramitā*, en donde también nos encontramos con la misma paradoja. Al igual que se dice que los *dharmas* son no-nacidos y no-compuestos, la talidad (*tathatā*) no surge, no permanece y no cesa. El *bodhisattva* no va ni viene, porque su movimiento es no-movimiento. Según el *Daśabhūmika Sūtra* y el *Madhyamakāvata* de Candrakīrti, a partir del octavo *bhūmi* (los diez estadios del camino del *bodhisattva*) denominado *acalā* (lo inmóvil), el *bodhisattva* actúa sin realizar esfuerzo alguno, como lo hacen la luna, el sol, «la joya que satisface los deseos» y los cuatro elementos primarios. Y la principal característica del décimo y último estadio es que el «*bodhisattva* celestial» permanece activo e inactivo y, aunque no hace nada, lo consigue todo.²⁰

El «Yoga del Mahāmudrā» del budismo tibetano (que ya hemos citado en el capítulo 1) describe del siguiente modo «el estado final de quietud»:

Aunque permanece inmóvil y ha alcanzado la condición de quietud y calma indiferente al movimiento —un estado en el que se desvanece toda diferencia entre el movimiento y la quietud—, es consciente de la emergencia y desaparición de los pensamientos.

Esto es lo que se denomina «el estado de verdadera quietud de la mente».

Este estado va seguido de un «análisis del “movimiento” y del “no-movimiento”» como resultado del cual:

Se alcanza la comprensión de que el «movimiento» no difiere del «no-movimiento» y de que el «no-movimiento» no es otro que el «movimiento».

Y, en el caso de que, por tales medios, uno no llegue a descubrir la verdadera naturaleza del «movimiento» y del «no-movimiento», debe determinar si la mente que observa es distinta al «movimiento» y al «no-movimiento» o si, por el contrario, es idéntica al «movimiento» y al «no-movimiento».

Así, después de haber analizado con los ojos de la Conciencia Pura, uno no descubre nada. Por lo tanto, el observador y la cosa observada son inseparables.²¹

Pero es muy probable, por último, que el ejemplo más ilustrativo al respecto nos lo proporcione un pasaje de la *Bhavadgītā* que describe explícitamente del siguiente modo la acción de la no-acción:

Quien ve la inacción en la acción y la acción en la inacción, es sabio entre los hombres, un *yogui* que ha cumplido con todas sus obligaciones.

Quien ha abandonado todo apego a los frutos de su acción y siempre está satisfecho, sin ampararse en nada, no hace cosa alguna, aunque no deja nada sin hacer.²²

El término sánscrito *karma* significa acción, lo cual sugiere que podríamos interpretar estas afirmaciones en el sentido de un tipo de acción que no genera consecuencias kármicas. En respuesta al énfasis puesto por el budismo y el yoga en el rechazo del mundo de las obligaciones sociales, la *Gītā* afirma que la acción también puede conducir a Krishna porque, cuando los actos se realizan «sin apego a los frutos de la acción», no generan ningún tipo de *karma*, una visión que no sólo no discrepa de la interpretación no-dualista de estos versos, sino que incluso la complementa. En este sentido, Lao Tzu, los budistas y la *Gītā* parecen estar describiendo aspectos diferentes de la misma experiencia de la acción no-dual. La única diferencia existente entre las descripciones realizadas por Lao Tzu y los budistas reside en que cada uno de ellos se centra exclusivamente en uno de los polos de la dualidad agente/acción, al tiempo que elimina el otro. Así, el *wei-wu-wei* taoísta niega la existencia de la acción objetiva (niegan la acción del yo), mientras que los conceptos budistas de *anātman* y no-mente se centran en el rechazo del sujeto (niegan el yo). Pero hay que decir que la negación del sujeto activo y la negación de la acción objetiva apuntan a la misma cosa puesto que ambos polos son interdependientes y, en última instancia, resulta imposible separarlos. El pasaje de la *Gītā* que hemos citado muestra el modo en que tiene lugar esta escisión. La sensación de dualidad aparece en el mismo momento en que la acción se lleva a cabo con la intención puesta en sus consecuencias, es decir, cuando el acto se realiza

con la mente puesta en un determinado objetivo: Yo actúo *para* alcanzar un determinado resultado. Desde una perspectiva estricta, la *Gītā* puede interpretarse como una proscripción de la acción egoísta en favor de la acción orientada hacia «la conservación del mundo» mientras que, desde una perspectiva amplia, pone de relieve el problema que subyace a toda acción intencional. En este último sentido, también podríamos afirmar el concepto budista de *karma* (que subraya la intención) diciendo que, si bien las «buenas acciones» pueden conducir a un renacimiento dichoso en el reino de los *devas* (dioses), sin embargo, no ayudan a trascender el *samsāra*. Uno debe actuar de un modo que le permita escapar de las consecuencias kármicas tanto positivas como negativas, porque ambas se originan en la dualidad. En el primer caso, el yo manipula el mundo en su propio beneficio mientras que, en el último, el yo trabaja conscientemente para el bienestar de los demás. El único modo de trascender el dualismo existente entre uno y los demás consiste en actuar sin intención –es decir, sin atadura a una meta prevista–, en cuyo caso el agente se convierte simplemente en el acto.

Según el budismo pāli, una de las tres «puertas de la liberación» (*vimokṣa-mukhāni*) es «la no-meta» o «ausencia de objetivos». Las otras dos, *sūnyatā* y *anīmitta* («no-signo»), que se refieren a la percepción ajena a toda elaboración del pensamiento, se han desarrollado ya en el capítulo 2. El término sánscrito de tercera puerta (*apraṇihīta*) significa, literalmente, «no tener nada enfrente», algo que se considera como una recomendación de la ausencia de intenciones (*āśaya*) o planes (*praṇidhāna*). El mahāyāna desarrolló plenamente la noción de las tres puertas de la liberación: «el *bodhisattva* debe conocer la ausencia de meta o de intención, en la que no existe pensamiento que se refiera al triple mundo» (*Śatasāhasrikā*).²³ Para el budista, la intención más problemática –una intención, en cierto modo, necesaria, aunque tan engañosa como cualquier otra– es el mismo deseo de llegar a alcanzar la iluminación. «No busques al Buda fuera de ti», subraya el ch’an, porque en la medida en que lo busques, el verdadero Buda no podrá despertar. «Si buscas al Buda, serás atrapado por un Buda-diablo; si buscas un patriarca, te verás atrapado por un patriarca-diablo y, si lo buscas todo, todo acabará convirtiéndose en sufrimiento» (Rinzai).²⁴

El problema es que las intenciones son pensamientos que se «superponen» a las acciones, del mismo modo que los pensamientos superpuestos a las percepciones de los que hablábamos en el capítulo 2, una superposición que ocasiona la polarización entre la conciencia subjetiva que percibe y el mundo externo percibido. En el caso que ahora nos ocupa, la identificación con los pensamientos (es decir, el objetivo proyectado) genera una sensación de dualidad entre la mente (el sujeto intencional) y el cuerpo (que se utiliza para alcanzar el objetivo deseado).

Pero ¿de qué modo la no-dualidad entre agente y acto podría explicar la paradoja de «la acción de la no-acción»? Por más que uno acepte que la negación del sujeto supone también la negación de la acción que podríamos denominar «objetiva», todavía queda, no obstante, algún tipo de acción. La respuesta es que, cuando uno *se funde* completamente con la acción, deja de haber conciencia de que se trata de una acción. En opinión de Buber:

En la acción del ser total quedan abolidas todas las acciones parciales y también todas las sensaciones vinculadas a la acción (que dependen completamente de la naturaleza limitada de la acción) y, por tanto, se asemeja a la pasividad.

Ésta es la actividad del ser humano total, una actividad que no opera en función de ningún objetivo particular y que ha sido llamada no-hacer porque no interfiere con el mundo.²⁵

En la medida en que exista algún tipo de sensación de uno mismo en tanto que agente distinto de la acción, la acción no puede sino ser parcial. En tal caso, existe una perspectiva desde la cual se observa la ocurrencia (o no ocurrencia) de una acción mientras que, en la acción no-dual, por el contrario, no existe sensación alguna de un ego consciente separado de la acción. Cuando uno *deviene* acción, no queda ningún residuo de conciencia de uno mismo que pueda observar objetivamente, y es entonces cuando puede hablarse de *wu-wei*, un centro silencioso que permanece inmutable en medio de la actividad, como ocurre con la «serenidad en la perturbación» de la que hablaba Chuang Tzu. Del mismo modo que la escucha no-dual revela la existencia de un silencio inmutable del que emerge todo sonido, la acción no-dual pone de manifiesto la presencia del fundamento inmutable del que emanan todas las acciones. Tanto en estos casos como en otros (que luego veremos), olvidarse de uno mismo y convertirse completamente en algo es actualizar la «vacuidad» y, en consecuencia, «trascender» la dualidad.

Ese tipo de acción es no-dual porque es completa y total en sí misma; no puede ser relacionada con ninguna otra cosa, porque tal relación sería un acto del pensamiento que impondría una diferencia entre el pensamiento y la acción. La acción no-dual es completa, no se refiere a ninguna otra cosa y carece de todo significado, es decir, es lo que es, la talidad (*tathatā*). Así es como llegamos al problema de la intención, puesto que es la referencia a un objetivo distinto al acto la que le confiere un sentido. En cambio, la *dānapāramitā* (perfección de la generosidad) del mahāyāna es una entrega completa en la que el dador, el don y el receptor están vacíos (*sūnya*).

La perfección trascendente del don supremo [...] consiste en la triple pureza. ¿Qué es la triple pureza? En la generosa acción del *bodhisattva* no existe yo, receptor, don, ni esperanza alguna de recompensa. El *bodhisattva* se entrega a todos los seres sin conciencia alguna de ellos ni de sí mismo.

*Pañcaviṃśarisāhasrikā*²⁶

Este «don de no-dar» (como bien podría denominársele) sólo puede llevarse a cabo «sin apoyarse en nada», es decir, sin intención alguna. Como dice el *Tao Tê King*, el mejor don –al igual que la mejor acción– está «libre de todo residuo», hasta el punto de que ni siquiera existe la sensación de que esté dándose algo. Es por ello por lo que una una parte importante del camino del *bodhisattva* consiste en desarrollar la «acción carente de intención» (*anābhogacārya*).

La acción no-dual es ajena a todo esfuerzo porque no existe en ella conflicto alguno en el que una parte obligue a otra a realizar algo, como puede ocurrir, por ejemplo, en el caso de la actividad física en la que un «yo» debe esforzarse en mover los músculos. En cambio, en la acción no-dual *no hay diferencia alguna* entre uno y sus músculos, lo cual nos permite comprender un gran número de *kōans zen* como los siguientes, procedentes del Mumonkan:

El maestro Shōgen dijo: «¿por qué un hombre de gran fortaleza no es capaz de levantar *sus* piernas?»

Y también dijo: «*nosotros* no utilizamos la lengua para hablar» [o también «no es *con* la lengua con lo que hablamos»].²⁷

Estas afirmaciones equivalen a una negación de toda dualidad entre la mente y el cuerpo que, no obstante, no tiene nada que ver con el materialismo ni con el conductismo. Porque, más que negar el psiquismo, lo que afirman es que el cuerpo mismo es completamente psíquico.

–¿Para qué le sirven al *bodhisattva* de la Gran Compasión todas sus manos y ojos? –preguntó Yun Yen a Tao Wu.

–Es como alguien que alarga la mano en medio de la noche para arreglar su almohada –replicó Tao Wu.

–Ya lo entiendo –dijo entonces Yen.

–¿Cómo comprendes? –inquirió Wu.

–Todo el cuerpo son las manos y los ojos del Gran Bodhisattva –respondió Yen.

*Crónicas del acantilado azul*²⁸

El *Sūtra del corazón* dice que quien ha realizado la vacuidad de todas las cosas actúa libremente porque «su mente está libre de obstáculos». En el caso contrario, los eventos mentales interfieren con la acción no-dual e impiden que la actividad física responda naturalmente a la situación. Los atletas, por ejemplo, saben muy bien que la ansiedad puede generar una conciencia de uno mismo que interfiere con la espontaneidad de las reacciones del cuerpo al movimiento de un balón de fútbol o de una pelota de tenis. En tal caso, el psiquismo inhibe el funcionamiento del «cuerpo psíquico» no-dual, que sabe cómo reaccionar espontáneamente. Para evitar esto, el adiestramiento en las artes marciales orientales suele incluir algún tipo de meditación que permite a los practicantes reaccionar espontáneamente y sin deliberación alguna a cualquier ataque sin verse paralizados por el miedo. Según algunos maestros zen, el objetivo fundamental del *zazen* (la meditación zen) consiste en el desarrollo del «poder de la concentración» (*joriki*).

Joriki [...] es el poder o fuerza que surge cuando la mente se ha unificado y ha llegado a la concentración en un solo punto. Esto es más que la capacidad de concentrarse en el sentido habitual del término, es un poder dinámico que, una vez movilizado, nos permite, aun en las situaciones más repentinas e inesperadas, actuar instantáneamente, sin tiempo alguno para intelectualizar, de una manera completamente apropiada a las circunstancias.

YASUTANI²⁹

Sin embargo, el problema de la acción dual no reside tanto en «los obstáculos interpuestos por la mente» como en la superposición derivada de la intención en general:

El cultivo de la vía carece de toda utilidad para el logro del Tao. Lo único que uno puede hacer es liberarse de las impurezas, es decir, de la acción deliberada, de la acción teñida de pensamientos relacionados con la vida y con la muerte. Sólo la mente ordinaria, la mente libre de toda acción intencional, la mente ajena a toda noción de bien y mal, tomar y dar, finito e infinito [...] es capaz de comprender la Verdad. El Tao se expresa en todas nuestras respuestas espontáneas (caminar, permanecer de pie, sentarnos, acostarnos) a las circunstancias de la vida cotidiana.

MA-TSU³⁰

«La mente ordinaria es el Tao», ya que la acción no-dual tiene lugar cuando las actividades cotidianas permanecen «libres de toda acción intencional», lo cual nos permite comprender cómo puede funcionar «la atención plena al

cuerpo» descrita en el *Satipaṭṭhāna Sūtra* y la práctica theravāda del *vipassanā*. Por ejemplo, en la «meditación ambulante» del *vipassanā*, uno puede liberarse de todas las intenciones concentrándose en el mismo acto de caminar y también puede explicar por qué los *kōans* zen que preguntan «¿por qué?» (como, por ejemplo, aquél que dice: «¿por qué vino Bodhidharma del oeste?») nunca reciban una respuesta directa. «Unmon dijo: «El mundo es vasto e inmenso. ¿Por qué nos ponemos el hábito de siete tiras cuando suena la campana?» (caso 16 del *Mumonkan*). Un maestro zen contemporáneo hizo el siguiente comentario acerca de este *kōan*:

Algunos de vosotros estáis familiarizados con la última línea del *sūtra* que se recita durante las comidas («Nosotros, esta comida y nuestro comer están igualmente vacíos»). Si sois capaces de reconocer este hecho, comprenderéis que no existe razón alguna ni «por qué» para ponerse el hábito... Tratad de investigar este «por qué». ¡No hay razón alguna para este «por qué»! ¡No hay razón alguna para ponerse en pie, simplemente nos levantamos! Y, cuando comemos, simplemente comemos, sin razón ni «por qué» alguno. Cuando nos ponemos el *kesa* [el hábito de siete tiras], simplemente nos lo ponemos. Nuestra vida es un continuo simplemente... simplemente... simplemente.³¹

Este pasaje ilustra claramente el significado de la *acción carente de toda intención*. Desde una perspectiva habitual parece imposible evitar las intenciones, comemos para satisfacer el hambre, por ejemplo, y hasta podríamos decir que paseamos para relajarnos. Desde ese punto de vista es posible encontrar un propósito subyacente a toda actividad. No obstante, la cita anterior sugiere que hasta acciones tales como vestir y comer también pueden estar libres de todo objetivo. Y esta acción sin intención no tiene nada que ver con la mera impulsividad, sino que implica comprender la diferencia existente entre la intención y la acción. El pensamiento (por ejemplo, «es hora de comer») es completo en sí mismo y algo parecido ocurre con la acción (de comer). Sólo cuando el pensamiento se «superpone» a la acción dejamos de experimentarlos de un modo total, dando así origen a una dualidad entre una mente/agente que se sirve intencionalmente de un acto/cuerpo para conseguir algo.

En respuesta a preguntas tales como «¿cuál es el principio más importante del budismo?», maestros zen como Ma-tsu, Huang Po y Lin Chi tendían a responder con golpes y gritos. Si el Tao es la mente ordinaria y no-intencional, estas respuestas no son evasivas, sino que constituyen verdaderos ejemplos de acciones no-duales completas y totales en sí mismas.

Cierto día, cuando el honorable [Śākyamuni Buda] ocupó su sitial en el

estrado, Mañjuśrī golpeó la mesa con el mazo y dijo: «Entended claramente que la enseñanza del Rey del Dharma consiste simplemente en “Esto”».

*Crónicas del acantilado azul*³²

En su comentario acerca del primer caso del *Mumonkan*, Yasutani-rōshi describe del siguiente modo la actividad de alguien que ha alcanzado el *kenshō*:

Ya sea que nos hallemos en el cielo o en el infierno, es posible vivir con la espontaneidad y alegría de los niños cuando juegan; esto es lo que significa «el *samādhi* del gozo inocente». El *samādhi* es la absorción completa.³³

Y esta absorción completa significa que el yo se halla tan inmerso en la acción que no hay distinción alguna entre ellos, lo cual supone un ejemplo perfecto de la acción no-dual. El término sánscrito para referirse al juego (*līlā*) se utiliza a menudo en el vedānta para describir el propósito del *Brahman saguṇa* al crear el universo fenoménico, es decir, la ausencia de todo propósito separado del proceso. La dialéctica de la ignorancia y la liberación es el juego del escondite que Dios juega consigo mismo. Por su parte, las religiones semíticas, que no aceptan la reencarnación, suelen considerar a la vida espiritual como un asunto más serio, «la única oportunidad» de que disponemos para prepararnos para el juicio de Dios. Pero la experiencia de algunos místicos occidentales les llevó a conclusiones semejantes a las de los sistemas no-duales orientales:

Quando [Jakob] Boehme habla de la vida interna de Dios se refiere a ella en términos de «juego» [...]. Adán debió de estar contento de jugar con la naturaleza en el Paraíso (*Mysterium Magnum* 16,10). La caída de Adán tuvo lugar cuando se tomó demasiado en serio aquel juego, es decir, cuando la naturaleza se convirtió en un fin en lugar de un medio.³⁴

Por su parte, Meister Eckhart parece hacerse eco de las palabras de los maestros zen:

Hazlo todo desde el centro de tu alma, sin «por qué» alguno [...]. Si le preguntas a una persona auténtica, es decir, a una persona que actúa desde el fondo de su corazón: «¿Por qué estás haciendo eso?», esa persona te responderá del único modo posible: «¡Lo hago porque sí!»

[El hombre justo] no quiere nada, no busca nada y no tiene razón alguna para hacer nada. Al igual que Dios, el hombre justo actúa sin motivos y, como

la vida, que vive por sí misma y no necesita razón alguna para ser, así el hombre sabio no basa sus acciones en motivo alguno.³⁵

Capítulo 1 del Tao Tê King

*... contrayendo nuestros infinitos yoes
contemplamos la multitud
y expandiéndolos
nos vemos como Uno,
como un Hombre toda la Familia Universal*

WILLIAM BLAKE, Jerusalén

En la sección anterior hemos llegado a la conclusión de que la diferencia existente entre la acción dual y la acción no-dual gira en torno a la intencionalidad, algo que también subraya la interpretación tradicional del abstruso primer capítulo del *Tao Tê King*. A pesar de su ambigüedad, este escueto capítulo (que sólo incluye cincuenta y nueve caracteres chinos) constituye el pasaje más importante de todo el taoísmo,³⁶ hasta el punto de que eruditos como Wing-tsit Chan y Chang Chung-yuan³⁷ no dudan en afirmar que encierra la clave de todo el *Tao Tê King* y que de él puede inferirse todo el resto. Resulta, pues, un tanto desafortunado que algunas traducciones recientes hayan enmascarado la importancia del concepto de intención.

Por esta razón, para tratar de corregir este error y mostrar la no-dualidad subyacente a todo este capítulo, comentaremos a continuación línea a línea este pasaje crucial. Digamos, para comenzar, que las primeras ocho líneas se refieren a dos modalidades diferentes de la experiencia: las líneas 1, 3, 5 y 7 aluden a la experiencia no-dual del Tao, mientras que las 2, 4, 6 y 8 tienen que ver con el modo modo dual de experimentar el mundo. Y este paralelismo dialéctico se refleja en todo el primer capítulo, en donde cada línea subsiguiente se refiere al problema planteado en la línea precedente. También hablaremos en esta sección de dos cuestiones polémicas acerca de este capítulo, la primera de ellas referida a si hay que interpretarlo cosmológica u ontológica/epistemológicamente y la segunda ligada a si hay que puntuar las líneas 5 y 6 para traducir *yü* como «deseo» o «intención» ya que, en mi opinión, esta interpretación tradicional encierra una parte esencial del significado de este capítulo. Y, aunque no se trate de una afirmación muy original, el *motivo* de su importancia no parece haber sido reseñado hasta el momento. En este sentido, el comentario de Wing-tsit Chan de que este tipo de interpretación «interrumpe y distorsiona la comprensión del capítulo» se me antoja el fruto de un análisis incorrecto del texto.³⁸

En cualquier caso, deberíamos ser muy cautelosos en la interpretación de un pasaje tan lacónico y no concluir apresuradamente la «corrección» de una determinada interpretación. Es muy posible que en ningún otro texto sean más pertinentes que en éste las cualificaciones deconstructivistas y tal vez lo máximo que podríamos esperar fueran «interpretaciones equivocadas». A modo, pues, de justificación de esta sección –y, en realidad, de todo el libro– me parece adecuado recordar aquella cita de Heidegger que dice: «Cada interpretación es un diálogo con la obra y con lo que dice. Sin embargo, si sólo se centra en lo que se expresa explícitamente, este diálogo resulta limitado e infructuoso».³⁹

El Tao que puede ser expresado no es el Tao permanente.
El nombre que puede ser pronunciado no es el nombre permanente.
Lo que carece de nombre es la fuente del cielo y la tierra;
lo que tiene nombre es la madre de las diez mil cosas.
No albergues, por tanto, intención alguna si quieres contemplar su maravilla.
La presencia de la intención sólo permite ver su limitada apariencia.
Ambos tienen el mismo origen
y sólo difieren en el nombre.
Su identidad es llamada el misterio de los misterios,
la fuente de la que emanan todos los milagros.⁴⁰

No es preciso que nos detengamos a considerar la traducción más adecuada del término Tao, puesto que hoy en día nos hallamos tan familiarizados con el pensamiento chino que podemos dejarlo sin traducir y utilizar diferentes acepciones en función del contexto en que se halle. Desde una perspectiva estrictamente literal, el término chino Tao está compuesto por un carácter que significa «cabeza» y por otro que significa «camino», de modo que bien pudiéramos traducirlo literalmente como «Camino Supremo». Parece también –como es de esperar– que el significado original del término fue el de sendero o camino y que sólo después fue asumiendo un sentido más metafórico y metafísico que acabó dotando al Tao (al igual que ocurrió con su correlato griego *logos*) de un significado semejante al de Verdad, Razón, Naturaleza, etcétera. Sin embargo, desde una perspectiva filosófica, éste es un problema que no podemos eludir.

Una de las traducciones habituales de la primera línea es la siguiente: «El Tao que puede ser nombrado no es el Tao eterno». Pero esta interpretación tiene dos problemas. En primer lugar, el hecho de traducir *ch'ang* como «eterno» impone un sesgo metafísico hacia una permanencia inmutable que no se halla en el original. Porque, si bien *eterno* es un calificativo adecuado para referir-

se al *puruṣa* hindú o el *Brahman nirguṇa*, no tiene nada que ver con el Tao y con el énfasis chino en la realidad del fenómeno cambiante. Es por esto por lo que resulta preferible el término *permanente* (o constante) que, al ser más ambiguo, deja más posibilidades abiertas como, por ejemplo, que el Tao no sea entendido de un modo diacrónico sino sincrónico en tanto que modelo del flujo del cambio. Y esto nos lleva al segundo punto, porque el hecho de describir al Tao como un principio metafísico inefable excluiría una faceta importante de su significado, según la cual el camino (tanto temporal como espacial) que puede ser seguido no es el verdadero camino. Teniendo, pues, en cuenta ambos puntos podríamos decir algo así como: «¿Por qué el Tao del que puede hablarse/que puede seguirse no es el verdadero Tao, por qué es imposible seguir el Tao?», una pregunta que se responde en la segunda línea del primer capítulo, que diferencia entre el Tao y todos los esfuerzos realizados para caracterizarlo. El Nombre –y luego quedará claro que esto se refiere al lenguaje en general– no es «permanente» en el mismo sentido en que lo es el Tao, de modo que lo que puede ser nombrado no puede ser el verdadero Tao. Así pues, el primer rasgo distintivo del Tao es la inefabilidad, la imposibilidad de caracterizarlo, una paradoja que sólo es frustrante en la medida en que permanezcamos atados a los límites del lenguaje y remite a una realidad que, si bien resulta inaccesible al lenguaje, no es ajena a nuestra experiencia. Este argumento acerca de la inefabilidad del Tao se repite varias veces en capítulos posteriores como ocurre, por ejemplo, en el 32 («El Tao constante es innombrable») y en el 41 («El Tao oculto carece de nombre»).

Mucho se ha hablado acerca de la inefabilidad del Tao.⁴¹ Está claro que Lao Tzu negaba, entre otras muchas cosas, la validez de cualquier teoría representacional de la verdad,⁴² pero lo mismo hace Wittgenstein sin necesidad de postular, por ello, la existencia de un Absoluto espiritual. De modo que habrá que profundizar más en el tema para descubrir el significado de la afirmación de Lao Tzu. Dada la brevedad de este capítulo y la naturaleza «prefilosófica» del *Tao Tê King*, no podemos embarcarnos aquí en ninguna exégesis textual que nos revele la teoría metafísica implícita en este pasaje o en los que le siguen. Aquí es donde puede resultar provechosa la comparación con los otros sistemas no-duales discutidos en este libro que también subrayan la inefabilidad del Absoluto y relacionar esa inefabilidad con la ausencia de dualidad entre sujeto y objeto, una no-dualidad que, si bien no se expresa de un modo explícito en el *Tao Tê King*, sí lo hace en otros textos taoístas (sobre todo en Chuang Tzu). Como ya hemos dicho en el capítulo 2, el *mādhyaṃika* explica –o, dicho más precisamente, explica por qué no podemos explicar– el *nirvāṇa* como «cese de todas las cosas nombradas», una experiencia que nos lleva a comprender que nuestro modo habitual de percibir el mundo en tanto que con-

junto de cosas discretas no es más que uno de los muchos modos posibles de percibirlo. El budismo yogācāra resulta, en este sentido, más explícito al afirmar que la verdadera naturaleza de las cosas es no-dual y que la aparente separación existente entre el sujeto y el objeto se debe a nuestro intento de apresar el fenómeno, una tentativa que acaba convirtiendo en objeto a «lo apresado» y en yo autónomo a «aquello que apresa». Y lo que más nos interesa destacar, por el momento, es que el lenguaje es nuestra principal forma de aprehensión/identificación. En este sentido, el objeto es una creación/construcción del pensamiento que acaba convirtiendo a la sensación *nirvikalpa* desnuda en una determinada imagen asociada a un nombre. Así precisamente es como debemos comprender la explicación que nos brinda Śāṅkara de *māyā* como *adhyāsa* (en tanto que yuxtaposición de nombre y forma sobre *Brahman*). El budismo ch'an también afirma la no-dualidad y critica la ilusoriedad del lenguaje: «la realidad está justo delante de nosotros y, no obstante, la transformamos en el mundo de los nombres y las formas» (Fa-yen Wen-i). A excepción del vedānta, todos los sistemas mencionados fueron bien acogidos en China y acabaron influyendo poderosamente en su pensamiento a causa de las profundas similitudes existentes entre el taoísmo y el budismo. El ch'an es precisamente un resultado de esta convergencia y, en tanto que tradición viva, su interpretación del taoísmo resulta especialmente valiosa.

Todas estas escuelas relacionan la inefabilidad del Absoluto (caracterizado, en cada caso, de un modo diferente) con la no-dualidad. El único problema es que cualquier intento de describir el Absoluto no-dual aboca a algún tipo de separación dualista. Es por esto por lo que, en mi opinión, las interpretaciones no-duales proporcionadas por el budismo y el taoísmo son fenomenológicamente equivalentes. Y aunque no encontremos en el *Tao Tê King* ningún rechazo explícito de la dualidad sujeto/objeto, se trata de un argumento coherente con su discurso y especialmente útil para la interpretación del capítulo 1. En tal caso, el Tao puede ser comprendido como la totalidad de lo que es, una totalidad ontológica y epistemológicamente anterior a cualquier dualidad que emerja dentro de ella. Es por esto por lo que el hecho de nombrar el Tao supone determinar lo que naturalmente se halla indeterminado y objetivar lo que no puede ser objetivado, porque es previo a toda división entre sujeto y objeto. Si el objetivo es llegar a experimentar el Tao no-dual, esto también equivale a negar la validez de toda filosofía. A fin de cuentas, la filosofía se origina en la conciencia de que la realidad aparentemente objetiva y factual del mundo resulta problemática y en nuestra inseguridad con respecto al modo adecuado de relacionarnos con ella. Nuestra visión habitual del mundo no es más que el fruto de un modo de verlo y, en este sentido, la filosofía constituye la búsqueda de la visión correcta, un intento de determinar el conjunto de

categorías que, superpuestas sobre la realidad, la «reflejen» de la manera más fidedigna. Así es como el pensamiento se diferencia del mundo con la intención de entrever su estructura pero, en este proceso, perpetúa el dualismo entre la conciencia «interna» y el mundo objetivo «externo». Por esto los sistemas no-dualistas consideran que el dualismo es el problema esencial que debemos superar. La «espiritualidad» del Tao, al igual que, por ejemplo, el *Brahman* del vedānta y el Dharmakāya del mahāyāna dimana del hecho de que el Absoluto no-dual no puede reducirse a ningún sustrato material, sino que es la fuente de toda conciencia. Y todos esos sistemas niegan también la existencia del ego porque, en su opinión, la conciencia individual —a la que normalmente se considera como la esencia o propiedad de ese yo— no es sino un aspecto o un «reflejo» de la conciencia que todo lo abarca.

El énfasis cambia en el caso de que traduzcamos la primera línea como «el Camino que puede ser seguido». Porque el obstáculo que nos impide «seguir» el Tao es la conciencia de uno mismo y, por consiguiente, el dualismo que conlleva. Cuando uno está en armonía con el Tao no-dual —es decir, cuando uno se funde con él— el Camino deja de experimentarse como algo externo, como un camino que puede ser seguido o no. Desde esta perspectiva, el Tao ya no es un Absoluto atemporal sino el curso natural de las cosas, e *intentar* seguir el curso natural de las cosas supone dejar de ser natural. Éste es el punto al que se refiere el famoso *mondo* que mantuvieron el maestro ch'an Chao-Chou (en japonés Jōshū) y Nan-ch'üan (Nansen):

Chao-Chou: ¿Qué es el Tao?

Nan-ch'üan: La mente ordinaria es el Tao.

Chao-Chou: ¿Cómo debemos intentar seguirla [convertirnos en ella]?

Nan-ch'üan: En el mismo momento en que tratas de convertirte en ella te alejas de ella.⁴³

Lo que estoy sugiriendo, en suma, es que las dos primeras líneas deben ser consideradas descripciones de dos modalidades diferentes de la experiencia, la experiencia dual y la experiencia no-dual. Y las líneas 3 y 4 se refieren al papel que desempeña el lenguaje en la división del Tao en sujeto y objeto:

Lo que carece de nombre es la fuente del cielo y la tierra.

Lo que tiene nombre es la madre de las diez mil cosas.

Y, puesto que el Tao carece de nombre, estas dos líneas discurren paralelas a las dos primeras, aunque lo cierto es que resultan más controvertidas, porque no queda claro si debemos interpretarlas de un modo cosmológico (en

tanto que mito que describe la creación del mundo) o si, por el contrario, hay que considerarlas, como estamos haciendo, de un modo ontológico y epistemológico.⁴⁴ Pero, dado que la ambigüedad del texto es obviamente intencionada, no hay razón alguna para concluir que ambas interpretaciones sean excluyentes aunque, en mi opinión, el enfoque ontológico/epistemológico resulte más revelador. Que el Tao sea la fuente del cielo y la tierra significa que es la totalidad, una totalidad que engloba al universo entero. «Lo que tiene nombre», por el contrario, es la madre de «las diez mil cosas», el término chino habitualmente empleado para referirse a la totalidad de las cosas que existen *en* el mundo, es decir, a la suma total de los particulares. A primera vista, la distinción entre estas dos líneas no resulta clara. Pero si entendemos la expresión «fuente» al que hace alusión la línea 3 como lo que realmente *son* el cielo y la tierra, el Tao se refiere al universo aprehendido de un modo nodual, al modo en que puede experimentarse cuando lo «despojamos» de todo nombre. La adquisición del lenguaje, por el contrario, supone un proceso que origina el mundo fenoménico de la multiplicidad, fragmenta la totalidad primordial en objetos, uno de los cuales es el sujeto, puesto que la sensación de identidad también se ve cosificada a lo largo de este proceso. A partir de entonces es cuando los objetos son percibidos como distintos e interactuando causalmente *en* el tiempo y el espacio, una interpretación que se ve indirectamente apoyada por otra imagen utilizada en capítulos posteriores (capítulo 37) para referirse al Tao: *p'o*, felizmente traducido por Wale como «el bloque sin tallar». De este modo, las líneas 3 y 4 establecen otra distinción entre la nodualidad y la dualidad, contrastando el «fundamento» inenunciable de la totalidad con la multiplicidad de los diferentes objetos que existen «en» el mundo. Pero, como señalábamos en el capítulo 1, esta no-dualidad también implica la no-diferenciación entre el sujeto y el objeto, porque «mi» mundo no puede ser una totalidad a menos que incluya también mi conciencia.

Pero ¿por qué nombramos? ¿qué es lo que nos lleva a cincelar el «bloque sin tallar»? Esto es, precisamente, lo que se explica en el siguiente par de líneas.

No albergues, por tanto, intención alguna si quieres contemplar su maravilla.
La presencia de la intención sólo permite ver su limitada apariencia.

De un modo menos literal podríamos decir que, cuando uno se desembaraza de todas las intenciones, puede experimentar la maravilla y que, mientras siga albergando intenciones, no verá más que formas. Estas dos líneas constituyen el núcleo del capítulo y también reflejan el paralelismo de que hemos estado hablando: la primera se ocupa del Tao y la segunda se refiere al mun-

do fenoménico múltiple, algo que se hace evidente cuando clarificamos el significado de los términos clave. El término *miao se* ha traducido como «maravilla» o «sutileza» (Wing-tsit Chan, siguiendo la interpretación de Wang Pi), «secreto» (D. C. Lau) y «maravilla interna» (Charles Fu), pero en todos esos casos resulta incuestionable que tiene ciertas connotaciones de espiritualidad y santidad. Se refiere a la aprehensión «espiritual» de la realidad que constituye la experiencia del Tao o, dicho de un modo menos dualista, la experiencia-Tao. Por su parte, el término *chiao*, que significa «forma», también se ha traducido de modos muy diversos: como «resultado» (Wing-tsit Chan), «manifestaciones» (Chang Chung-yuan), «formas manifiestas» (Lin Yutang), «borde externo» (Giles), «frontera» (Bodde), «resultados últimos» (Waley) y «lo obvio» (Nagatomo). La metáfora original de *chiao* en tanto que «borde» me parece muy afortunada, porque refleja perfectamente el modo en que dividimos el Tao indiferenciado en una multiplicidad de formas distinguiendo una cosa de otra, determinándola, en la estricta acepción etimológica de percibir dónde termina. El borde es el lugar en donde acaba un objeto, de modo que definir algo supone diferenciar su forma del resto de las formas o de lo informe. Pero el Tao es infinito e indeterminado y, en consecuencia, carece de borde y de fronteras y lo engloba todo. Así, *miao* es la experiencia espiritual del Tao, mientras que *chiao* es el mundo experimentado en tanto que colección de formas discretas.

Yü, la intención, suele traducirse como «deseo», pero yo prefiero el término «intención» porque es más general y posee un significado que «deseo» soslaya, a menos que comprendamos el término en un sentido amplio como «desear hacer algo». Así, las líneas 5 y 6 del capítulo pueden ser interpretadas de modos muy distintos, según el modo en que las puntuemos. Si, por ejemplo, ponemos una coma entre *wu* y *yü* —en lugar de ponerla después de *yü*—, tendremos lo siguiente:

Cuando uno no interfiere con el no-ser, puede ver la maravilla.

Cuando uno no interfiere con el ser, puede ver las formas.

La primera versión en tanto que «intención/deseo» es la más tradicional y se deriva de Wang Pi y Ho-shang Kung. Recientemente, sin embargo, Wing-tsit Chan ha seguido la interpretación de Wang An-shih y Su Ch'ê en su elección de la última alternativa («yo también me aparto de la tradición, porque la idea de deseo parece oscurecer la comprensión de este capítulo»)⁴⁵. Pero de este modo, sin embargo, parece soslayarse la esencia del pensamiento de Lao Tzu. Como dice Chang Chung-yuan:

Su Ch'e no parece comprender que *wu yü* (la ausencia de intención o de liberación) nos libera de la conceptualización y favorece la identificación entre el vidente y lo visto, que es el estado más elevado del misterio del Tao [...]. Entonces es cuando uno alcanza lo que los taoístas denominan «*wu o chu wang*», «el olvido de las cosas y de uno mismo». Y, cuando uno se ha liberado de la subjetividad y de la objetividad, puede atravesar el umbral del Tao.⁴⁶

Antes de seguir insistiendo en este punto tal vez conviniera definir claramente los límites de la controversia. Y es que las dos interpretaciones son plausibles porque ambas son coherentes con las afirmaciones realizadas en los siguientes capítulos y, más importante todavía, ambas resultan esenciales para la concepción del Tao sostenida por Lao Tzu. Los capítulos 11 y 40, por ejemplo, señalan que el no-ser es, de algún modo, anterior al ser⁴⁷ y los capítulos 34 y 37 subrayan la importancia de la «no-intención». De este modo la polémica se centra en la cuestión menos significativa de determinar si, como afirma Wing-tsit Chan, el concepto de deseo/intención oscurece la comprensión del significado del primer capítulo. Mi opinión, por el contrario, es que la interpretación del término *yü* como «intención» resulta esencial para una comprensión plena de la visión sostenida por Lao Tzu.

Resumamos ahora lo dicho hasta este momento. ¿Qué es lo que nos impide experimentar la «maravilla» (*miao*) del Tao? Lao Tzu ya ha señalado que el hecho de nombrar establece una diferencia entre el objeto aprehendido y el sujeto que lo aprehende. Si el nombre, pues, no forma parte de la cosa sino que es algo subjetivo, cuando yo la veo *como* «pluma» o *como* «taza» no estoy aprehendiéndola tal cual es en sí misma. ¿Por qué, pues, la nombro? ¿Cuál es el eslabón que existe entre las intenciones y el proceso de nombrar? Para responder a esta pregunta debemos antes comprender la relación existente entre el lenguaje y la causalidad, y el modo en que la causalidad se halla integrada en la estructura misma del lenguaje.

En el capítulo 2 hemos citado a John Searle para señalar que el hecho de nombrar no es una mera cuestión de etiquetado de los objetos. «El mundo no se nos presenta separado en objetos y experiencias, lo que llamamos objeto es ya una función de nuestro sistema de representación y el modo en que percibimos el mundo en nuestras experiencias depende de nuestro sistema de representación». Cuando nombro, pues, no veo una cosa y luego decido llamarla «puerta»; aprender a llamarla puerta tiene que ver con el modo en que la destaco del *nirvikalpa* visual. Nuestro modo de nombrar a los objetos acaba dividiendo el mundo y presentándonoslo como una colección de objetos discretos.

Demos ahora un último paso. ¿Cómo «significa» el lenguaje? Como Witt-

genstein ha demostrado, un nombre no debe ser entendido como una mera etiqueta. Los nombres implican funciones y no podemos entender cómo funciona el lenguaje hasta que no descubramos la conexión que mantiene con nuestra conducta. El significado de una palabra suele depender de la función que desempeña, de la «forma de vida» en la que se halla integrada. «Bien podemos decir que sólo quien conoce cómo hacer algo con ello puede preguntarse por su nombre». ⁴⁸ Y, puesto que el lenguaje forma parte integrante de nuestra vida, el único modo de determinar si una persona «comprende» cierta pauta del lenguaje consiste en observar su conducta. Así pues, la persona que realmente comprende el significado de la palabra *puerta* no es la que nos dé una definición verbal de ella, sino la que sepa utilizarla de la manera apropiada para entrar y para salir. Comprender que «eso» es «una puerta» supone comprender también la función que cumple y, en consecuencia, también la relación causal que mantenemos con «eso».

Al echar un vistazo a mi despacho veo muchas cosas, libros, una pizarra, una taza, una pluma, tizas, sillas, etcétera. Experimentar la habitación de este modo (un efecto de *prapañca*) es percibirla como un conjunto de cosas prestas a ser utilizadas de la manera apropiada, un punto en el que resulta útil la noción heideggeriana de *zuhanden* ⁴⁹ (utensilios). Lo que en nuestra vida cotidiana experimentamos como objetos no son simplemente objetos «puestos ahí», sino utensilios dispuestos para ser utilizados. Yo no percibo la pluma plenamente y de modo no-dual tal y como es en sí misma, porque «yo» estoy ocupado en «utilizarla» para escribir estas palabras; tampoco percibo plenamente el papel sobre el que escribo, sino que sólo lo utilizo, y lo mismo ocurre con el escritorio en el que está apoyado el papel, la taza de la que bebo cuando tengo sed, etcétera. En el mismo momento en que identifico algo como, por ejemplo, «un pedazo de tiza», se establece su función —es decir, la relación que sostengo con ello, el lugar que ocupa en mi red intencional—, y es entonces cuando lo sitúo en su «lugar» y no le presto más atención hasta que lo necesite para escribir en la pizarra. Como ya hemos señalado en el capítulo 2, ver el mundo de este modo es algo que hemos aprendido, aunque normalmente no seamos conscientes de ello. Normalmente no somos conscientes de la diferencia existente entre lo que el ojo realmente percibe y las funciones subjetivas impuestas por el nombre; las dos se experimentan juntas. ⁵⁰ Sólo la «maravillosa experiencia» del Tao me permite comprender que, hasta ese momento, no he estado viendo las cosas en sí mismas, sino tan sólo desde la perspectiva de su posible utilidad.

Heidegger concluyó que habitualmente experimentamos el mundo como «una totalidad de destinos» (propósitos) referidos, en última instancia, a *mí*. Pero es importante no hipostatizar este yo puesto que, si el Tao es no-dual, no

es el «yo» el que nombra y alberga intenciones sino que lo que ocurre, por el contrario, es que la emergencia de la subjetividad —es decir, la sensación de una conciencia subjetiva que *elabora* la visión, la acción, etcétera— tiene lugar a causa del proceso del lenguaje y la intencionalidad. Sin ellas —como ocurre, por ejemplo, en el caso del «ayuno mental» taoísta—, el yo se evapora. (En el capítulo 6 del *Chuang Tzu* se hallan referencias explícitas a este tipo de ayuno de la mente, mientras que, en el *Tao Tê King* [capítulo 10], sólo existe alguna que otra alusión ocasional.)

Pero ¿cuál es la causa de que tendamos a ver los objetos como utensilios? En la medida en que alberguemos deseos e intenciones, necesitaremos manipular el mundo para obtener lo que queramos, una manipulación que requiere buscar los medios más adecuados para conseguir el efecto deseado. De hecho, en esta tendencia a la manipulación se asienta la raíz de la causalidad.

La idea de causa se origina en la actividad propositiva y es el primer recurso al que apelamos cuando queremos producir o impedir algo. Descubrir la causa de algo es descubrir el tipo de actividad que puede producirlo o impedirlo. Pero esta acepción del término «causa» no resulta del todo adecuada cuando la aplicamos al curso natural de los eventos. En ese sentido, el término «causa» se utiliza de un modo puramente diagnóstico en aquellos casos en los que no tenemos interés —o poder— para modificar el curso de los eventos.

NOWELL-SMITH⁵¹

Así pues, la causalidad se halla integrada en la misma estructura del lenguaje. Los nombres no sólo recubren las cosas del modo en que la nieve se acumula en el tejado. Aprender el lenguaje es aprender a establecer relaciones causales, aprender a ver el mundo en tanto que conjunto de utensilios que nos permiten alcanzar ciertos objetivos. Y lo mismo podríamos decir con respecto a la actividad de la conceptualización (*vikalpa, prapañca*), porque la construcción del pensamiento es también la construcción de la causalidad. De este modo, el deseo, la conceptualización y la causalidad son los cimientos sobre los que se asienta la sensación dualista de un yo que se halla «en» un mundo objetivo (figura 1). Volveremos a este punto en el capítulo 6, cuando hablemos más detenidamente sobre la causalidad. Regresemos, por el momento, al *Tao Tê King*.

Si lo anterior es cierto y las intenciones se hallan «integradas» en el lenguaje, el concepto de intención no supone, como afirma Wing-tsit Chan, distorsión alguna del pensamiento sino que, por el contrario, se convierte en un aspecto crucial. Ignorar esto supondría olvidar la lógica de Lao Tzu. El primer par de líneas de este capítulo distinguen el Tao inefable del mundo cotidiano

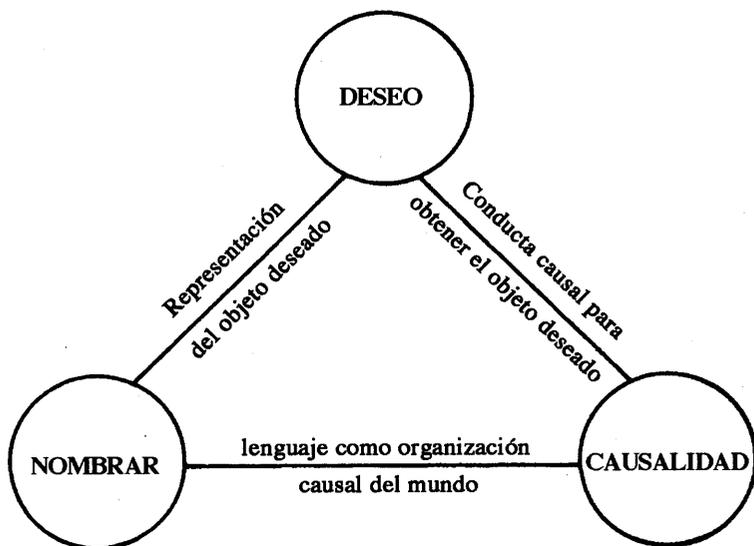


Figura 1.

de las cosas nombradas; el segundo declara que el Tao es la totalidad de lo que realmente *es*, pero que el lenguaje escinde esa totalidad diferenciando una cosa de otra; el tercer par, por último, explica que el proceso de nombrado depende de nuestra red de acciones intencionales y afirma que el abandono de la intención puede permitirnos recuperar la experiencia *no-dual* del Tao.

Después de haber puesto de relieve la diferencia existente entre estas dos modalidades de la experiencia, las siguientes dos líneas del capítulo subrayan su unidad:

Ambos [*miao* y *chiao*] tiene el mismo origen
y sólo difieren en el nombre.

No existe ninguna diferencia entre el *nirvāna* y el mundo cotidiano ya que, en palabras de Nāgārjuna, los límites del uno también son los límites del otro.⁵² Lo mismo podríamos decir con respecto al Tao y el mundo de la multiplicidad, subrayando que existen dos modos de aprehender la misma realidad. Experimentar la maravilla del Tao es aprehender esta realidad de un modo *no-dual*, mientras que experimentar el mundo como normalmente lo hacemos es percibir esta realidad fragmentada en las diez mil cosas, una de las cuales es el

yo, el sujeto, que, en realidad, es el primer objeto hipostatizado. Pero, aunque existan muchas similitudes entre el Tao y el resto de Absolutos no-duales de la filosofía india, debemos señalar una importante diferencia. Según el vedānta, desde el punto de vista absoluto, sólo *Brahman* es real, porque el mundo cambiante de los fenómenos se halla, en última instancia, supeditado a la ilusoriedad de *māyā*. En cambio, desde la perspectiva de Lao Tzu, las formas también son reales, puesto que el mundo de las cosas nombradas es una de las formas en que se manifiesta el Tao. En este sentido, la filosofía india suele ser más «ultramundana» y se apresta a negar completamente el mundo fenoménico en aras de un Absoluto inmutable, mientras que la mentalidad china es más pragmática —como bien demuestra este pasaje— y se interesa por ambas modalidades y por el modo de pasar de una a otra.

Pero hay que subrayar que la distinción —y subsiguiente identificación— entre esas dos modalidades de experiencia sólo es válida desde una de ambas perspectivas. La única diferencia entre ellas radica en el nombre, y éste no puede aplicarse al Tao. Esto significa que el sabio que ha alcanzado la armonía total con el Tao sólo verá el Tao y contemplará al universo como una manifestación del Tao. Quien no haya realizado el Tao, puede sentirse alienado de él pero, desde la perspectiva de quien lo haya realizado, lo único que existe es el Tao, del que nunca podemos alejarnos un ápice.

Su identidad es llamada el misterio de los misterios,
la fuente de la que emanan todos los milagros.

Estas dos líneas califican de misterio de los misterios a la relación existente entre estas dos modalidades de experiencia, el Tao no-dual y la multiplicidad de las cosas nombradas, es decir, el hecho de que la realidad sea una y, no obstante, se manifieste como multiplicidad. Tal vez estas frases encierren también una alusión al hecho de que éste es un misterio esencialmente insondable porque, para comprenderlo, deberíamos contemplar esta relación objetivamente desde fuera, algo ciertamente imposible porque no existe una tercera modalidad de experiencia.

Para concluir esta sección, resumamos ahora el primer capítulo del *Tao Tê King* del siguiente modo. Las líneas 1, 3, 5 y 7 describen el Tao sin nombre, la fuente del cielo y de la tierra que es realmente aprehendida como una totalidad «espiritual» (*miao*); esta experiencia-Tao sólo puede ocurrir cuando uno no alberga intención alguna, en cuyo caso no puede hablarse de ningún yo en el sentido usual del término y, en consecuencia, la experiencia es no-dual; las líneas 2, 4, 6 y 8, por su parte, se refieren al mundo dual cotidiano percibido

en tanto que conjunto de cosas discretas que interactúan entre sí, y esta modalidad de experiencia no es el fruto de la actividad del yo sino que, por el contrario, se asienta, en última instancia, en el lenguaje y la intencionalidad, que crean y sostienen la sensación ilusoria de una identidad individual.

Intencionalidad y libertad

Los últimos trabajos realizados en Occidente en el campo de la filosofía de la mente ha permitido el desarrollo de la idea de que la continuidad de la conciencia no se ve mantenida, como sostenían los primeros empiristas, por la memoria, sino por la corriente de la acción intencional. En este mismo sentido se pronuncia Stuart Hampshire en *Thought and Action*:

A partir de Hume, los empiristas británicos han tratado, sin llegar a conseguirlo, de vincular la continuidad de la conciencia personal a la existencia de un hilo de memoria que unifica datos separados de la conciencia. Pero el hecho es que la intencionalidad que dirige nuestras acciones impone ya una continuidad a través del cambio. La persona consciente siempre se halla comprometida en alguna acción, por más trivial que ésta sea, y esta continuidad sólo se ve interrumpida por el sueño y otras formas de inconsciencia [...]. Yo me reconozco en tanto que centro interno en el que se originan los esfuerzos intencionales y como fuente que dota de significado a mis acciones y me proporciona una sensación de continuidad a través del tiempo.

... al igual que el cuerpo siempre ocupa una determinada posición, la mente consciente siempre está contemplando posibles líneas de acción, medios para alcanzar ciertos fines. Ser consciente y, por tanto, pensar, supone tener intenciones y planes y orientarse hacia ciertos efectos. Siempre estamos tratando de relacionar activamente lo que ocurre ahora con lo que sucederá después. No hay modo de eludir la acción intencional ni el orden temporal de nuestra noción de experiencia.⁵³

La aparente contradicción existente entre esta cita y las afirmaciones realizadas en las primeras dos secciones de este capítulo oculta un acuerdo mucho más profundo. Porque si consideramos que la «mente consciente» a la que se refiere el segundo párrafo significa «conciencia (o conocimiento) del yo», lo dicho aquí en torno a la relación existente entre «la sensación de uno mismo» y la acción intencional coincide con lo que hemos afirmado en este capítulo. La única diferencia es que Hampshire cree que no podemos separar la acción intencional de nuestra noción de experiencia y, en consecuencia, no prevé la

posibilidad de una acción no-dual originada en la erradicación de la fuente de todo esfuerzo dirigido. Si pudiéramos llegar a trascender la acción intencional, la postura de Hampshire nos llevaría también a concluir la posibilidad de trascender la sensación de identidad. Hampshire está equivocado cuando afirma que «la mente consciente siempre está contemplando posibles líneas de acción», porque no tiene en cuenta el ejemplo de la meditación, un ejemplo sumamente importante –tal vez el más importante– de quienes aspiran a experimentar directamente la no-dualidad. Es cierto que alguien podría objetar que quien medita también tiene intenciones y hace esfuerzos para concentrarse en algo pero, como luego veremos, eso no es lo que ocurre en los estadios más profundos de la meditación porque en el *samādhi*, por ejemplo, la sensación de identidad se desvanece precisamente en el mismo momento en que cesa todo esfuerzo intencional. La argumentación de Hampshire parece válida en tanto que forma de explicación dualista de la experiencia no-dual, pero no encierra crítica alguna de la no-dualidad. Si, a diferencia de Hampshire, aceptáramos la distinción entre la sensación de identidad y la experiencia no-dual, no habría contradicción alguna entre su relato y la argumentación sostenida en este capítulo de que la diferencia entre la experiencia dual y la experiencia no-dual reside precisamente en la intencionalidad. En este sentido, la visión de Hampshire acerca de la acción intencional se corresponde con la hipótesis de Wittgenstein y Heidegger de la percepción conceptual (que ya hemos discutido en el capítulo 2), dos ejemplos que coinciden implícitamente con el relato de la no-dualidad presentado aquí, porque son descripciones de la experiencia cotidiana que explican la aparente dualidad de nuestra experiencia y que no deben ser tomadas *prima facie* como una refutación de la posibilidad de la experiencia no-dual.

Pero el relato de Hampshire también presenta un serio problema, ya que al recurrir a la intencionalidad para explicar la continuidad de la conciencia, da por sentada la existencia de algún tipo de relación causal entre las intenciones y las acciones. Sin embargo, como Hume afirmó en su crítica de la relación causal, no es posible comprender el modo en que un acto volitivo produce el movimiento de nuestros miembros: «la experiencia demuestra de manera fehaciente que los mandatos de la voluntad provocan el movimiento pero, al igual que ocurre con otros eventos naturales, desconocemos el poder o la energía que lo hace posible»⁵⁴ o, dicho en otras palabras, la relación existente entre la intención y la acción que normalmente damos por sentada resulta inexplicable. Y esto implica que la intencionalidad –la sensación de que yo soy el origen de la acción significativa, por usar la misma terminología que Hampshire– no puede proporcionar la sensación de continuidad a través del cambio, porque la continuidad entre la intención-guía y la acción resulta filosófica-

mente problemática. Uno se siente tentado a pensar que la conciencia es lo único que *podría* salvar esa diferencia pero, en tal caso, no se habría explicado la continuidad de la conciencia sino que tan sólo se habría postulado como hipótesis *ad hoc*.

Este hiato es un problema para aquéllos que, como Hampshire, presuponen una visión dualista de la experiencia y, por tanto, se ven obligados a atribuir algún tipo de realidad a «la sensación de uno mismo», cosificando así la conciencia en un yo. Pero, si aceptamos la crítica de Hume, no podemos volver a introducir al yo por la puerta trasera, por así decirlo, para explicar «la continuidad de la conciencia». Sin embargo, para el no-dualista, la inexplicable relación existente entre la intención y la acción no es un problema, ya que éste parte de la base de que la conciencia del yo es ilusoria y de que este yo ficticio es una mera hipótesis provisional. El no-dualista admite la existencia de un «hiato» entre el pensamiento y la acción –de hecho, como veremos en el capítulo 6, hasta puede llegar a negar la existencia de todo vínculo causal– y éste es el motivo por el cual la acción siempre es no-dual, aun cuando no la comprendamos así.

Hampshire trata de salvar el hiato existente entre el pensamiento y la acción afirmando, por una parte, que la relación es incomprendible y, por la otra, que nuestra experiencia cotidiana es innegable. Como dijo Hume: «La experiencia común muestra que el movimiento sigue los mandatos de la voluntad». Pero hay que decir que, como indica la historia del problema de la relación mente-cuerpo, esto no resulta tan innegable como parece. Nietzsche, por ejemplo, niega que la intención sea la causa de los eventos e invierte el argumento de Hume extrapolando su rechazo de la volición a un rechazo de todo tipo de relación causal:

Crítica del concepto de «causa»... Nosotros no tenemos experiencia psicológica alguna de la noción de causa; en términos psicológicos derivamos este concepto de la convicción subjetiva de que nosotros somos la causa, por ejemplo, de que nuestro brazo se mueva [...], pero éste es un craso error. Nosotros, en tanto que agentes, nos separamos de la acción y nos aprestamos a aplicar esta pauta por doquier, buscando al agente de todo evento. Pero lo que hacemos en tal caso no es sino interpretar equivocadamente las sensaciones de fuerza, tensión, resistencia, es decir, una sensación muscular que ya forma parte del acto como su causa o considerar la voluntad de hacer esto o aquello como una causa porque de ello se derive una acción...

En suma: los eventos no son ni un efecto ni una causa. La causa es la capacidad de producir efectos que se han visto superpuestos a los eventos.

... sólo porque hemos introducido la noción de un sujeto, un «agente» en las cosas, parece que todos los eventos son consecuencia de una imposición ejercida sobre los sujetos, pero ¿ejercida por quién? nuevamente por un «hacedor». Peligroso concepto éste el de causa y efecto en la medida en que uno crea en algo que las cause y en algo sobre lo que se produce el efecto.

... Cuando uno comprende que el «sujeto» no es algo que provoca efectos, sino una mera ficción, habrá dado un gran paso.

Este modelo de sujeto es el que nos lleva a inventar la realidad de las cosas y a proyectarla en la amalgama de las sensaciones. Si dejamos de creer en el sujeto en que se originan las causas, desaparece también la creencia en los efectos, en la reciprocidad y en la supuesta relación causal sobre aquellos fenómenos que llamamos cosas [...], desaparece también «la cosa-en-sí», porque ésta no es sino la otra cara de la noción de «sujeto-en-sí» [...]. Si renunciamos al concepto de «sujeto» y «objeto», también deberemos renunciar al concepto de «substancia» y, en consecuencia, a todas sus distintas modificaciones como, por ejemplo, la «materia», el «espíritu» y otras entidades hipotéticas, como la «eternidad», la «inmutabilidad de la materia», etcétera. Entonces nos habremos librado de la *materialidad*.

En el mismo momento en que suponemos que alguien es el responsable de nuestro ser (como, por ejemplo, Dios o la naturaleza), y lo concebimos como la causa de nuestra existencia, de que seamos felices o desdichados, desvirtuamos la *inocencia del devenir*, porque entonces nos convertimos en el medio que algún otro utiliza para alcanzar sus propios fines.⁵⁵

Hemos citado ampliamente a Nietzsche porque estos pasajes no sólo niegan la intencionalidad, sino que también relacionan esta negación con otras entidades cuya existencia rechaza el no-dualista, como las nociones de causa y efecto, sujeto y objeto, substancia, materia y dios personal. Nuestra sensación de ser un sujeto depende del concepto de que la intencionalidad «origina» ciertos eventos pero no otros pero, según Nietzsche, la intencionalidad y la voluntad son meros epifenómenos y no la verdadera causa de la acción.

Esta crítica de la volición (que no es, por otra parte, tan infrecuente)⁵⁶ suele interpretarse como una defensa del determinismo, pero lo cierto es que el concepto de acción no-dual nos abre a una alternativa que elude el dilema habitual entre libertad y determinismo. La formulación habitual de este problema es dualista al presuponer la existencia de un sujeto consciente cuyas acciones están completamente determinadas por un encadenamiento causal (según el cual las causas más poderosas acaban desembocando en los efectos) o bien se hallan libres de él (elecciones arbitrarias y ajenas a toda determina-

ción que no parecen tener nada que ver con el verdadero sentido de la libertad). Ambas alternativas asumen la existencia de un ego consciente ajeno al encadenamiento causal –aunque sus acciones puedan hallarse totalmente determinadas por causas externas– y separado de sus acciones. Pero la negación no-dual del yo no equivale a una afirmación determinista, porque si no existe sujeto, tampoco puede hablarse propiamente de la existencia de factores causales «objetivos». La visión determinista presupone la existencia de un yo desvalido que se halla sometido a compromisos ineludibles, como aquellos caballeros medievales que se enfrentaban a dragones para rescatar a la dama... pero si no existe tal yo desvalido nos veremos obligados a abordar el problema desde una perspectiva completamente diferente. Hobbes dijo que «autonomía o libertad significa propiamente ausencia de oposición»⁵⁷, una afirmación que recoge nuestra concepción habitual de libertad en tanto que *libertad de...* Pero esta noción de libertad es abiertamente dual y supone la negación de su opuesto, el encadenamiento. Cuando no existe «otro» al que oponerse –como ocurre en el caso de la experiencia no-dual– no es posible aplicar este tipo de conceptos dualistas. En los capítulos siguientes afirmaré la equivalencia existente entre el rechazo no-dualista del ego (que tiene lugar en el budismo, por ejemplo) y la afirmación de que lo único que existe es el Yo (propia del vedānta). Desde una perspectiva habitual, nosotros inferiríamos que la posición budista implica un determinismo absoluto, mientras que la segunda posición vedántica supone una libertad absoluta pero, si el universo es una totalidad (Brahman, Tao, *vijñaptimātratā*, etcétera) y, como sugiere el budismo hua-yen con su imagen de la red de Indra, no existe fenómeno aislado sino que cada particular contiene, al tiempo que manifiesta, la totalidad, y dondequiera que haya un «yo» que actúe, no es el «yo» sino el universo entero el que actúa o, mejor dicho, no hay más que acción. Si aceptamos, pues, que el universo no depende de causa externa alguna, entonces hay que concluir la libertad inherente a todas y cada una de sus acciones. Es por esto por lo que, desde la perspectiva no-dual, hablar de determinismo absoluto es lo mismo que hablar de libertad absoluta.⁵⁸

Pero, antes de concluir la presente sección, quisiera subrayar un punto importante ya que, a pesar de todo lo que hemos dicho en este capítulo acerca de la acción no-dual, no quisiera que el lector sacara la errónea conclusión de que lo dicho equivale a una negación de toda relación causal entre los pensamientos y las acciones porque, desde una perspectiva «fenoménica», unos dependen de otros. Lo único que me interesa subrayar es que, cuando uno «se olvida de sí mismo» y *se convierte* en la acción no-dual, desaparece toda conciencia de determinación de la acción y ésta se experimenta de manera espontánea como si fuera «su propia causa». En el capítulo 6 consideraremos las

implicaciones de la no-dualidad sobre la hipótesis de la causalidad y la equiparación que hace el *mādhyaṃika* entre la aparente condicionalidad y la libertad no condicionada.

Dos consideraciones finales

No podríamos concluir este capítulo sin reseñar dos objeciones en contra de la noción de acción no-dual desarrollada en el presente capítulo. La primera de ellas es una crítica a la noción de *anābhogacārya* (que, en sánscrito, significa «actividad sin intención»), mientras que la segunda cuestiona el valor y la posibilidad misma de *acintyakarma* (que, en sánscrito, significa «actividad que trasciende el pensamiento»).

La primera objeción es que la recomendación generalizada de una actividad carente de intención soslaya la distinción aristotélica entre la *poiesis*, el saber productivo (que conduce a la creación de un instrumento musical como la flauta, por ejemplo) y la *praxis*, el saber práctico (que, en cambio, se centra, por ejemplo, en el hecho de saber tocar la flauta).⁵⁹ Según esta distinción –que afecta a toda actividad– sólo podemos aplicar el concepto de acción no-intencional a la esfera de la *praxis* porque, para que uno fabrique buenas flautas, sus acciones deben estar dirigidas hacia un fin, es decir, deben ser intencionales.

Ahora bien, esta distinción, aunque valiosa, resulta ciertamente cuestionable porque incluso dentro de la esfera de la *praxis* en sentido amplio es posible realizar una nueva distinción entre la *poiesis* y la *praxis*. Así, el hecho de tocar la flauta, por ejemplo, puede considerarse como un fin en sí mismo o como un medio para alcanzar un fin (ganar dinero o impresionar a los demás, por ejemplo). Y lo mismo podríamos decir con respecto a la *poiesis* porque, si el artesano no piensa en el dinero que ganará con la venta de la flauta ni en impresionar a los demás con su destreza, es posible enmarcar su acción en el contexto de la *praxis*. Ubicar un orificio en el lugar exacto es un fin en sí mismo tal y como lo es tocar una nota perfecta y en ambos casos podemos también imaginar un conjunto de aprendices admirando la habilidad de su maestro. Con ello no estoy negando la existencia de un tipo diferente de «producto», sino tan sólo afirmando que esa diferencia desaparece en el caso de que el artesano no aliente expectativa alguna durante el proceso de fabricación. Porque el hecho es que, desde el punto de vista no-dual, el artesano diestro puede hallarse tan fundido con el acto de fabricación de flautas como el intérprete con su concierto.

El *Chuang Tzu* contiene varias citas que ilustran el *tê* no-dual de artesanos tales como el carnicero, el fabricante de ruedas, el barquero, etcétera. Leamos lo que dice a este respecto:

El maestro Ch'ing talló un címbalo de madera. Terminado éste, su obra resultaba tan asombrosa que parecía ser el producto de alguna fuerza sobrenatural. Cuando el príncipe de Lu lo advirtió le preguntó: «¿Cuál es el misterio que encierra tu arte?».

«No soy más que un humilde artesano, Alteza –contestó Ch'ing–. ¿Qué secreto podría guardar? Cuando voy a construir un címbalo sólo trato de sumergir mi mente en un estado de quietud absoluta. Al cabo de tres días en esa condición, me olvido de cualquier posible recompensa. A los cinco días, he dejado ya de lado todo pensamiento de elogio o desaprobación. A los siete días, pierdo toda conciencia de mi cuerpo. Es entonces cuando me olvido de la corte real y de todo lo que me rodea y mi inspiración se halla absolutamente concentrada y me adentro en el bosque hasta hallar el tronco más adecuado. Así es como mis capacidades sintonizan naturalmente con las de la madera.»⁶⁰

Uno podría esperar que tal proceso fuera el que llevase a cabo el músico antes de su concierto, pero el hecho de que el ejemplo citado lo aplique también al caso del artesano parece apoyar la idea de una posible actividad poética no-intencional.

Y esta posibilidad contiene también el germen de la respuesta a la segunda objeción, la de que no es posible ni tampoco deseable eliminar la intención –ahondando así la distancia existente entre la acción y el pensamiento– porque tal cosa supondría barrer con toda dirección y sentido. Por otra parte, la «actividad sin pensamiento» tiende a ser más impulsiva y egoísta, en el sentido de que da más libertad a los impulsos instintivos que la acción mediatizada por algún tipo de principio moral. Desde esta perspectiva, las intenciones son necesarias porque debemos reflexionar en lo que vamos a hacer antes de emprender la acción.

Pero, como anteriormente señalábamos, la acción no-dual es mucho más sutil y no tiene nada que ver con la impulsividad del niño caprichoso. Esta objeción supone que el proceso de aculturación introduce factores éticos (como, por ejemplo, el superego) que refrenan nuestro egoísmo instintivo, pero el hecho es que la perspectiva no-dual, al negar la existencia misma del ego, erradica también el fundamento de todo egoísmo. (Ésta es la esencia de la respuesta taoísta a la moral confuciana.) Es cierto que «la actividad que trasciende el pensamiento» niega cualquier significado a la vida (en el sentido de que no se refiere a nada ajeno a ella misma), pero no lo es menos que la perspectiva no-dual permite encontrar otro sentido dentro de cada acción y percepción, que es experimentado como pleno en sí mismo.

Para poder determinar si la actividad no-dual tiene alguna meta o dirección debemos distinguir de nuevo entre dos perspectivas diferentes. Desde una de

ellas es cierto que la vida carece de toda finalidad pero, cuando cada instante se vive de un modo pleno, no es preciso, como decíamos anteriormente, buscar sentido alguno a la vida. El presente puede ser completamente satisfactorio sin que su significado dependa de lo que pueda ocurrir en el futuro. Desde otra perspectiva, sin embargo, la vida puede tener una pauta que no tenga nada que ver con una dirección impuesta de un modo dualista. Como dijo Unmon «cuando suena la campana nos ponemos el kimono y acudimos a la sala de meditación». Aquí está el sonido no-dual «¡dong!», aquí el pensamiento no-dual «ha llegado el momento de sentarse» y aquí la actividad no-dual de «vestirse y caminar». Y me arriesgaría a señalar que, quienes aprenden a vivir de este modo se vuelven más conscientes de la presencia de una pauta interna mucho más profunda y significativa que la que podrían haber creado por sí mismos.

Puede objetarse que la «actividad que trasciende el pensamiento» sólo es posible en el marco de una vida monacal, en donde la secuencia de actividades está determinada de antemano, y que no resulta aplicable en un entorno laico, en el que nos vemos obligados a tomar continuas decisiones. Pero éste es un problema del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Baste, por el momento, con señalar que la persona que ha experimentado la no-dualidad toma sus decisiones de un modo mucho más espontáneo (quizás «subconscientemente») sin necesidad de sopesar los pros y los contras (una afirmación que, obviamente, da por sentada la relación causal existente entre las decisiones y las acciones que anteriormente hemos cuestionado). Podríamos decir lo mismo de una forma menos dualista señalando que el modo en que se toman las decisiones no es menos misterioso que la manera en que las intenciones «causan» las acciones. El *Hsin Hsing Ming* de Seng-ts'an citado en la primera sección de este capítulo comienza con las conocidas líneas: «El Camino Supremo [el Tao] no es difícil, basta con no elegir». Pero sólo podremos eludir el dilema de la elección cuando las decisiones se adopten solas de manera no-dual. Éste es, precisamente, el tema con el que abordaremos el siguiente capítulo.

4. EL PENSAMIENTO NO-DUAL

Yo no pienso, son mis pensamientos los que piensan por mí.

LAMARTINE

Los capítulos 2 y 3 no sólo constituyen una crítica radical de la percepción y de la acción sino también del pensamiento. En el primero de ellos, nos hemos centrado en el modo en que el lenguaje y el pensamiento distorsionan nuestra percepción no-dual y la cosifican en un mundo objetivo supuestamente ajeno a la conciencia que lo percibe y, en el segundo, hemos señalado el modo en que la intención escinde la actividad no-dual de nuestro «cuerpo psíquico». En ambos casos hemos dicho que es la superposición del pensamiento la que termina eclipsando la verdadera naturaleza de la experiencia. Si, por otra parte, consideramos el énfasis puesto por las tradiciones orientales no-duales en la meditación, podríamos llegar a inferir erróneamente que el acto del pensamiento constituye una interferencia que distorsiona la realidad y que, en consecuencia, debemos esforzarnos en eliminarlo o minimizarlo. Pero esta conclusión sería tan equivocada como la que nos lleva a creer que debemos «trascender» la percepción sensorial o la actividad física. Porque el asunto no consiste tanto en rechazar nada como en comprender su verdadera naturaleza. El vínculo existente entre la percepción/concepción y la acción/intención puede explorarse desde ambas perspectivas y, si bien es cierto que los conceptos y las intenciones enmascaran la naturaleza no-dual de los perceptos y las acciones, respectivamente, también es muy probable que los perceptos y las acciones oscurezcan la verdadera naturaleza del pensamiento. Pero además, cuando la actividad mental se reduce fundamentalmente a un sistema de representación e intención, soslayamos algo esencial acerca de la naturaleza del pensamiento. Por más que nuestros procesos mentales suelen centrarse en la creación y mantenimiento del mundo aparentemente objetivo, la conservación física y psicológica de la sensación de identidad y el logro de los objetos deseados, no deberíamos concluir que ésas sean sus únicas funciones. Tal vez

esta actividad dualista no nos diga gran cosa sobre la verdadera naturaleza del pensamiento. «Y el pensamiento ¿no funciona mejor cuando no está perturbado ni por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer, sino cuando, por el contrario, a solas consigo mismo y liberándose en la medida que le es posible de la compañía del cuerpo, sólo aspira al ser?» (Platón).¹ A fin de cuentas, del mismo modo que existe una percepción no-dual y una acción no-dual, también podría hablarse de un pensamiento no-dual, un pensamiento radicalmente diferente de lo que normalmente consideramos como tal.

La quinta de las diez estampas del «pastoreo espiritual del buey» del que nos habla el zen describe un estadio de la iluminación en el que uno comprende la necesidad de no rechazar los pensamientos. «La iluminación nos permite comprender que los pensamientos no son irreales, puesto que emanan de nuestra auténtica naturaleza y sería ilusorio concluir lo contrario».² En cierta ocasión, un maestro zen comenzó un *sesshin* al que asistí diciendo que quienes se esfuerzan en alcanzar la iluminación deben tratar a los pensamientos como un enemigo al que vencer, aunque luego matizó esa afirmación diciendo que tal actitud es provisional y que, cuando uno alcanza la iluminación, se da cuenta de que los pensamientos no son ningún enemigo. Así pues, el problema no reside tanto en los pensamientos en sí, como en cierto *tipo* de pensamientos. Según decía ese mismo maestro, cuando alcanzó la iluminación, golpeó su cama diciendo: «¡Ja, ja, ja! ¡Aquí no hay razonamiento, ningún tipo de razonamiento!».³ Pero ¿qué tipo de pensamiento queda si eliminamos el razonamiento? A veces se critica a un tipo de pensamiento denominado *pensamiento conceptual* o *conceptualizador*, pero no está muy claro a qué se refieren exactamente estos términos, sobre todo cuando se presupone la posibilidad de otro tipo de pensamiento alternativo. Porque si con ello nos estamos refiriendo «al pensamiento que recurre al uso de conceptos» resulta difícil –si no imposible– concebir de qué tipo de pensamiento podría tratarse y también es improbable que –en el supuesto de que tal cosa fuera posible– resultara satisfactorio. Así pues, el objetivo fundamental de este capítulo consistirá en tratar de determinar la diferencia existente entre el razonamiento conceptualizador y la modalidad de pensamiento que supuestamente ocurre después de la iluminación.

En los dos capítulos anteriores hemos tratado de dilucidar la percepción y la acción no-duales tomando conceptos propios de las tradiciones no-duales e interpretándolos de un modo no-dualista. En el caso de la percepción, hemos hablado de *prapañca* y de la habitual distinción entre la percepción *savikalpa* y la percepción *nirvikalpa*, mientras que, en el caso de la acción, por su parte, nos hemos referido a la paradoja taoísta tan bien ilustrada por el *wei-wu-wei*. Comenzaremos ahora con una sección que se centra en el concepto mahāyāna de *prajñā*. La segunda sección argumenta la posibilidad de un tipo de pensa-

miento «sin apoyo» (sin pensador) en el que los pensamientos no «se encadenan en una serie» (Hui Neng). Del mismo modo que la percepción dual y la acción dual se deben a la *superposición del pensamiento*, su articulación secuencial –lo que habitualmente denominamos pensamiento dualista– enmascara también su naturaleza «vacía» y su verdadero origen. Éste es el punto de partida de la tercera sección, que se ocupa del proceso creativo en el contexto artístico y científico, mientras que en la cuarta y última parte de este capítulo nos ocuparemos de los equivalentes occidentales de *prajñā*, prestando una atención especial a la obra tardía de Martin Heidegger y, a modo de conclusión, reflexionaremos brevemente acerca de las implicaciones del pensamiento no-dualista en el campo de la filosofía.

Prajñā

Para trascender la diferencia entre el sujeto y el objeto, el pensamiento no-dual –cuyo equivalente oriental es el concepto de *prajñā*, un término sánscrito que, según se dice, describe la «sabiduría» proporcionada por la iluminación– tiene que negar la existencia de un pensador ajeno a los pensamientos. Pero esta sabiduría –que suele describirse como un tipo de conocimiento en el que no existe distinción alguna entre el conocedor, lo conocido y el acto de conocer– no es algo que pueda conseguirse o aprehenderse, porque carece de todo contenido objetivo. El concepto de *prajñā* fue desarrollado fundamentalmente por el budismo mahāyāna en la literatura de la *prajñāpāramitā*, («*prajñā* trascendental»). Pero, al igual que ocurrió con *nirvāṇa* (su correlato en el budismo primitivo), *prajñā* no era tanto explicado como recomendado. Escuchemos lo que dice a este respecto D.T. Suzuki, que comienza su artículo «Reason and Intuition in Buddhist Philosophy» distinguiendo entre el conocimiento proporcionado por *prajñā* y el conocimiento, más habitual, proporcionado por *vijñāna*:

Prajñā trasciende *vijñāna*. En el mundo de los sentidos y del intelecto, nosotros utilizamos el conocimiento *vijñāna*, un conocimiento cuyo rasgo distintivo fundamental es el dualismo, en el sentido de que parte de la premisa de la oposición entre quien ve y lo visto. En *prajñā*, sin embargo, esta diferenciación no existe, ya que ambos se revelan como idénticos, el vidente es lo visto y lo visto es el vidente.⁴

Prajñā es, de hecho, la experiencia más fundamental; en ella se basan todas las demás, pero no por ello, debemos considerar que se trata de algo ajeno a las experiencias que podemos señalar y calificar concretamente. *Prajñā* es la experiencia pura que trasciende toda diferenciación.⁵

Luego Suzuki enumera las características correspondientes a *prajñā* y a *vijñāna*, comparando la «no-dualidad» de la primera con la «dualidad» de la otra.⁶ Hay que señalar además que el título de su artículo se deriva de su traducción de estos términos. Suzuki traduce el término *vijñāna* (que en ocasiones se ha interpretado como «pensamiento conceptual» o «conceptualización») por «razón o comprensión discursiva», y el término *prajñā* –tal vez desafortunadamente– como «intuición». El significado filosófico de la intuición es «la aprehensión mental inmediata de un objeto sin la intervención de ningún tipo de proceso racional»,⁷ como ocurre en la *scientia intuitiva* de Spinoza, la tercera y más elevada forma de conocimiento, la percepción de algo «exclusivamente a través de su esencia», que no tiene nada que ver con el convencimiento racional sino en una unión inmediata con la cosa en sí. En este sentido, el término de Suzuki resulta apropiado para la perspectiva que sostendremos en este capítulo. Y digo esto porque el término «intuición» suele referirse a una facultad de la mente ajena al intelecto, mientras que aquí se refiere a la modalidad de funcionamiento no-dual del intelecto. Como Suzuki subraya reiteradamente, *prajñā* subyace a *vijñāna*:

Estaremos completamente equivocados si creemos en la existencia de una cosa denominada *prajñā* que se halla completamente separada de otra denominada *vijñāna* y que nunca pueden reunificarse.

Vijñāna requiere la presencia de *prajñā*; las partes no existen por sí solas sino que se hallan integradas en una totalidad porque, en caso contrario, no serían tales y, en ese sentido, dejarían de existir.⁸

La etimología de *vijñāna* y de *prajñā* resulta también muy reveladora, ya que ambas palabras comparten la misma raíz *jñā* (que significa saber). El prefijo *vi-* de *vijñāna* (al igual que en *vi-kalpa* y *vi-tarka*) significa «separación o diferenciación». *Vijñāna*, por tanto, se refiere al tipo de conocimiento que se obtiene a través de la discriminación. Por su parte, el prefijo *pra-* (que significa «nacer o emanar»), tiene que ver con una modalidad de conocimiento más espontánea en la que el pensamiento no es producto de la actividad de un sujeto, sino que emana de una fuente no-dual más profunda, hasta el punto de que resulta imposible discernir el pensamiento del pensador. Esta afirmación se explicita en el pasaje del *Mahāmudrā* que hemos citado en el capítulo 3, según el cual el movimiento (el pensamiento, según el comentario de Evans-Wentz) y el no-movimiento (la mente) son uno:

Se alcanza la comprensión de que el «movimiento» no difiere del «no-movimiento» y de que el «no-movimiento» no es otro que el «movimiento».

Y, en el caso de que, por tales medios, uno no llegue a descubrir la verdadera naturaleza del «movimiento» y del «no-movimiento», uno debe determinar si la mente que observa es distinta al «movimiento» y al «no-movimiento» o si, por el contrario, es idéntica al «movimiento» y al «no-movimiento».

Así, después de haber analizado, con los ojos de la Conciencia Pura, uno no descubre nada. Por lo tanto, el observador y la cosa observada son inseparables.⁹

Este pasaje ya fue citado en el capítulo 3 como un ejemplo de la naturaleza paradójica del *wei-wu-wei*; luego veremos también que el pensamiento no-dual puede ser un ejemplo de *wu-wei*, paradójicamente activo y pasivo, al mismo tiempo.

Si no es posible distinguir al pensamiento del pensador, resulta imposible observar objetivamente los propios pensamientos. Veamos ahora lo que dice el *Sikṣāsamuccaya* de Śāntideva a este respecto:

El pensamiento, Kāśyapa, no puede ser aprehendido dentro, ni fuera, ni en el espacio que existe entre dentro y fuera. El pensamiento es inmaterial, invisible, inconcebible, *sin apoyo* y sin asiento, y no ofrece resistencia alguna. En consecuencia, ningún buda ha visto, ve, ni verá nunca el pensamiento [...]. El pensamiento es como la corriente de un río, no mora en ningún lugar y, apenas aparece, se aleja de inmediato hasta desvanecerse [...]. El pensamiento es como el relámpago, aparece en un instante y desaparece al instante siguiente...

Si buscas el pensamiento no lo hallarás ni dentro ni fuera [...]. ¿Cómo puedes entonces pensar en investigar el pensamiento? No, el pensamiento no puede investigar al pensamiento. Al igual que la hoja de una espada no puede cortarse a sí misma y que el dedo no puede tocarse a sí mismo, el pensamiento no puede verse a sí mismo.¹⁰

Pero esto es algo que parece contradecir nuestra experiencia ya que muy a menudo ponderamos las implicaciones lógicas de un pensamiento como parte de una secuencia racional. La afirmación de la cita anterior se refiere muy probablemente a que los distintos elementos del pensamiento articulados en una secuencia lógica no existen simultáneamente ya que, en un determinado momento, sólo existe un pensamiento. Cualquier «indagación» de ese pensamiento —o de cualquier otro pensamiento— es un pensamiento completamente nuevo. En la próxima sección veremos las implicaciones de estas afirmaciones.

El pensamiento sin apoyo

Bien podríamos decir que no somos nosotros quienes pensamos sino que el pensamiento tiene lugar por sí solo. Somos conscientes de ciertas representaciones que no dependen de nosotros; otras, en cambio, sí dependen de nosotros... o eso es, al menos, lo que creemos. ¿Dónde se halla la frontera que separa unas representaciones de otras? Es por esto por lo que, al igual que decimos «llueve», deberíamos decir «piensa».

LICHTENBERG

Como declara el postulado cartesiano que sostiene que el único criterio de verdad radica en el yo pensante —una afirmación que parte del supuesto de que el acto del pensamiento requiere de un pensador— la tradición filosófica occidental ha solido centrar sus críticas en el yo perceptor y en el yo actor.

¿Qué podríamos decir acerca del pensamiento? El pensamiento es un atributo que me pertenece y que no puede separarse de mí. Es cierto que yo soy, que yo existo. Pero ¿cuán a menudo? Sólo cuando pienso porque es muy probable que, si dejara de pensar, también dejaría de existir... Sin embargo, yo soy una cosa real, una cosa que realmente existe, pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa.¹¹

En opinión de Descartes, resulta contradictorio dudar de la propia existencia. «Porque es tan evidente que soy yo el que duda, el que comprende y el que desea, que no existe razón alguna para buscar algo que lo explique». ¹² Pero, en tanto que demostración, ésta es un tanto cuestionable, puesto que presumir que «yo» estoy dudando de mi existencia es ir más allá de lo empíricamente dado. Lo que se experimentan son pensamientos, algunos de los cuales implican al concepto «yo», pero resulta ilegítimo inferir de ello la existencia de un pensador ajeno al pensamiento. Ningún *cogito* puede derivarse del *cogitans*.

La visión contrapuesta de Hume a este respecto (citada en el capítulo 2) niega la existencia de un yo identificable y subraya la «intencionalidad» de toda conciencia, lo cual supone decir que la conciencia siempre tiene un *contenido*:

Quando vuelvo mi reflexión sobre mí mismo, *nunca puedo percibir este yo sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Cuando éstas desaparecen durante un tiempo, caigo en el sueño y soy tan invisible para mí que bien pudiera decir que no existo.*¹³

La intencionalidad (en esta acepción del término que no tiene nada que ver con la «intencionalidad» a la que nos hemos referido en el capítulo 3) del «yo-conciencia» es una de las nociones fundamentales de la postura no-dualista, según la cual no existe ningún yo autónomo («yo...») ajeno a su experiencia («yo soy consciente *de...*»). Tal vez sea John Levy quien más claramente haya elaborado este sentido de la intencionalidad como el argumento más contundente en contra de la dualidad sujeto-objeto, en una cita cuya importancia difícilmente puede ser exagerada:

Quando soy consciente de un objeto, es decir, de una noción o de un percepto, ése es el único objeto presente. Cuando soy consciente de mi percepción, lo único que aparece en mi conciencia es la noción de que yo percibo ese objeto y, por tanto, la noción de que soy el perceptor también es un objeto de conciencia. De ello se deriva un hecho muy importante: la inexistencia de cualquier vínculo inmediato entre el sujeto que piensa y su aparente objeto.

... la noción de que estoy leyendo no tiene lugar mientras permanezco absorto [en la lectura], sino tan sólo cuando mi atención vacila [...]; basta con la más pequeña reflexión para advertir que, cuando no estamos absortos por un lapso apreciable de tiempo, el sujeto que se pone en acción no se hallaba presente en la conciencia cuando la acción estaba aconteciendo. La idea de que nosotros somos los sujetos agentes se nos presenta como un pensamiento separado, lo cual quiere decir que constituye un objeto de conciencia completamente nuevo. Por consiguiente, en el momento de la ocurrencia nosotros no estamos presentes en tanto que pensadores, agentes o perceptores, y ninguna afirmación posterior podrá modificar este hecho...

Si las nociones de sujeto y objeto son objetos separados de conciencia, ningún término tiene significado real. En ausencia de sujeto, un objeto no puede ser lo que normalmente se denomina como tal, y un sujeto, en ausencia de objeto, no puede ser lo que normalmente se denomina sujeto. Es en la memoria donde ambas nociones parecen combinarse para articular la noción completamente nueva de que *yo soy el perceptor o el pensador*.¹⁴

Finalmente, Levy concluye su exposición diciendo: «la memoria y la conciencia de la existencia individual son, por tanto, sinónimos».¹⁵

De la sencilla pero innegable premisa de que, cuando soy consciente de un percepto o de un pensamiento, lo único que se halla presente es ese percepto o ese pensamiento, se siguen consecuencias extraordinarias. Porque de ello se deriva la afirmación de Dōgen, el gran maestro zen japonés, de que «la mente no es ajena a las montañas, los ríos, la inmensa tierra, el sol, la luna y las estrellas».¹⁶ Originalmente, no existe diferencia alguna entre «interior» (mental) y

«exterior» (físico), lo cual quiere decir que, si los árboles, las rocas, las piedras y las nubes no se yuxtapusieran en la memoria con el concepto «yo», me parecerían tan «mentales» como lo son mis pensamientos o mis sentimientos.

Levy también desarrolla un punto que el advaita subraya pero que suele ser muy mal entendido: aunque *sólo* exista el yo, ese yo no puede ser conocido, porque conocerlo sería convertirlo en un objeto. Lo que normalmente se pasa por alto a este respecto es que nuestra sensación habitual de identidad es precisamente el resultado de tal objetivación. La sensación de la dualidad sujeto-objeto no sólo emerge de la escisión entre quien aprehende y lo aprehendido porque, para «aprehender» el sujeto, debe también haber tenido lugar una «objetivación» mediante la cual identifico mi conciencia con el pensamiento (incluida la memoria), el cuerpo y sus posesiones, todos los cuales son objetos que carecen del atributo más distintivo del yo, la conciencia. Ésta es, según Śaṅkara, la superposición primordial, la ignorancia fundamental que debemos superar.

El argumento de Levy sobre la memoria en tanto que origen de la dualidad es compatible con la referencia hecha por Śaṅkara en su definición de *adhyāsa*, que ya hemos citado en el capítulo 2 y que ahora repetimos: «es la representación aparente realizada por la memoria de algo que ha sido percibido con anterioridad». El *Laṅkāvatāra Sūtra* se refiere también a este punto del siguiente modo: «cuando el *bodhisattva* contempla el triple mundo, éste percibe que su existencia se debe a la impregnación [literalmente, “el perfume”] que se ha acumulado desde el pasado sin origen, aunque incorrectamente interpretado».¹⁷ La función habitual de la memoria en tanto que superposición nos ayuda a interpretar las percepciones, en este caso *como* un objeto que se presenta ante un sujeto. Y esta argumentación de Levy resulta de capital importancia para los no-dualistas. De hecho, en los dos capítulos anteriores ya hemos aplicado este mismo argumento al desarrollo de modelos no-duales de la percepción (superposición de la memoria en tanto que determinación *savikalpa*) y de la acción (superposición de la memoria en tanto que intención), pero sus implicaciones más importantes tienen que ver con el pensamiento no-dual. ¿Qué sucedería en el caso de que la memoria *no* nos llevase a asociar las nociones distintas de percepto y de sujeto?, ¿qué ocurriría si la memoria fuera experimentada tal y como es, «un objeto completamente nuevo de conciencia» ajeno a los pensamientos y perceptos sobre los que suele yuxtaponerse? Tal vez así resulte evidente el significado del pasaje del *Śikṣāsamuccaya* que hemos citado al final de la sección dedicada a *prajñā*. Si la memoria «incorrectamente interpretada» es equivalente a lo que Levy denomina existencia individual, porque es un caso de «pensamiento investigando al pensamiento», la experiencia de cada pensamiento como algo autónomo eliminará esa sensa-

ción de existencia individual o, dicho en nuestros propios términos, disolverá la sensación de dualidad entre sujeto y objeto.

Nietzsche llegó a la conclusión de la autonomía de cada pensamiento desarrollando las implicaciones de sus comentarios (citados en el capítulo 3) en torno a la intención y la causalidad:

La «causalidad» nos elude y sólo la más torpe y tosca de las observaciones puede llevarnos a postular, como hace la lógica, la existencia de un eslabón causal directo entre un pensamiento y el siguiente.

«El pensamiento», tal y como lo conciben los epistemólogos, sencillamente no ocurre, es una ficción arbitraria a la que se llega seleccionando un determinado elemento del proceso y eliminando todos los demás, un arreglo artificial que sólo cumple con el propósito de la inteligibilidad.

El «espíritu», algo que piensa [...], es el segundo concepto que se deriva de la falsa introspección que cree en el «pensamiento»: primero se imagina un acto que simplemente no ocurre –el «pensamiento»–, y luego un sujeto-sustrato en el que se origina cada acto pensante. Pero el hecho es que tanto la acción como su supuesto ejecutor son meras ficciones.

Creemos que los pensamientos que se suceden en nuestra mente están ligados por algún tipo de vínculo causal fundamentalmente lógico. Pero quienes hablan de cosas que realmente no ocurren, han crecido acostumbrados al prejuicio de que los pensamientos *causan* otros pensamientos...

En suma: todo aquello de lo que nos volvemos conscientes es un fenómeno terminal, un extremo, y no causa absolutamente nada; cada fenómeno sucesivo de la conciencia es completamente atomístico.¹⁸

Nietzsche niega el proceso del pensamiento negando al pensador porque, en su opinión, es la creencia en la existencia de un pensador –que se basa en viejos pensamientos para enhebrar otros nuevos– la que nos lleva a creer en la existencia del acto de pensamiento. Pero si no existe pensador, tampoco hay necesidad de tal acto; lo único que hay es una sucesión, más o menos veloz, de pensamientos aislados.

Ésta es la misma afirmación que hacen las filosofías orientales no-duales, especialmente el mahāyāna. En *El sūtra del estrado*, el sexto patriarca ch'an Hui Neng explica *prajñā* del siguiente modo:

Conocer nuestra mente es alcanzar la liberación. Obtener la liberación es lograr el *samādhi* de *prajñā* que «carece de pensamiento». Pero ¿qué es «carecer de pensamiento»? «Carecer de pensamiento» es ver y conocer todos los *dharma*s [las cosas] con una mente libre de apego, una mente que lo impregna

todo sin identificarse con nada [...]. Cuando nuestra mente puede moverse libremente sin ningún tipo de obstáculo y puede «ir» y «venir», alcanzamos el *samādhi* de *prajñā*, la liberación, un estado que se denomina «ausencia de pensamiento». Pero abstenerse de pensar o tratar de suprimir los pensamientos no hace sino mantenernos atrapados en la prisión del *dharmā*.¹⁹

Hui Neng se ocupa, pues, de aclarar que el término *ausencia de pensamiento* no se refiere tanto a la mente vacía de todo pensamiento como a la mente libre de toda identificación. La persona liberada sigue asistiendo a la emergencia de los pensamientos, sólo que no se aferra a ellos. En breve quedará claro por qué utilizamos el término «ausencia de pensamiento» para caracterizar semejante estado mental pero, por el momento, la cuestión fundamental es cómo puede uno identificarse con los pensamientos si, como dice el *Śikṣāsamuccaya*, el pensamiento no mora en ningún lugar y es como el relámpago que aparece en un instante y desaparece al instante siguiente. Ésta es una pregunta que Hui Neng responde cuando habla del «pensamiento correcto»:

Permitamos que, en el ejercicio de nuestra facultad de pensar, el pasado muera. *Porque, si dejamos que nuestros pensamientos –pasados, presentes y futuros– se encadenen en una serie, terminaremos atados a nosotros mismos.* Si, por el contrario, no permitimos que nuestra mente se identifique con nada, alcanzaremos la liberación.²⁰

Así pues, en lugar de dejar que cada pensamiento surja de manera espontánea e independiente, lo que solemos hacer es identificarnos con ellos y enhebrarlos secuencialmente, una articulación que acaba eclipsando la naturaleza no-dual del pensamiento. No obstante, con ello no estoy negando la existencia de una relación causal entre los distintos pensamientos, aunque resulta innegable que los pensamientos anteriores condicionan, de algún modo, los posteriores. Pero cuando uno «se olvida de sí mismo» y *se funde* con el pensamiento, desaparece toda conciencia de condicionamiento causal y el pensamiento brota de manera espontánea «como si fuera su propia causa». (En el capítulo 6 –en donde consideramos la paradójica equivalencia realizada por el *mādhyamika* entre la esfera condicionada del *pratītya-samutpāda* y lo Incondicionado– discutimos más detalladamente esta relación.)

Según la autobiográfica Primera Parte de *El sūtra del estrado*, Hui Neng alcanzó la iluminación y comprendió que todas las cosas del universo comparten la misma naturaleza cuando oyó la siguiente cita del *Sūtra del Diamante*: «No permitas que la mente [el pensamiento] se fije en nada»,²¹ una cita

que el pasaje anterior del mismo *Sūtra del Diamante* —que Hui Neng también debió haber oído—, pone adecuadamente en contexto. La traducción de Edward Conze de ese pasaje es la siguiente:

En consecuencia, pues, Subhūti, el pensamiento del *bodhisattva* no se apoya en nada y no está sustentado (*apraṭiṣṭhiti*) por sonidos, olores, sabores, texturas u objetos mentales [...]. Lo que se apoya carece de todo apoyo.²²

El pensamiento que se experimenta de manera independiente es un pensamiento que «no se apoya en nada». Este tipo de pensamiento no se experimenta como «causado» por otro (lo que sería un «objeto mental») y, obviamente, tampoco es «producido» por un pensador, puesto que el *bodhisattva* sabe bien que el «pensador» (en tanto que ego o yo) no existen. Así pues, el «pensamiento sin apoyo» es *prajñā*, un tipo de pensamiento espontáneo que surge por sí mismo de un modo no-dual.

Ma-tsu, nieto espiritual de Hui Neng en el *Dharma*, está de acuerdo con él y con *El sūtra del Diamante* en que «los pensamientos, tanto anteriores como intermedios y posteriores, se siguen unos a otros sin que exista entre ellos vínculo alguno. Cada uno de ellos es la paz absoluta».²³ Que cada pensamiento sin apoyo sea la paz absoluta es una visión completamente nueva, aunque tal vez implícita en el uso que hace Hui Neng de la expresión «ausencia de pensamiento». Cuando uno pierde la sensación de identidad y se convierte en un pensamiento sin apoyo, nos encontramos de nuevo ante la paradoja del *wei-wu-wei*, en donde acción y no-acción resultan indiscernibles y donde, como sostiene el Mahāmudrā, el movimiento del pensamiento no-dual coexiste con la conciencia del no-movimiento. Éste es el motivo por el cual tal experiencia puede ser descrita como «ausencia de pensamiento», un punto al que el maestro ch'an Kuei-shan Ling-yu se refería como «pensamiento sin pensamiento»: «La concentración puede proporcionar al devoto el pensamiento sin pensamiento. Es así como uno alcanza la iluminación súbita y actualiza su verdadera naturaleza original».²⁴ El *pensamiento sin pensamiento* no equivale, pues, al vacío mental, porque «el pensamiento no-dual es un pensamiento sin pensamiento», del mismo modo que el sonido no-dual es un sonido sin sonido (capítulo 2) y la acción no-dual es una acción sin acción (capítulo 3).

El budismo describe esta conciencia de lo que no cambia como la realización de que el pensamiento es *śūnya* (vacío). En el capítulo 6 señalaré que el equivalente vedántico de *śūnyatā* es el concepto de *nirguṇa Brahman*, la conciencia cognoscente que carece de todo atributo y no puede ser conocida. Si esto es cierto, podemos advertir la existencia de un paralelismo entre el relato budista y la afirmación advaita de que «la conciencia inmutable atraviesa to-

das las modificaciones de la mente como el hilo que enhebra las perlas de un collar». ²⁵ Esta conciencia no es un pensador en el sentido dualista cartesiano sino que es, como el *puruṣa* del *sāṅkhya*, lo que nunca cambia.

La siguiente afirmación del gran sabio advaita del siglo XX, Ramana Maharshi nos brinda un paralelismo todavía más sorprendente:

El intervalo existente entre un pensamiento y el siguiente nos permite experimentar el yo en toda su pureza. El yo es como la lombriz que sólo abandona su agujero después de haber excavado otro. Su verdadera naturaleza sólo puede ser conocida cuando deja de estar en contacto con los objetos y los pensamientos. El intervalo existente entre un pensamiento y el siguiente es la Realidad inmutable, nuestro verdadero Ser. ²⁶

La imagen del yo como una lombriz que sólo abandona su agujero después de haber excavado otro bien pudiera haber sido utilizada por Hui Neng y Matsuo para describir el modo en que los pensamientos se enhebran en una serie. La única diferencia es que el budismo mahāyāna alienta la emergencia de un pensamiento «sin apoyo», mientras que Ramana Maharshi comprende la Realidad inmutable como aquello a lo que se accede cuando uno deja de estar en contacto con los objetos o los pensamientos, una diferencia coherente, por otra parte, con la relación general existente entre el mahāyāna y el advaita ya que, como hemos dicho anteriormente, el mahāyāna subraya la vacuidad de todos los fenómenos, mientras que el advaita distingue entre la Realidad vacía y los fenómenos (tanto físicos como mentales), devaluando así a éstos.

En 1981 mantuve una entrevista con un monje theravada de Tailandia, un maestro de meditación llamado Phra Khemananda, quien también me habló sirviéndose de la imagen de una lombriz abandonando su agujero, a propósito de un comentario que le había hecho su propio maestro. Para ello comenzó dibujando la figura 2,

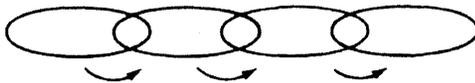


Figura 2.

en la que cada elipse representa un pensamiento. Habitualmente, y como indican las flechas, sólo dejamos un pensamiento cuando tenemos otro al que

ir, pero esta forma de pensar es ilusoria porque la figura 3 ilustra de un modo mucho más exacto la naturaleza del pensamiento.

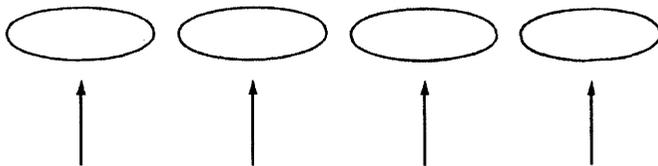


Figura 3.

Entonces comprenderemos la verdadera naturaleza de los pensamientos, que no se derivan unos de otros, sino que emergen por sí solos.

Y esta visión de que los pensamientos no se articulan en una serie sino que emergen de la no-dualidad es coherente con la noción de *prajñā* sostenida por D.T. Suzuki:

Es importante señalar que *prajñā* es una aprehensión «inmediata», sin tiempo alguno para la reflexión, el análisis o la interpretación. Es por esto por lo que *prajñā* se asimila a la chispa que salta al golpear el pedernal. Así pues, el término «inmediato» no se refiere tanto a un desarrollo veloz en el tiempo como a la espontaneidad, a la ausencia de deliberación, a la inexistencia de proposiciones intermediadoras, a la falta de paso intermedio entre premisas y conclusiones.²⁷

Esto nos ayuda a comprender muchos diálogos zen en los que se reprobaba la indecisión del discípulo, mientras que se ensalza su respuesta inmediata, aunque sea aparentemente absurda. Pero no basta con que la respuesta sea inmediata, porque lo que realmente importa es que sea experimentada como una «presentación no-dual de la totalidad». En este sentido, la duda revela el encadenamiento lógico o la parálisis mental causada por la conciencia de uno mismo indicando, en tal caso, una ausencia de *prajñā*.

Y, lo que resulta todavía más importante, esto también nos ayuda a comprender el funcionamiento de la meditación, puesto que el hecho de relajar los pensamientos pone fin a su encadenamiento habitual. En opinión de Huang Po:

¿Por qué [los discípulos zen] no dejan que cada pensamiento concluya, como si no fuera nada, como si no fuera más que un pedazo de madera descompuesta, una piedra o las cenizas frías de una hoguera apagada?²⁸

Sólo así podremos comprender lo que significa trabajar en un *kōan* zen como el *Mu* de Jōshū (al que nos referiremos en el capítulo 6) porque, a fin de cuentas, el objetivo de esa práctica es precisamente el de llegar a experimentar *Mu* como un pensamiento sin apoyo, lo cual es muy importante, porque nos ayuda a experimentar todos los pensamientos como algo que carece de apoyo.

Ahora estamos en situación de responder a la pregunta que nos hemos formulado al comienzo de este capítulo: ¿cuál es la diferencia existente entre el pensamiento razonador, conceptualizador y dualista y el pensamiento que tiene lugar después de la iluminación profunda? El razonamiento y la conceptualización implican la puesta en marcha de un proceso lógico que encadena los pensamientos y los orienta hacia el logro de alguna conclusión. Cada uno de los elementos que componen el pensamiento habitual depende del pensamiento precedente, como si estuviera «causado» por él y careciera, en su ausencia, de todo significado. Pero, en el caso de *prajñā*, uno no deduce laboriosamente las implicaciones lógicas del pensamiento (un proceso, recordémoslo, que exige de la presencia del yo), sino que los pensamientos brotan, al igual que Atenea de la frente de Zeus, completamente maduros.

Pero hay algo que todavía no está claro puesto que, si la sensación de identidad es el resultado de este encadenamiento reflexivo de los pensamientos, no puede ser postulado como su causa. «Yo» no puedo aferrarme a los pensamientos si ese «yo» es una consecuencia del proceso de identificación. ¿Quién es, pues, el «yo» que articula y encadena los pensamientos? Si nos aprestamos a responder que es la Mente, el Absoluto no-dual, no habremos hecho más que cambiar el escenario del problema porque, en tal caso, nos veríamos obligados a responder a la pregunta: ¿para qué debería la Mente –que presumiblemente no carece de nada– relacionar ilusoriamente los pensamientos?

En la medida en que pretendamos encontrar una «causa primera» –el origen de la ilusión– las tradiciones no-duales no nos darán ninguna respuesta definitiva, porque probablemente no pueda darse ninguna. Sí que es posible, en cambio, centrar nuestra atención en la fenomenología del proceso del pensamiento tal y como lo experimentamos. La segunda noble verdad del budismo pāli identifica al deseo como la causa del sufrimiento. Y ese deseo es algo más que el deseo físico, ya que incluye todo tipo de *búsqueda*, algo que engloba también a todos nuestros procesos mentales, incluyendo el filosofar.

¿Por qué busca la mente? La mente trata de fijar las cosas y encontrar un hogar seguro porque se halla incómoda con su propia ausencia de forma, con su vacuidad. Por tanto, no debemos considerar como una filosofía exótica la afirmación de que el ego o el yo es una ficción, porque todos nosotros lo experimentamos como una carencia, como un agujero sin fondo que nos esforzamos denodadamente en llenar sin llegar jamás a conseguirlo. Nuestras vidas resultan frustrantes porque siempre necesitamos hacer algo, una situación cuyo correlato emocional es la sensación de inadecuación y que psicológicamente se experimenta como culpa. Continuamente necesitamos validar nuestra existencia de algún modo, lo que resulta ciertamente contraproducente, porque esa misma preocupación por demostrar algo o alcanzar algo es lo que nos mantiene alejados de la comprensión de su auténtica naturaleza, ajena a toda ganancia y a toda pérdida. Así es como se resuelve el problema, sencillamente no existe tal *cosa* como una sensación de identidad. La sensación de identidad puede ser comprendida como un proceso que trata de confirmarse de continuo sin llegar nunca a conseguirlo. Y, el modo en que el yo pretende negar su vacío –yendo un paso por delante de sí mismo, aferrándose al próximo pensamiento, etcétera– no hace más que revelar su obsesión. Es por esto por lo que el yo *es* ese impulso que nos proyecta de continuo hacia delante y que, como veremos en el capítulo 6, genera precisamente el futuro. Por definición, el yo es eso que nos «posterga» y éste es, precisamente, el motivo por el cual la proximidad de la muerte física –el fin de toda postergación– suele conducir a la muerte del ego.

Ahora estamos en condiciones de comprender por qué *prajñā* carece de todo contenido, por qué no se aferra a nada y por qué resulta tan problemática la compulsión que nos lleva a tratar de aprehender algo, ya se trate del deseo de objetos sensoriales como de la necesidad espiritual de conocer la verdad. Y la solución a este problema no radica en una especie de quietismo que more apaciblemente en una especie de vacío mental: «El Camino no tiene nada que ver con el conocer *ni con el no conocer*. El conocimiento es ilusorio y el no-conocimiento es una conciencia vacía» (Nan-chüan).²⁹ La alternativa intermedia –el «camino medio»– entre ambos extremos nos lleva a resolver otro dualismo, el dualismo existente entre la ilusión y la iluminación. El «Canto de la Iluminación» de Yung Chia comienza del siguiente modo:

¿No has visto la espontaneidad con que se mueve el hombre del Tao
que, en su no-acción (*wu-wei*)
–y más allá de todo aprendizaje–
no trata de eliminar los pensamientos ni busca lo real?
Para él, la naturaleza real de la ignorancia es la budeidad
y este cuerpo ilusorio es el mismo *Dharmakāya*.³⁰

Yung Chia prosigue luego diciendo que rechazar la ilusión y aferrarse a la verdad es otra forma de ilusión, porque tal discriminación sigue siendo dualista y quien practica de ese modo no tardará en confundir a su hijo con un ladrón. La Vía no tiene nada que ver con el hecho de escapar de la ilusión, porque en ningún lugar existe escape alguno... excepto en un quietismo igualmente ilusorio. Al contrario, la Vía –como dijera Dōgen– consiste en *desembarazarse* de la ilusión, una actitud cuyo rasgo distintivo radica en la libertad absoluta de la mente para pasar libremente de una cosa *śūnya* a otra, de un conjunto de conceptos a otro conjunto diferente e incluso tal vez contradictorio. Y esta diferencia no se halla necesariamente en los conceptos –porque los conceptos pueden ser los mismos– sino en la ausencia de esfuerzo con que la mente pasa libremente de unos a otros sin aferrarse a ninguno de ellos. La mente que cree en la existencia de una verdad objetivable (ya sea de una verdad comprendida o de una verdad que todavía no ha sido comprendida), o que considera que la verdad reside en morar en la mente en blanco, no ha comprendido aún la libertad, en cuyo caso tropieza consigo misma, se identifica con esto, se aferra a aquello y no quiere soltarse porque cree que su quehacer fundamental consiste en encontrar una «casa» segura y morar en ella.

Si tu mente vagabundea, no la sigas, de ese modo dejará de vagar. Si tu mente desea morar en alguna parte, no la sigas, de ese modo pondrá fin a la búsqueda de morada. Así es como terminarás poseyendo una mente que no mora en parte alguna, una mente que permanezca en el estado de no-permanecer. Si eres plenamente consciente de que posees una mente que no mora en parte alguna, descubrirás que no hay lugar alguno en el que morar o no morar. Esta plena conciencia de la mente que no mora en ningún lugar es lo que se denomina la percepción clara de nuestra auténtica naturaleza. La mente que no mora en nada es la mente del Buda, la mente de quien ya se ha liberado, la mente *bodhi*, la mente No-creada [...], y ésta es una comprensión que brota desde dentro de uno mismo, una comprensión que proviene de la mente que no mora en ninguna parte, una mente que se ha liberado tanto de la ilusión como de la realidad.

HUI HAI³¹

Es la involucración de la mente con diversos tipos de búsqueda y su identificación con diferentes tipos de fenómenos lo que le impide actualizar su naturaleza sin forma que no mora en parte alguna. Y no se trata de que la mente quiera algo en concreto porque, como ya hemos visto, en el mismo momento en que lo obtiene, quiere otra cosa. En el fondo, lo único que la mente quiere es alcanzarse *a sí misma*, aunque lo realmente irónico es que eso es lo único que jamás podrá *alcanzar*, aunque no, por ello, deje de seguir buscándolo. Y

el ego o el yo no es más que el resultado de esta re-flexión de la mente sobre sí que, si bien proporciona cierta seguridad a un precio muy elevado, también origina el miedo, puesto que lo que puede ser conseguido también puede perderse. Ninguna objetivación es lo bastante estable, porque «todas las cosas acaban desvaneciéndose», lo cual, dicho sea de paso, resulta afortunado porque, en caso contrario, supondría una especie de petrificación. Así es como el miedo a perder la identidad que experimentamos de tantos modos diferentes –especialmente en forma de miedo a la muerte– acaba convirtiéndose en un sufrimiento que impregna la totalidad de nuestra vida, a veces de un modo consciente aunque, mucho más habitualmente, de manera inconsciente. Así es también como nos vemos compelidos a buscar –a veces de forma ciertamente desesperada– «sustitutos simbólicos de inmortalidad», como el dinero o las posesiones (una acumulación que equivale a acumular vida) o la creación de objetos culturales (como, por ejemplo, libros u obras de arte) que sean valorados por la posteridad (una forma simbólica de trascendencia de la muerte).³²

En el capítulo 6 señalaremos que la solución a este problema es sencilla aunque no, por ello, fácil. Para que la mente sin forma actualice su ausencia esencial de forma y recupere su libertad, debe poner fin a todas sus proyecciones, incluyendo la sensación de identidad objetivada por la re-flexión anteriormente mencionada. La dificultad consiste en el modo de lograrlo sin convertirla en otro objeto de búsqueda, algo que, como luego veremos, es lo que suele ocurrir con el dualismo espiritual que concibe a la práctica como un medio y a la iluminación como un fin. Pero hay que señalar también, en este punto, que la alternativa no consiste en abandonar toda búsqueda espiritual, porque esa búsqueda tiene la capacidad de concentrar en uno todos los deseos e identificaciones que dispersan a la mente y es la posterior disolución de esa unidad la que finalmente puede poner fin a toda búsqueda. Hasta que no actualicemos –algo que va más allá de la mera comprensión conceptual– de un modo claro la naturaleza vacía y no-nacida de la mente, proseguirá la búsqueda inconsciente de validaciones simbólicas del yo y de sustitutos de inmortalidad, porque el miedo a la pérdida del yo seguirá presente de uno u otro modo. La única solución verdadera es que la mente se desembarace de todo y se olvide de sí misma. «Los hombres temen olvidarse de sus mentes, temen caer en el Vacío sin nada a lo que aferrarse, ignorando que el Vacío no está, en realidad, Vacío, sino que es el reino del verdadero Dharma» (Huang Po).³³

Esta visión del pensamiento no-dual puede despertar una reacción espontánea semejante a la que señalábamos en el capítulo anterior en torno a la deseabilidad de la acción no-intencional ya que, sin la dirección de un pensador que organizase y ordenara de algún modo, los pensamientos, éstos aparecerán

an de un modo azaroso y caótico y no podríamos funcionar en el mundo de un modo eficaz. Y esta objeción parece originarse en nuestra experiencia de la asociación libre que aparece durante el estado de ensueño cotidiano, cuando se relaja el control consciente que dirige (o parece dirigir) nuestro pensamiento. Pero no deberíamos equiparar la concentración de la mente con la existencia de un pensador ya que el zen, por ejemplo, recomienda encarecidamente «la mente concentrada», al tiempo que niega la existencia de cualquier ego o yo. Por otra parte, *prajñā* es un ejemplo de pensamiento sin pensador. El llamado «combate *dharma*» que tiene lugar entre los monjes zen avanzados como un modo de poner a prueba y perfeccionar su grado de «realización» ilustra perfectamente este punto. La respuesta del monje así desafiado con una «pregunta zen» debe ser, al mismo tiempo, inmediata y adecuada a la situación, dado que éstos son los criterios públicamente observables del pensamiento no-dual. Porque el hecho es que, al contrario de lo que habitualmente creemos, no es preciso razonar para elegir la respuesta más apropiada entre varias alternativas sino que, en ausencia de la interferencia de las dudas creadas por el yo, lo que aparece de manera espontánea y no-dual en la «intuición *prajñā*» resulta indiscutiblemente la respuesta más apropiada.

Y no estamos hablando aquí de ningún tipo especial de «intuición», sino del funcionamiento natural de una mente que no se halla atrapada en la ilusión de la dualidad. Del mismo modo que ocurría en los otros tipos de experiencia no-dual, en el caso del pensamiento no-dual tampoco ha existido nunca pensador que encadene los pensamientos. Es cierto que existe una pauta en la organización de «mi» vida mental, pero no se trata de algo que haya impuesto ningún «yo». La diferencia existente entre el sabor que proporciona el *kenshō* y el *anuttara-samyak-sambodhi* de un buda es que aquél no es más que un primer atisbo de la experiencia no-dual en la que la sensación de identidad desaparece para volver a establecerse y reconstruirse de inmediato, de modo que la sensación de dualidad retorna aunque persista la comprensión de su ilusoriedad. No obstante, en el caso de la iluminación última, el núcleo del ser permanece vacío y no hay nada que obstaculice el «surgimiento» del pensamiento no-dual de una fuente insondablemente más profunda. Y este comentario nos sirve de introducción a la creatividad, el tema del que nos ocuparemos en la siguiente sección.

La creatividad

*El Cuerpo Eterno del hombre es la Imaginación, ¡Dios mismo!
Nosotros somos los Miembros... del Cuerpo Divino,*

*ese Cuerpo se manifiesta en todas sus Obras de Arte
(En la Eternidad Todo es Visión).*

WILLIAM BLAKE, *The Laocoön Plate*

En el capítulo 3 dijimos que, en opinión de Hume –y en tanto que algo implícito a su visión de la causalidad–, el poder o la energía que nos permite mover los miembros, así como otros eventos naturales, resulta desconocido y es inconcebible. Otro corolario, que Hume discute inmediatamente después de este pasaje, es que nosotros ni siquiera podemos comprender el modo en que la mente crea una idea.

Ésta es la verdadera creación, la elaboración de algo a partir de nada, una situación que implica un poder tan grande que, a primera vista, parece hallarse más allá del alcance de cualquier ser finito. Se trata de un poder que sólo puede ser poseído, aunque nunca pueda ser sentido ni concebido por la mente. Nosotros sólo sentimos el evento, es decir, la existencia de una idea, que acompaña al ejercicio de una orden de la voluntad, pero el modo en que se realiza esta operación y el poder que la origina trascienden completamente nuestra comprensión.³⁴

Existe algo misterioso en el modo en que aparecen los pensamientos, sobre todo en el caso de que uno crea que emergen (*pra-*) de un modo no-dual y no se hallan condicionados por los pensamientos anteriores. Pero el hecho de que normalmente seamos conscientes –o creamos serlo– de esta última modalidad, los despoja de esa cualidad misteriosa, hasta que alguien como Hume nos llama la atención al respecto. El pensamiento no-dual resulta mucho más misterioso. ¿Pero tenemos alguna experiencia en este sentido o se trata tan sólo de una mera hipótesis? Ésta es una pregunta que trataremos de abordar desde la perspectiva que nos ofrece el acto creativo, aunque no pretendamos, con ello, «explicar» la creatividad, sino tan sólo comprender por qué nos resulta tan misteriosa.

Podrían aducirse muchos ejemplos para ilustrar el énfasis que ponen la literatura y el arte orientales en la espontaneidad no-dual (por ejemplo, la pintura zen y la composición del *haiku*), un tema para el que remitimos al lector interesado a la lectura de *El zen y la cultura japonesa*, de D.T. Suzuki y *Creativity and Taoism*, de Chang Chung-yuan.³⁵ Pero existen muy pocas personas que sean conscientes de la amplitud de este fenómeno que, como veremos, ha afectado a muchos compositores, escritores y hasta científicos. Consagraremos ahora unas pocas páginas a ver algunos ejemplos del proceso creativo para ilustrar que, como hemos apuntado en la sección anterior, el pensamiento no-dual es la fuente de la creatividad.

Comenzaremos este punto centrándonos en la experiencia creativa de los compositores, un tipo de actividad que, aunque no sea conceptual en el sentido estricto del término, posee una «lógica» propia, por cuanto que la música se halla determinada por las reglas de la armonía, cambio de clave o estructuración (en forma de sonata, fuga, etcétera). En consecuencia, resulta relativamente fácil pensar en la necesidad de un «pensador» cualificado en esas habilidades que sea capaz de aplicarlas conscientemente a la elaboración del tema. Qué extraño resulta, pues, que un compositor tan «formal» como Mozart escribiera una carta en la que describiera del siguiente modo su técnica creativa:

Todo eso acicatea mi alma y, con tal de que yo permanezca sereno, el tema va desplegándose, definiéndose y articulándose –a través de un proceso que puede llegar a ser muy largo– hasta terminar presentándose de un modo casi completamente concluido –como un cuadro o una estatua muy detallada y hermosa– ante mi mente [...]. Y todo este proceso de invención y de producción tiene lugar en medio de un sueño placentero a la vez que vívido.³⁶

Este pasaje contiene dos elementos con los que nos encontraremos una y otra vez, la elaboración –es decir, la creación– espontánea del tema y la cualidad «semionírica» que acompaña a este proceso, dos aspectos que son las dos caras de la misma moneda. Y es que el hecho de que el proceso se desarrolle de un modo semionírico implica la ausencia de un ego que lo dirija, motivo por el cual puede acontecer de un modo no-dual. Obviamente, la sucesión de notas y acordes se ajusta a una pauta –sin la cual mal podría hablarse de música–, aunque ello no es incompatible con la afirmación del pensamiento no-dual. El asunto es que las distintas notas van emergiendo *por sí solas*, sin la existencia de un «pensador» que las cree y encadene secuencialmente. La estructura, pues, no es algo que venga impuesto por el «pensador». La descripción realizada por Tchaikovski y que presentamos a continuación coincide punto por punto con la de Mozart:

Hablando en términos generales, la semilla de una nueva composición aparece de un modo súbito e inesperado [...] y echa raíces con una fuerza y velocidad inusitadas, creciendo y desarrollando hojas y ramas, y finalmente floreciendo. Éste es el único modo en que podría definir el proceso creativo [...]: yo me olvido de todo y me comporto como un loco, todo en mi interior late y tiembla y apenas he comenzado a esbozar un pensamiento aparece otro. Y, en medio mismo de este mágico proceso, a veces hay alguna interrupción externa que me despierta de mi estado sonambúlico [...] y rompe el hilo de la inspiración.³⁷

Hay ocasiones en las que el compositor tiene la sensación de que está comunicándose con otra conciencia que le dicta la música. Éste fue, precisamente, el modo en que Richard Strauss describió la composición de sus óperas *Elektra* y *El caballero de la rosa*: «las ideas llegaban a mí –nota a nota, hasta completar toda la composición– como si me fueran dictadas por dos entidades omnipotentes diferentes[...] y yo era claramente consciente de ser ayudado por un poder ultraterrenal». El hecho de que muchos compositores hayan sido cristianos justifica su explicación en términos teístas convencionales. Según Puccini: «la música de esta ópera [*Madame Butterfly*] me fue dictada por Dios y yo no era más que el instrumento encargado de transcribirla al papel y transmitirla al público». ³⁸ En este mismo sentido habla Brahms cuando dice:

Quando experimento el impulso comienzo invocando al Creador [...] inmediatamente siento vibraciones que conmueven todo mi ser [...] luego, como hiciera Beethoven, soy capaz de extraer la inspiración desde arriba. Esas vibraciones asumen la forma de diferentes imágenes mentales [...]. Enseguida las ideas llegan a mí, directamente procedentes de Dios y no sólo se me presentan ante el ojo de la mente, sino que lo hacen arropadas con las formas, la armonía y la orquestación adecuadas. Así, cuando estoy en ese estado extraño e inspirado, la composición va desplegándose ante mí nota a nota [...]. Pero, para alcanzar ese resultado, debo hallarme en una especie de semitrance en el que la mente consciente se encuentra provisionalmente suspendida y el control pasa a la mente subconsciente, porque es de ella –una parte de la Omnipotencia– desde donde viene la inspiración. ³⁹

«Dios» y «la mente subconsciente» son los principales «constructos teóricos» que nos proporciona la cultura occidental para explicar estos ejemplos de «pensamiento no-dual». No resulta sorprendente, en este sentido, que las descripciones occidentales contemporáneas del proceso creativo suelen inclinarse más por la explicación «subconsciente» que por la teísta. Es por esto por lo que Elgar se consideraba como «un mero médium inconsciente» a través de cual se creaban sus obras. ⁴⁰

La cita anterior de Brahms contiene un elemento nuevo y significativo: la referencia a «las vibraciones» que Puccini también menciona (aunque no en el pasaje citado anteriormente). Wagner, por su parte, también estaba convencido de la existencia de «corrientes universales de lo Divino que vibran en el éter [...]. Yo siento que soy uno con esa fuerza vibratoria». ⁴¹ Pero la descripción de Brahms hace explícito lo que se hallaba implícito en las citas anteriores: que las vibraciones de Dios no sólo proporcionan el tema o material básico de la composición, sino también «las formas, las armonías y la

orquestración adecuadas» o, dicho en otras palabras, absolutamente todos los detalles. Y, aunque pudiéramos aducir muchos más ejemplos, concluiremos este punto citando a Stravinsky, según el cual: «yo escucho y luego transcribo lo que oí. Yo soy el mero canal a través del cual se ha revelado *La consagración de la primavera*».⁴²

Y lo mismo ocurre cuando echamos un vistazo a la literatura, a pesar de que ésta sea más «conceptual» y, en consecuencia, sea más refractaria al pensamiento no-dual. Veamos ahora lo que dice Nietzsche a este respecto:

¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, una idea clara de aquello a lo que los poetas de otras épocas se referían cuando hablaban de inspiración? Porque, en el caso de que no sea así, yo se lo describiré. Si uno tiene el más leve vestigio de superstición, difícilmente podrá rechazar la idea de que es una simple encarnación, un mero portavoz, un sencillo médium de fuerzas superiores. El concepto de *revelación* —en el sentido de que algo indescriptible se torna súbitamente visible o audible hasta llegar a sacudir todos los rincones de nuestro ser— es una mera descripción. Uno simplemente oye sin haber buscado y escucha sin preguntarse siquiera a quién está escuchando. Los pensamientos centellean entonces como los relámpagos con absoluta certeza y sin ninguna vacilación con respecto a su forma... como si las cosas nunca hubieran estado tan claras...

Todo ocurre de un modo completamente involuntario, como un vendaval que nos limpia internamente y nos transmite una sensación de libertad, de absoluto, de poder y de divinidad. Y lo que más extraño resulta es la extrema involuntariedad de las imágenes y metáforas que entonces se presentan; uno ya no tiene ninguna idea de lo que es una imagen o una metáfora, porque todo aparece como la expresión más clara, más evidente y más sencilla posible. Realmente parece, por aludir a Zaratustra, como si las cosas mismas se aproximaran y se ofrecieran como metáforas.⁴³

Adviértase el modo en que Nietzsche identifica, en la misma frase, la condicionalidad («de un modo completamente involuntario») con lo no-condicionado («un vendaval... de libertad»), porque éste es un punto sobre el que volveremos más detenidamente en el capítulo 6. *Más allá del bien y del mal* describe al filósofo como el hombre «que se ve sorprendido por sus propios pensamientos como si fueran algo externo, como si le llegaran desde arriba y desde abajo y se sintiera sacudido como si acabara de recibir el impacto de un rayo».⁴⁴ Con típica ironía, Nietzsche concluye el pasaje anterior de *Ecce Homo* con la afirmación de que deberíamos remontarnos miles de años atrás para en-

contrar el mismo tipo de experiencia. Sin embargo, la descripción realizada por Thomas Wolfe acerca de la escritura de su primera novela, *El ángel que nos mira*, que le catapultó a la fama, resuena de un modo muy similar:

No podría decir que fuera yo quien escribí el libro. Fue como si algo llegara y me poseyese... como una inundación que lo barrió y renovó todo, incluyéndome a mí.

Wolfe también equiparó sus procesos mentales en aquel tiempo a:

una gran nube negra cargada de electricidad [...], a una especie de violencia huracanada que resultaba incontenible.⁴⁵

Hay que destacar también que, a diferencia de lo que ocurría con la obra de los compositores citados anteriormente, todas las novelas de Wolfe requirieron de una considerable labor de corrección posterior. Pero conviene decir que ésta parece ser la pauta –más que la excepción– en el caso de los escritores, como si la luz de su inspiración debiera pasar luego por el filtro de la crítica. En cualquier caso, sigue siendo cierto que la lente de la reflexión crítica resulta impotente si la luz del genio –a la que he denominado pensamiento no-dual– no es suficientemente intensa.

La sensación de hallarse poseído es bastante frecuente entre los escritores místicos y, lo que resulta más sorprendente, entre aquéllos otros que no lo son. Jakob Boehme siempre creyó que su primer libro, *Aurora*, le había sido dictado y que él sólo se limitó a sostener pasivamente la pluma entre sus dedos.

El arte no tiene nada que ver con este libro, ni tampoco ha habido ningún momento en el que me haya planteado el modo de escribirlo; mi mano ha seguido el dictado del Espíritu, tan veloz, en ocasiones [...], que la pluma y mi mano se limitaban a seguir su rastro.⁴⁶

En *El paraíso perdido*, Milton habla de una «Patrona Celestial que [...], sin requerírsele [...], me dictaba los versos» del mismo modo que él se los dictaba a sus hijas.⁴⁷ En una carta, William Blake describió del siguiente modo la composición de su *Milton*: «He escrito este poema al dictado en grupos de doce, veinte o hasta treinta líneas a la vez, sin premeditación alguna e incluso, a veces, en contra de mi propia voluntad».⁴⁸ También Goethe dijo que había escrito muchos de sus poemas sin mediación alguna de su voluntad: «No era yo el que componía los versos, sino ellos los que me hicieron a mí; era como si me hallara en poder de los versos». En opinión de Dickens, por su parte, era

como si, cuando se sentaba a escribir, se derramara sobre él «un cierto poder benéfico». En cierta ocasión, George Eliot comentó a un amigo que «mis mejores escritos no fueron escritos por mí, sino por una especie de “no-yo” que tomaba posesión de mí y convertía a mi personalidad en un mero instrumento a través del cual, por así decirlo, actuase el espíritu». ⁴⁹ Es bien conocido que el *Kublai Khan* de Coleridge fue compuesto en un sueño —«al menos de los sentidos externos»— inducido por el opio, que luego describió en tercera persona «si es que puedo llamarla composición, en el sentido de que todas las imágenes aparecieron ante mí como *cosas* que iban acompañadas de las expresiones correspondientes sin el esfuerzo consciente por mi parte». ⁵⁰ Desgraciadamente, sólo ha llegado hasta nosotros un pequeño fragmento de «poco más de doscientas a trescientas líneas» a causa de esa especie de maldición del acto creativo a la que anteriormente nos referíamos, la interrupción provocada por una visita. Una vez más, encontramos aquí una referencia clara a un punto implícito en otros comentarios, la ausencia de todo esfuerzo.

Aparentemente de origen menos místico, pero igualmente pertinente para nuestros propósitos, es el modo en que Lewis Carroll relata cómo escribió sus libros infantiles.

Alicia y A través del espejo están casi exclusivamente compuestos de fragmentos de ideas que venían por sí solas. Al escribirlo, fui incluyendo muchas ideas nuevas que también parecían originarse en la acción original y otras tantas que terminé agregando cuando, dos años después, lo reescribí para su publicación definitiva. Pero quiero decir (porque ello puede interesar a algunos lectores de *Alicia*) que casi todas las ideas y diálogos *parecieron escribirse solos*. A veces la idea me llegaba durante la noche y tenía que levantarme, encender la luz y ponerme a escribir; en ocasiones ocurría en medio de un paseo invernal y entonces tenía que detenerme y, con los dedos medio congelados, tomar nota de una idea que, de otro modo, habría olvidado... pero, en cualquiera de los casos, las ideas iban y venían *por sí solas*. ⁵¹ (Las cursivas son del mismo Carroll.)

Como ha señalado cierto comentarista: «Al parecer, el hecho era tan importante para Lewis Carroll que tuvo que repetirlo cuatro veces en el mismo párrafo y ponerlo en bastardilla en un par de ocasiones». ⁵² De manera parecida, A. E. Housman señaló que, después de una cerveza o un paseo «cargado de emociones súbitas e inexplicables», las frases de los poemas parecían «brotar» por sí solas, aunque luego «debían ser elaboradas y completadas por el cerebro». ⁵³

Concluiremos este punto con alguna referencia a la vida aparentemente independiente de los personajes. A propósito de *Round-About-Papers*, Thacke-

ray escribió: «A veces me han sorprendido las observaciones hechas por algunos de mis personajes. Parece como si un poder oculto estuviera moviendo la pluma. El personaje hace o dice algo y yo me pregunto ¿cómo diablos he podido pensar eso?». Y Enid Blyton —la prolífica autora de literatura infantil— parece hacerse eco de las palabras de Thackeray cuando afirma:

Cierro los ojos durante unos minutos... dejo la mente en blanco y espero. Y entonces, de un modo tan claro como si viera niños reales, los personajes aparecen ante el ojo de mi mente [...] y la historia completa se desarrolla ante mí como si estuviera asistiendo a una representación cinematográfica privada [...]. Yo no sé de antemano lo que va a suceder, es como si me hallara en la privilegiada situación de escribir una historia y verla aparecer por vez primera ante mis ojos [...]. Hay ocasiones en que un personaje hace un chiste tan gracioso que me hace reír mientras lo escribo y pienso: «¡Este chiste no es mío! ¡Yo nunca podría haber contado un chiste tan gracioso!» y entonces me pregunto *quién* lo habrá pensado.⁵⁴

Todas estas citas parecen indicar la existencia de una amplia variedad de explicaciones posibles acerca del proceso creativo: temas musicales que aparecen y se desarrollan a lo largo de un sueño o que son dictados por Dios y/o el subconsciente, con o sin la presencia de vibraciones; torrentes desbordantes de inspiración; libros y poemas transmitidos directamente por Dios y canciones que parecen escribirse solas; «poderes benéficos» que parecen tomar posesión de uno; personajes que tienen una vida independiente o, más sencillamente, fragmentos de ideas y diálogos que, repitámoslo, *brotan de algún lugar ajeno al autor*. Pero, a pesar de la abundancia de posibles interpretaciones, todas ellas parecen referirse al mismo proceso mental que he calificado como pensamiento no-dual, un proceso que puede experimentarse de forma más o menos espiritual en función de las convicciones religiosas del artista. A fin de cuentas, esa diversidad de descripciones resulta bastante comprensible, porque cada uno tratará de entender la experiencia utilizando la explicación con la que se halle más familiarizado, ya sea la posesión espiritual, la inspiración divina o la irrupción del inconsciente. Las innegables diferencias existentes entre las interpretaciones de Boehme y Blake, por un lado, y Lewis Carroll, por el otro, son más cuantitativas que cualitativas. Para Carroll, la experiencia era comparativamente superficial, manifestándose únicamente como pensamientos no-duales fragmentarios que él debía hilvanar posteriormente. Para Boehme y Blake, por el contrario, el proceso era tan profundo y automático que la obra aparecía en su mente completamente formada. Quizás sea pertinente recordar aquí que el primero era un matemático (que, como veremos en breve,

normalmente sólo necesitaba un «chispazo» de inspiración), mientras que los otros dos eran místicos y, en consecuencia, su interés en la literatura era meramente secundario.

Tal vez pudiera objetarse aquí que, si bien los autores mencionados nos hablan de obras que parecen escribirse solas, ninguno llegó a negar explícitamente el yo. De hecho, muchos de ellos hablan de la existencia de un «yo» que observa pasivamente todo el proceso, de modo que no ilustran adecuadamente el pensamiento que trasciende la dualidad sujeto-objeto. Pero hay que decir que ninguna de las personas citadas era filósofo (exceptuando a Nietzsche, que sí negó la existencia de un pensador) y que, en consecuencia, no podemos esperar que extrajeran conclusiones filosóficas de su experiencia. En cualquier caso, las referencias a la «ensoñación diurna» y similares parecen sugerir una cierta suspensión de la sensación de identidad, en su función de control y dirección del proceso del pensamiento. En la experiencia no-dual, la conciencia no desaparece sino que se funde con su «objeto» —yo soy el proceso del pensamiento— y es a esta negación de la dualidad habitual entre «pensador y pensamiento» a la que aluden los pasajes anteriormente citados.

Las personas que no se hallen familiarizadas con el método científico pueden llegar a creer que sus procedimientos no tienen nada que ver con la creatividad y que, a diferencia del material puramente «subjetivo» con el que trabaja el artista, el científico se centra exclusivamente en «la realidad objetiva». Pero lo cierto es que la investigación científica requiere de una creatividad que no es ajena a la del escritor y del compositor.

No existen, pues, «reglas de inducción» que puedan aplicarse de manera general y de las que derivar o inferir mecánicamente hipótesis o teorías a partir de los datos empíricos. La transición de los datos a la teoría requiere de la imaginación creativa. Las hipótesis científicas y las teorías no se *derivan* de los hechos observados, sino que son *inventadas* para dar cuenta de ellos y son suposiciones acerca de las relaciones que unen a los fenómenos estudiados, a las uniformidades y pautas que podrían determinar su existencia. Este tipo de «suposiciones felices» requieren mucho ingenio, sobre todo en el caso de que supongan una novedad radical con respecto a las modalidades imperantes del pensamiento científico, como ocurrió, por ejemplo, con la teoría de relatividad o la teoría cuántica.

HEMPEL⁵⁵

El compositor o escritor requiere de una constante y reiterada «inspiración», pero la creatividad que necesita el científico no es más que una chispa

—¡eureka!— que le lleva a salvar el abismo existente entre los datos acumulados y la idea o metáfora que le permitan aventurar una hipótesis explicativa. En tal caso, el pensamiento lógico riguroso es una condición necesaria, pero no suficiente, para la elaboración de las teorías científicas, ya que éstas no se derivan mecánicamente de los datos acumulados. Una de las descripciones más elocuentes acerca de la función de la creatividad en la historia de la ciencia es la que nos propone el matemático francés Henri Poincaré:

Durante quince días me esforcé en demostrar la inexistencia de la que yo había denominado función fuchsiana [...]. Cierta noche, contrariamente a mi costumbre, bebí café solo y tuve dificultades para conciliar el sueño. Entonces se presentaron multitud de ideas. Yo sentía cómo chocaban unas con otras, por así decirlo, hasta combinarse de un modo estable y, a la mañana siguiente, había demostrado la existencia de una clase de funciones fuchsianas...

En aquel tiempo dejé Caen, donde estaba viviendo, para emprender una expedición geológica auspiciada por el Instituto Minero, y el cambio que produjo el viaje me hizo olvidar mis preocupaciones matemáticas. Cuando llegamos a Coutances subimos a un autobús y cuando éste se puso en movimiento tuve la súbita idea —sin que ningún pensamiento anterior lo augurase— de que las transformaciones que había utilizado para definir las funciones fuchsianas eran idénticas a las propuestas por la geometría no-euclidiana...

Entonces dirigí mi atención hacia el estudio de algunas cuestiones aritméticas sin mucho éxito y sin sospechar siquiera la menor conexión con mis investigaciones anteriores. Hastiado de mi fracaso, decidí pasar unos días en la costa y dedicarme a pensar en otras cosas. Cierta mañana, caminando junto a un barranco, advino a mí la idea breve, súbita y evidente de que las transformaciones aritméticas de las formas cuadráticas ternarias indeterminadas eran idénticas a las propuestas por la geometría no-euclidiana.⁵⁶

Y Poincaré prosigue dando varios ejemplos más en este mismo sentido, pero me parece importante citar también a otras fuentes. Veamos lo que dice, a este respecto, otro matemático francés, André Marie Ampère:

El tema volvía a mi mente una y otra vez aunque no lograba atisbar una solución. Hacía varios días que estaba dándole vueltas hasta que, finalmente —y *sin saber cómo*— descubrí un buen número de curiosas consideraciones en torno a la teoría de la probabilidad.⁵⁷

Un tercer matemático, Karl Gauss, describió en una carta el modo en que llegó a demostrar un teorema en el que había estado trabajando durante cuatro años:

Hace un par de días que ocurrió, pero no tanto a causa de mi esfuerzo deliberado sino, por así decirlo, de la gracia de Dios. Como si hubiera sido iluminado por un fogonazo súbito, el enigma se resolvió [...]. Por mi parte, sigo siendo incapaz de determinar el hilo conductor que conectaba mis conocimientos anteriores con mi nuevo descubrimiento.⁵⁸

Las experiencias de estos tres matemáticos ocurrieron durante la conciencia víglica. Un cuarto matemático, Jacques Hadamard, describió una experiencia de este tipo como «la aparición inmediata de una solución al problema que me había estado preocupando durante tanto tiempo y que surgió súbitamente en el mismo momento en que un ruido externo me despertó bruscamente del sueño».⁵⁹

Resulta sorprendente la cantidad de descubrimientos científicos que parecen haberse inspirado en el estado de sueño. Es conocido el sueño de Kekulé de las serpientes que se mordían la cola y le mostraron así una pauta para llegar a establecer la composición molecular del benceno que tanto había estado investigando. Bohr, por su parte, concibió su modelo atómico basándose en las imágenes oníricas de los planetas girando alrededor del sol; Frederick Banting ganó el premio Nobel gracias a una investigación derivada de un sueño que le permitió comprender el proceso fisiológico que origina la diabetes, y Elias Howe inventó la máquina de coser gracias a que soñó con un grupo de salvajes cuyas espadas estaban agujereadas e iban de arriba abajo, de arriba abajo...⁶⁰

Las investigaciones realizadas por Arthur Koestler a este respecto le llevaron a la siguiente conclusión:

La evidencia biográfica parece indicar que la «imaginación creativa» provoca una reorganización radical que requiere de la intervención de procesos mentales que subyacen a la conciencia crepuscular, bajo la superficie del razonamiento consciente. En la fase decisiva del proceso creativo los controles racionales están relajados y la mente de la persona parece retroceder desde el pensamiento disciplinado a una modalidad menos especializada, aunque más fluida.⁶¹

Koestler trata de explicar la «originalidad creativa» recurriendo implícitamente al modelo prevalente (aunque no, por ello, menos cuestionado) «conciencia/subconsciente». Pero si consideramos que el razonamiento consciente es aquél en el que los distintos pensamientos se articulan en una serie y que «el conocimiento crepuscular» es un «estado oniroide» en el que no existe ninguna sensación de identidad que dirija los procesos mentales, la cita de Koestler

puede considerarse como una descripción de la «intuición-*prajñā*» no-dual de la que se derivan los procesos más familiares del *vijñāna*. Sin embargo, no debemos confundir la intuición-*prajñā* con el subconsciente, puesto que aquella puede ser *consciente* sin requerir de la presencia de ningún yo.

No obstante, convendría subrayar aquí dos matices relativos a la inspiración dentro del contexto de la ciencia. En primer lugar, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la literatura y de la música, la creatividad científica requiere de una gran cantidad de trabajo consciente preliminar, esto es, de *vijñāna*. «Impréguese del tema en el que está interesado... y espere».⁶² En segundo lugar, no existe la menor garantía de que la inspiración sea la correcta, porque no hay nada en ella que diferencie las intuiciones verdaderas de las falsas. Faraday, Darwin, Huxley, Planck, Einstein (que perdió «dos años de duro trabajo» siguiendo la pista de una falsa inspiración) y Poincaré han hablado explícitamente acerca de este punto.⁶³ A diferencia de lo que ocurre con las sonatas o los poemas (que no se atienen a ningún criterio de verdad o falsedad), la veracidad de las hipótesis científicas depende de la exactitud de sus predicciones. Además, la calidad de una obra artística tampoco depende del hecho de haber sido inspirada de un modo «no-dual». Es muy poco probable, en este sentido, que los populares libros de Enid Blyton pasen a la historia de la literatura. Y, por más que pretendamos juzgar la calidad de la obra en función de la «profundidad» o «intensidad» de la experiencia no-dual, ello tampoco nos permitiría pasar con éxito el criterio de no-falsabilidad. Es improbable que podamos encontrar un criterio suficientemente riguroso y los ejemplos que se me ocurren no parecen ser muy alentadores en este sentido. A diferencia de lo que ocurre con las novelas de Enid Blyton, *Alicia en el país de las maravillas* ha pasado a la posteridad debido a su gran encanto inventivo (aunque la inspiración le llegara a Carroll en pequeños pedazos) y, en este mismo sentido, Mozart es «mejor» que Puccini (aunque la inspiración no pareciera llegarle, como a éste, dictada por el mismo Dios). Creo, por tanto, que convendría poner en tela de juicio la creencia de que las intuiciones que proceden del pensamiento no-dual son más valiosas que las otras.

Las implicaciones de todo esto son muy importantes. La no-dualidad del proceso creativo no garantiza la verdad de la solución ni la calidad de la obra de arte, ya que también es necesario el tipo de pensamiento más discursivo y «reflexivo» (que Suzuki denominaba *vijñāna* y que antes hemos llamado «pensamiento articulado en una serie») puesto que, como señalábamos anteriormente, la inspiración creativa debe pasar luego por el tamiz de la mente crítica. Al igual que *vijñāna* sin *prajñā* no-dual resulta estéril, *prajñā* no-dual sin *vijñāna* suele ser ciego.

El camino del pensamiento

*Nunca llegamos a los pensamientos
Son ellos los que advienen a nosotros.*

HEIDEGGER

Tanto en Oriente como en Occidente, la distinción entre modalidades del pensamiento es prácticamente tan antigua como la misma filosofía, pero el ejemplo más ilustrativo a este respecto –la discriminación kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*– es relativamente reciente. «Las categorías de la razón (*Vernunft*) sirven para concebir (*begreifen*), mientras que los conceptos del intelecto (*Verstand*) nos ayudan a aprehender las percepciones».⁶⁴ Aunque estos conceptos no son equiparables a los de *prajñā* y *vijñāna*, la distinción entre *Vernunft* y *Verstand* no es original de Kant, sino que se remonta, al menos, a Jakob Boehme, cuya interpretación era indudablemente no-dual. Según Boehme, *Vernunft* «sólo permite comprender las afueras de Dios», «da vueltas en círculo en torno a la superficie de las cosas», «siempre permanece en la duda» y «de él proviene toda controversia». La voluntad de *Vernunft* «gobierna el mundo exterior según su propio criterio, sin tener en cuenta el espíritu ni la voluntad de Dios», de modo que «debe verse sustituido por el movimiento vivo de la voluntad que irrumpe a través de *Vernunft* y lucha contra ella». Howard Brinton comenta este punto del siguiente modo: «los escritos de Boehme no condenan tanto la falsedad de la Razón [*Vernunft*] como su parcialidad [...]. *Vernunft* separada de *Verstand* se torna maligna».⁶⁵ Y algo semejante podríamos decir para calificar a *vijñāna* porque, en su trascendencia de la dualidad, *Verstand* parece idéntica a *prajñā*.

Vernunft separa al sujeto del objeto y, en consecuencia, resulta un conocimiento poco fiable. *Verstand*, por el contrario, trasciende la división entre lo subjetivo y lo objetivo. Es por ello que, según Boehme, el único conocimiento seguro proviene de *Verstand*, en donde no hay diferencia alguna entre el conecedor y lo conocido.

La volición consiste en la identificación del sujeto y el objeto en una acción ajena a toda sensación de otredad en la que uno impregna y determina al otro.

Vernunft se esfuerza en vano en ir de la multiplicidad a la unidad. *Verstand*, por el contrario, parte de la unidad y contempla la realidad en tanto que totalidad de formas interrelacionadas. *Vernunft* es, por tanto, equiparable al pensamiento conceptual, mientras que *Verstand*, por su parte, es la experiencia mística que internaliza lo externo, se abisma en las profundidades más recónditas del hondón del alma y renueva con la vida divina el entendimiento profundo de

los objetos con los que trata *Vernunft*. En tal caso es posible atisbar el significado de todas las cosas porque se ha alcanzado la fuente de todos los significados.

BRINTON⁶⁶

Y esta descripción de *Vernunft* y *Verstand* se ajusta tanto a la realizada por D.T. Suzuki entre *vijñāna* y *prajñā* que no habría problema alguno en sustituir las palabras sánscritas por las alemanas hasta el punto de que incluso he llegado a preguntarme si Suzuki conocía la obra de Boehme o el estudio de Brinton acerca de él (publicado en 1930).

La diferencia existente entre *Vernunft* y *Verstand* se deriva originalmente de la distinción neoplatónica entre la *ratio* aristotélica y una facultad intuitiva superior a la razón, denominada *intellectus*, cuyo equivalente griego se encuentra en la distinción realizada por Plotino entre *logismos* (el entendimiento) y *nous* (el intelecto superior). Según Plotino, la comprensión distingue las Formas separadamente, mientras que el intelecto las contempla todas juntas. Según Nicolás de Cusa es el *intellectus* el que nos permite trascender el principio de no-contradicción y comprender la coincidencia de los opuestos. Al igual que Boehme, Eckhart también establece la misma diferencia, interpretando al *intellectus* como una facultad transcendental que consideraba nodual: «el proceso eterno es la autorrevelación de Dios en el conocimiento puro, en donde el conocedor *se convierte en lo conocido*». ⁶⁷ Pero no es preciso remontarnos tan lejos porque, en este sentido, existen ejemplos mucho más próximos en el tiempo.

Si bien la filosofía del siglo XIX se volvió consciente de la historia, la filosofía del siglo XX se ha vuelto consciente de sí misma. En este sentido, el foco de interés ha pasado de la construcción de sistemas metafísicos al mismo *acto* de filosofar —es decir, al acto de pensar—, un cambio que ha asumido formas diferentes en la filosofía anglosajona que en la filosofía de la Europa continental. La primera aprehende la naturaleza del pensamiento de un modo más objetivo identificándola con el lenguaje y se ha vuelto sensible al hecho de que muchos problemas filosóficos se originan en el mal uso de las palabras. En el continente, sin embargo, la tradición fenomenológica ha proseguido la búsqueda de una filosofía científica «carente de prejuicios», mientras los influyentes escritos de Heidegger, Jaspers —y, más recientemente, Gadamer y Derrida— han centrado su atención en el acto «subjetivo» del pensar. La obra de estos autores no se centra, pues, tanto en la consolidación de un sistema filosófico, sino que se asemeja mucho más a una «filosofía del proceso de filosofar» y sus aportaciones más importantes se refieren a la naturaleza de la reflexión filosófica. Resulta significativo que la obra de Martin

Heidegger (el más influyente de los cuatro) y, en particular, sus enigmáticos escritos tardíos, muestren un profundo paralelismo con la explicación del pensamiento no-dual que presentamos en este capítulo. Heidegger dice muy pocas cosas acerca del problema de la percepción y casi no menciona al cuerpo, pero no cabe la menor duda de que reflexionó muy profundamente en torno a la naturaleza del pensamiento. Aunque desarrollar exhaustivamente este punto requeriría un libro completo, bastarán unas pocas páginas para señalar que la preocupación general de Heidegger se centraba en la superación de la dualidad sujeto-objeto y que sus conclusiones son muy similares a las de las tradiciones no-duales.

No es posible hablar del «sistema» de Heidegger porque, al igual que ocurre con Nāgārjuna, Heidegger carece de todo sistema. Según Heidegger, el pensamiento no es un medio para alcanzar el conocimiento sino que constituye tanto el camino como la meta.⁶⁸ Son muchos los títulos de sus obras que se refieren a esta especie de peregrinación –*De camino al habla, Sendas perdidas, Caminos del bosque, Señales en el camino*, etcétera– y sus ensayos no suelen terminar con resúmenes y conclusiones sino suscitando nuevas preguntas. Si Heidegger tiene una meta es la de seguir cuestionando y pensando con más profundidad. «No he abandonado mi antiguo punto de vista para cambiarlo por otro, sino porque sólo era un hito provisional en medio del camino. El único elemento que perdura en el pensamiento es el camino».⁶⁹ Pero con ello Heidegger no trata de subrayar, como parecería a simple vista, una idea de progreso continuo, sino precisamente todo lo contrario, es decir que en la esfera del pensamiento no existe ningún tipo de progreso.

Quando la filosofía atiende a su esencia no lo hace para dar un paso hacia delante. Permanece donde está, pensando siempre lo mismo. La idea de avance, es decir, de progresión hacia delante, es un error que sigue al pensamiento como si se tratara de su sombra.⁷⁰

Resulta difícil concebir un desafío más radical a la ambición de la filosofía occidental, pero semejante rechazo de la idea de progreso también se halla implícito en la «serenidad vacía» de la que habla el pensamiento no-dual.

Heidegger alaba a Sócrates como «el pensador más puro de Occidente»:

Durante toda su vida y hasta el momento de su muerte, Sócrates no hizo sino asumir esta corriente del pensamiento y ser fiel a ella [...]. Éste es el motivo por el cual no escribió nada, porque quien escribe acerca del pensamiento es como la persona que se apresta a ocultarse de una vocación que le desborda.⁷¹

Éste es también el motivo por el cual Sócrates, según la *Apología* de Platón, subrayó que éste sólo sabía que no sabía, porque quienes se ven atraídos por el pensamiento no-dual deben olvidar lo que «saben», es decir, no deben aferrarse a ninguna conclusión como si fuera algo definitivo. A esto, precisamente, se refería Hannah Arendt –discípula de Heidegger– cuando afirmaba que el método socrático es «un modo de descongelar el pensamiento». En este sentido, «la palabra “casa” se asemeja a un pensamiento congelado que debemos reavivar cada vez que queramos descubrir cuál es su significado original». ⁷² Ese pensamiento «congelado» –el pensamiento cosificado en conceptos e ideas que se convierten en *utensilios* que podemos poseer y utilizar– equivale a los «perceptos condicionados» de los que hablábamos en el capítulo 2. A fin de cuentas, si los objetos visuales son perceptos cosificados, no resulta tan extraño que los conceptos e ideas sean pensamientos cosificados. Sólo es posible apresar el flujo del pensamiento (*Sikṣāsamuccaya*) petrificándolo en una idea y convirtiendo a aquello-que-lo-sostiene en un «pensador». Pero, independientemente del hecho de que Sócrates se viera o no «atraído por la llamada del pensar», ciertamente éste es el método y el objetivo utilizado por Heidegger, un método que exige que uno no «congele» los pensamientos que van presentándose sino que los utilice como punto de partida de una indagación continua.

En *¿Qué significa pensar?* –el libro en el que, como su mismo nombre sugiere,⁷³ Heidegger aborda más concretamente el significado del pensamiento y cuyo estilo resulta exasperante para cualquiera que busque una respuesta– califica de «auténtica provocación para el pensamiento» el hecho de que todavía no sepamos pensar. En este texto, Heidegger disfruta manifiestamente del mismo movimiento del pensar, explorando minuciosamente todos los vericuetos con los que tropieza sin necesidad de acabar consolidando su pensamiento en ninguna conclusión. El interrogante del título no está, pues, destinado a elicitar una respuesta sino a provocar una transformación, una profundización del pensamiento.

La pregunta «¿qué es el pensamiento?» no pretende llegar a ningún tipo de conclusión sino, por el contrario, profundizar en la interrogación...

La pregunta no puede ser resuelta, ni ahora ni nunca...

Para responder a la pregunta «¿qué es el pensamiento?» uno debe alentar siempre viva la pregunta.⁷⁴

La intención de Heidegger en *Ser y tiempo*, su primera obra importante, fue la de reavivar la pregunta por el significado del Ser, una pregunta que la filosofía occidental –preocupada por los entes– había terminado descuidando. Y, para ello, Heidegger comienza analizando el ser de un ente particular –el hom-

bre (*Dasein*)— es decir, ese ser cuya esencia consiste en preguntarse acerca del significado del ser. Luego da media vuelta y trata de reformularse las cosas desde la perspectiva del Ser. Pero, en los años treinta, el pensamiento de Heidegger experimentó una transformación radical (*Kehre*), cuya naturaleza y significado resultan un tanto controvertidos aunque, en cualquier caso, supuso un cambio drástico no sólo en sus opiniones filosóficas sino también en su actitud hacia el mismo proceso del pensamiento. En *Ser y tiempo*, Heidegger declaró que había querido «superar» la metafísica, pero este cambio le llevó a comprender que su pensamiento seguía siendo todavía formalmente metafísico y dualista, ya que aún utilizaba al pensamiento como una forma de «re-presentar» al Ser y todavía pretendía, en este sentido, «apresar al Ser en la red de los conceptos». ⁷⁵ Y esta comprensión fue la que le llevó a asumir un tipo de pensamiento que no se halla separado del Ser sino que «está a su servicio»: «antes de hablar, el hombre debe experimentar la llamada del Ser». ⁷⁶

Para que el pensamiento pueda decir la verdad acerca del Ser [...] debe escuchar su llamada [...] y, para ello, debe permitirlo. El pensamiento es *l'engagement par l'Être pour l'Être... penser, c'est l'engagement de l'Être*. Y es de suponer que aquí, la forma posesiva francesa «de l'...» expresa tanto el genitivo objetivo como el subjetivo. [Más tarde, Heidegger dice que este «pensamiento del Ser» se refiere tanto «al Ser sobre el que se piensa» como «al Ser que está pensando»]. Desde esta perspectiva, «sujeto» y «objeto» son términos metafísicos inapropiados que han determinado, desde tiempo inmemorial, la forma en que la «lógica» y la «gramática» occidentales han sesgado la interpretación del lenguaje. Y hoy sólo estamos en condiciones de atisbar lo que se oculta detrás de este hecho. ⁷⁷

Parece, pues, que Heidegger acabó, de un modo u otro, cumpliendo con el proyecto que se había propuesto en *Ser y tiempo* —«dar un giro radical» y pensar desde la perspectiva del Ser— pero, para ello, su concepción al respecto (y, en consecuencia, los medios necesarios para llevarlo a cabo) debió experimentar una transformación revolucionaria. Porque sólo el pensamiento que es «un evento del Ser» puede ser medio a la vez que meta, sólo tal pensamiento es autosuficiente y no necesita de ninguna otra cosa. «Este tipo de pensamiento es ajeno a toda conclusión y objetivo... porque deja ser al Ser.» Heidegger distingue entre el *ursprüngliches Denken* y el *vorstellendes Denken* (el pensamiento calculador y el representacional). Éste último incluye la interpretación platónica y aristotélica —aunque no socrática— del pensamiento en tanto que *techné*, es decir, «un proceso de reflexión al servicio de la acción». ⁷⁸ El verdadero pensamiento sólo puede comenzar cuando comprendemos que

su principal y más obstinado enemigo es la razón, glorificada durante siglos como la facultad superior del ser humano. El evidente paralelismo existente entre *ursprüngliches Denken/vorstellendes Denken* y *prajñā/vijñāna* todavía se hace más patente cuando caemos en cuenta de la similitud existente entre sus significados etimológicos. *Ur-sprüng-liches Denken* significa literalmente «pensamiento primordial» (semejante al *pra-* de *prajñā*), mientras que *vorstellendes Denken* —que suele traducirse como «pensamiento representacional»— significa literalmente pensamiento «superpuesto», pensamiento que enfrenta una cosa a otra. Al igual que ocurre con *prajñā* y *vijñāna*, el *ursprüngliches Denken* no tiene relación alguna con el *vorstellendes Denken* ordinario: «sólo el salto al abismo puede acercarnos a las regiones en las que mora el verdadero pensamiento»⁷⁹ y, al igual que *prajñā*, este salto no supone la obtención de algo nuevo sino una especie de «paso hacia atrás»:

Este tipo de pensamiento resulta tan simple que el pensamiento representacional típico de la filosofía es incapaz de apresararlo. Pero esta dificultad no se supera elaborando conceptos profundos y complejos sino situándose en una perspectiva que se halla *un paso atrás*, lo cual va mucho más allá de la actividad filosófica habitual y permite que el pensamiento se cuestione a sí mismo.⁸⁰

Toda filosofía se ve obligada a afrontar la dificultad que supone la extrema simplicidad de *prajñā* ya que, para experimentarla, el intelecto que filosofa debe ser eliminado.

Mientras la filosofía siga obstruyendo la posibilidad de que el pensamiento se adentre en la verdad de Ser, se encontrará segura ante el peligro de acabar disgregándose ante la dificultad del tema. «Filosofar» sobre esa destrucción es mucho más seguro que estrellarse. El hombre cuyo pensamiento va más allá de la filosofía no debe temer ningún infortunio porque disfruta del maravilloso don que se deriva del pensamiento del Ser.⁸¹

Como dice Mehta, este pensamiento no es fruto de la actividad de un agente supuestamente independiente —el ser humano— sobre una entidad distinta de él. No entiendo otra «voz del Ser» y otro «evento del Ser» que no sea el pensamiento no-dual descrito en este capítulo al que Heidegger denomina «permanecer ante la luz del Ser» y que *sólo* puede ocurrir como consecuencia de haber sido llamado por el Ser o por «la ec-sistencia del hombre». ¿Qué es el Ser? «Lo más íntimo y lo más distante», porque «el hombre comienza identificándose con los seres» y así «se olvida de la verdad del Ser en favor de la multitud de los entes». Pero ¿cuál es la relación que mantienen el Ser y la ec-sistencia

humana? «El Ser en sí *es la relación* porque, en tanto que localización de la verdad del Ser y de los entes, reúne y abraza su ec-sistencia en sus existenciales, es decir, en su esencia extática». ⁸² Luego, en ese mismo ensayo, Heidegger vuelve a este punto de un modo más claro:

El hombre –ya sea que lo tomemos de un modo individual (en tanto que «yo») o de un modo colectivo (como «nosotros»)– nunca está del lado de acá del mundo, como si fuera un «sujeto». Ni tampoco es un mero sujeto relacionado con los objetos, de modo que su esencia radique en la relación sujeto-objeto. Por el contrario, la esencia del ser humano se asienta en su ec-sistencia, en la apertura del Ser, en la región abierta que ilumina el espacio que posibilita la «relación existente entre» aquello que solemos denominar «sujeto» y lo que solemos denominar «objeto». ⁸³

Heidegger concluye su *Carta sobre el humanismo* del siguiente modo:

Pensar significa dejar de filosofar, porque el pensamiento es más original que la metafísica, uno de los nombres con que se designa a la filosofía. Pero este pensamiento no soslaya, como requería Hegel, su significado etimológico de «amor [en el sentido de “esfuerzo” o “búsqueda”] a la sabiduría», sino que acaba convirtiéndose en sabiduría en forma de conocimiento absoluto. El pensamiento consiste en volver a la desnudez de su esencia provisional. El pensamiento convierte al lenguaje en un simple decir. *De este modo, el lenguaje es el habla del Ser, al igual que las nubes son las nubes del cielo.* ⁸⁴

Seguir una estrella, sólo eso. Pensar es concentrarse en un pensamiento inmóvil, como las estrellas en el firmamento.

HEIDEGGER

El pensamiento heideggeriano ha sido comparado al pensamiento no-dual de *prajñā*, pero nosotros llevaremos más allá este paralelismo, porque las «conclusiones» de Heidegger no sólo son aplicables al pensamiento no-dual, sino también a todo tipo de no-dualidad sujeto-objeto. La mayor parte de la obra tardía de Heidegger –expuesta en cuatro de sus principales ensayos (*La esencia de la verdad, Carta sobre el humanismo, Esperanza y El fin de la filosofía y la tarea de pensar*)– constituye un intento de expresar el «pensamiento» de la no-dualidad. Y aunque, en cada uno de esos ensayos, aborde este «pensamiento» dentro de un contexto diferente, todas sus meditaciones giran en torno al mismo punto central que, desde una visión retrospectiva, podemos atisbar ya en su conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*

En una posdata posterior a *La esencia de la verdad* (presentada primero en 1930 en forma de carta), Heidegger afirma que su pensamiento ha experimentado un giro sustancial (*Kehre*) que implica «un paso decisivo... en el camino que conduce a trascender la metafísica». De este modo, no sólo se supera toda la subjetividad metafísica y «se evidencia la verdad de Ser en tanto que fundamento de una nueva actitud histórica», sino que «*el pensamiento que se expresa en esa conferencia parece surgir de ese mismo sustrato*. El curso de esa indagación ilustra un tipo de pensamiento que no se basa en representaciones y conceptos, sino *que se experimenta como una transformación provocada por la misma inmediatez del Ser*».⁸⁵

La pretensión original de Heidegger en la Segunda Parte de *Ser y tiempo* fue la de reelaborar el análisis del *Dasein* desde la perspectiva del Ser, una tentativa que, como ya hemos visto, resultó fallida a causa de que el enfoque de *Ser y tiempo* todavía sigue siendo un intento metafísico de re-presentar lo que es, porque cualquier intento de concebir filosóficamente al Ser se halla impregnado de subjetividad. Por esto Heidegger se vio obligado a rechazar esta concepción subjetiva del pensamiento, ya que uno debe «pensar *desde* ese otro sustrato», es decir, desde la perspectiva del Ser, para lo cual debemos identificar y «cultivar» previamente lo que podríamos denominar «el sustrato presubjetivo del Ser», un sustrato que articula por vez primera en su ensayo *La esencia de la verdad*.

Heidegger comienza este ensayo cuestionando la definición convencional de verdad, más concretamente, la relación que existe entre una afirmación y la cosa a la que se refiere. Pero, mientras se dé por sentada la naturaleza de esa relación y no se profundice en ella —como Heidegger cree que ha ocurrido— hay que dejar de lado cualquier conclusión definitiva en torno a la hipótesis de la correspondencia. En opinión de Heidegger, lo que dice una afirmación es algo que se presenta ante nosotros, es decir, algo que se nos opone en tanto que objeto.

Lo que aparece como opuesto debe atravesar el campo abierto de la oposición (*Entgegen*) y, no obstante, seguir manteniendo su posición en tanto que cosa y presentarse como algo que se resiste. Este aparecer de la cosa atravesando el campo de la oposición tiene lugar en una región abierta *cuya apertura no ha sido creada por la presentación sino que, por el contrario, constituye el dominio de la relación*.⁸⁶

Aquí aparece, por vez primera, el tipo de «pensamiento» al que Heidegger vuelve una y otra vez — como polilla atrapada en la luz — en sus ensayos posteriores tratando de expresarlo en nuevos contextos y con nuevas palabras. Di-

cho en términos no-duales, Heidegger afirma que esta «apertura» —el mundo «en» el que nos hallamos cada uno de nosotros— «no ha sido creada», en el sentido de que es previa a la habitual comprensión dualista de un objeto que se presenta ante un sujeto. De este modo, Heidegger cuestiona la noción de que la conciencia es el atributo de un sujeto discreto observando un mundo externo no consciente, una visión que no es sino una interpretación históricamente determinada de la «región abierta». Aquí Heidegger va más allá de la especulación en torno a la naturaleza de Ser y por primera vez aborda directamente el tema del sustrato presubjetivo que es el Ser.

El resto de *La esencia de la verdad* se deduce de lo anterior. La veracidad de un aserto depende de «una apertura del comportamiento» a esta región abierta que permite a Heidegger localizar la esencia de la verdad en la libertad, en «*ser libre* a lo que se abre en una región abierta». Pero el hombre desatiende esta apertura y «se aferra a lo que le resulta más fácilmente asequible y controlable, incluso en lo que atañe a las cuestiones más importantes de la vida». Nuestro error consiste en «aferrarnos demasiado rápidamente a lo que nos ofrecen los entes, como si en ellos radicara la apertura»;⁸⁷ ésta es «la caída», aferrarnos a entes particulares como si existieran de manera independiente, soslayando así la apertura pre-dual del Ser que los torna posibles.

En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger desarrolla las implicaciones de esta visión, reinterpretando las categorías de *Dasein*, ec-sistencia, «caída» autenticidad y, especialmente, el lenguaje y el pensamiento presentadas en *Ser y tiempo*. El humanismo no profundiza lo suficiente en la naturaleza de esta apertura, sino que tiende a aceptar la interpretación habitual acerca de la relación existente entre el Ser y el hombre. El «ser-ahí» del *Dasein* significa ahora vernos arrojados a la apertura iluminada creada por el Ser, y la ec-sistencia del *Dasein* es nuestra exposición esencial a esta apertura a la que somos convocados. La «caída» del *Dasein* consiste en el fracaso en reconocer esta apertura, olvidándonos de ella e identificándonos con los entes particulares. La autenticidad, por su parte, consiste en colmar la propia esencia respondiendo a «la llamada del Ser» y convirtiéndose en «pastores del Ser», pero el hombre moderno ha caído y, en consecuencia, ha perdido su hogar.

El giro radical que supone este ensayo reside en una nueva visión del lenguaje y del pensamiento que ahora Heidegger considera originada en esa apertura presubjetiva. Olvidamos la esencia del lenguaje si lo tratamos como un mero instrumento de comunicación, como una herramienta que posee el ser humano. El lenguaje es «la casa del Ser», una casa en la que el hombre mora como un huésped, no como su dueño. Esta nueva comprensión del pensamiento supone también, como ya hemos visto, que la apertura presubjetiva del

Ser es también la fuente de todo pensamiento esencial (*ursprüngliches*). Y estas visiones en torno al lenguaje y el pensamiento constituyen la consecuencia lógica del primer «pensamiento» heideggeriano en torno a la «región abierta», cuya apertura no se ve creada por la relación dual, sino que la precede. Al igual que el hombre suele descuidar la apertura del Ser cuando trata de poseer a los entes particulares y se aferra a ellos como si «estuvieran abiertos en y por sí mismos», así también el pensador tiende a hacer lo mismo con sus «propios» pensamientos, descuidando la apertura presubjetiva de la que éstos emergen. Y esta comprensión socava toda pretensión de erigir un sistema metafísico y abre las puertas al pensamiento no-dual del que hablábamos anteriormente, porque este «pensamiento esencial» es el único que puede restituir el pensador a la «región abierta» del Ser.

*Gelassenheit*⁸⁸ comienza cuestionándose si la pregunta sobre el Ser no es, de hecho, la pregunta sobre el hombre y (al igual que ocurre en *Carta sobre el humanismo*) concluye afirmando que la naturaleza del hombre se halla determinada por algo que está más allá de él. De nuevo nos hallamos aquí ante el tema del pensamiento, pero este pensamiento incluye también aquello que normalmente llamamos percepción. El pensamiento suele ser entendido como una «re-presentación trascendental-horizontal» que, por ejemplo, ubica ante nosotros («re-presenta») lo que es *típico* de un árbol, es decir, «como la visión que contemplamos cuando una cosa se nos presenta bajo la apariencia de un árbol». Pero, en tal caso, el horizonte y la trascendencia sólo son experimentados en relación a lo que nos re-presentamos como objetos que se nos oponen.

Todavía no hemos descubierto lo que permite que nuestro horizonte sea lo que es [...]. Decimos que miramos al horizonte y, en consecuencia, el campo de la visión, es algo abierto [...], *pero esa apertura no se debe a nuestra mirada*. Y, del mismo modo no ubicamos la apariencia de los objetos que nos ofrece la visión en ese campo visual [...], *sino que esa apertura adviene a nosotros*.

Aquí está de nuevo «el pensamiento». *La esencia de la verdad* afirma que la apertura de esta región abierta no se crea por la presentación de algún objeto y que tampoco se debe a nuestro mirar. Éste es, de nuevo, el punto central en torno al cual gira toda la discusión. El horizonte puede entenderse ahora como la apertura que nos rodea, una apertura que Heidegger denomina «comarca encantada», «demarcación» y, finalmente, «aquello que demarca» (*die Gegnet*), una región que es más que un «lugar», porque descansa en sí misma al tiempo que lo cobija todo. El pensamiento no intencional cobra sentido en

tanto que pensamiento presubjetivo por cuanto renuncia a la voluntad en aras de una «espera» que nos libera de las representaciones horizontales trascendentes y nos abre a una apertura en la que *Gegnet* «reina por doquier». Y esta espera no es una espera *de* la «liberación» sino que *es* liberación porque, en tal caso, el agente de la espera no es el sujeto sino el propio *Gegnet*. «La naturaleza del pensamiento reside en el amplio dominio de la liberación», lo cual supone que la naturaleza del pensamiento está determinada por algo ajeno al propio pensamiento.

El fin de la filosofía y la tarea de pensar se enfrenta a las dos cuestiones sugeridas por el título. La filosofía ha llegado ya a su estadio final porque equivale a la metafísica y «el pensamiento metafísico parte de lo que está presente, trata de representarlo en su esencia y lo revela como si estuviera fundamentado por su fundamento»⁸⁹ o, dicho en otras palabras –y, por citar el ejemplo utilizado por el mismo Heidegger en *¿Qué significa pensar?*– el intento de fundamentar metafísicamente lo que está presente no permite que el árbol en flor se nos presente tal cual es, sino que únicamente lo representa.

Quando pensamos en el significado de un árbol en flor, lo más importante que debemos tener en cuenta es que debemos permanecer simplemente frente a él. Y ¿por qué decimos esto? Porque, hasta la fecha, el pensamiento nunca nos ha permitido permanecer frente al árbol.

Pero la presencia de lo que se halla presente no es algo que debemos buscar sino, por el contrario, algo que *adviene*. *Antes que nada, eso está ante nosotros*, sólo que no lo vemos porque estamos en su interior. *Es lo que realmente adviene ante nosotros*.⁹⁰

El pensamiento metafísico, por tanto, no es el único posible. Los dos intentos anteriores de «volver a las cosas mismas» –el de Hegel y el de Husserl– son todavía herederos del subjetivismo dualista de Descartes, y Heidegger reflexiona en lo que permanece «impensado» en ambos métodos. La dialéctica especulativa de Hegel considera que la filosofía brota de sí misma, pero esa apariencia sólo puede percibirse a la luz de algo abierto y libre que garantice que «el movimiento del pensamiento especulativo vaya más allá de lo que piensa». Y esta lógica nos proporciona una oportunidad –ciertamente limitada– de «aproximarnos» al pensamiento, una oportunidad denominada por Heidegger «apertura [*Lichtung*] que posibilita el aparecer», un punto sobre el que vuelve una y otra vez:

En ese claro, en esa apertura, puede fluir la luz y permitir que el brillo juegue con la oscuridad. Pero no es la luz la que crea esa apertura, sino que la presupone.

En griego clásico no se habla de la acción de ver, sino de aquello que irradia y resplandece, lo cual sólo puede ocurrir en el ámbito de esa apertura. El rayo de luz no crea la apertura, solamente la atraviesa.

Ya hemos reflexionado en torno al hecho de que el camino del pensamiento [...] necesita esa apertura. Es en esa apertura en donde descansa la luz, el ámbito en que es posible el presenciar de la presencia misma.⁹¹

Heidegger parte luego de este punto para redefinir el término *aletheia*, a la que ya no concibe ahora en tanto que verdad sino como esa apertura o claro que hace posible su presencia. Luego concluye definiendo «la tarea del pensamiento» y diciendo que la metafísica pregunta por el Ser (es decir, el Fundamento) de los entes, pero «no se interesa por el Ser en tanto que tal, es decir, en tanto que puro presentarse. *Y esa presencia sólo es posible en el ámbito de la apertura*». El quehacer futuro del pensamiento consiste precisamente en «pensar esta apertura».

No resulta sorprendente que Heidegger reinterprete desde esta óptica la historia de la filosofía y afirme que los conceptos griegos de *physis* y *hypo-keimenon* («lo que se muestra ante nosotros») suponían una visión rudimentaria de este tipo de «pensamiento» que terminó perdiéndose cuando se transformaron, respectivamente, en *techné* y en el *subiectum* consciente de sí. Menos evidente resulta el hecho de que, retrospectivamente hablando, podamos ya advertir la presencia de atisbos de esta concepción heideggeriana del «pensamiento» –no en forma rudimentaria sino, por así decirlo, en sus dolores de parto– en su conferencia inaugural de 1929 titulada *¿Qué es metafísica?*, un libro que implica un cambio radical en la perspectiva de Heidegger que no se refiere tanto a una visión filosófica abstracta, a un nuevo estilo de pensamiento, como a una nueva modalidad de *ser*.

La conferencia se ocupa de una pregunta metafísica concreta, la naturaleza de la trascendencia considerada como algo idéntico al problema de la Nada. La ciencia se dedica a investigar los distintos tipos de seres y, dando por sentada la objetividad de estos entes, «no quiere saber nada acerca de la nada», una Nada que se revela en el estado fundamental de la angustia en la que se desvanece todo intento de apresar los objetos. Esta Nada, aunque es «la negación completa de la totalidad de los entes», no constituye una aniquilación sino un «alejamiento de la totalidad» en la que uno mismo –es decir, la propia subjetividad– se halla incluido. Y lo curioso es que este paso atrás que nos ale-

ja de todo intento de apresar las cosas, no supone su desaparición sino que, por el contrario, implica su verdadero «mostrarse». El ser humano se halla «yecto» en una angustia que es «una especie de serena perplejidad» que nos trae «por vez primera ante los entes como tales». *Dasein* significa «sostenerse en la nada» y este ser que se encuentra «completamente más allá de la totalidad de los entes» es lo que Heidegger denomina trascendencia. «Sin la revelación original de la nada, no existe ni identidad ni libertad posibles».⁹²

Lo que Heidegger nos presenta aquí en términos filosóficos parece ser una descripción del difícil proceso de pérdida de la subjetividad (en el sentido cartesiano del término) y de apertura o abandono a la «apertura» presubjetiva del Ser que, en ese punto, es experimentado de manera incompleta como una Nada anonadante. Heidegger niega la existencia de cualquier tipo de dualidad entre la Nada y los entes («la Nada no es la mera contrapartida de los entes, sino que pertenece originalmente a su despliegue esencial»), pero este dualismo sigue implícito en su conferencia porque todavía no hay en él una clara comprensión del Ser en tanto que apertura para la «presentación» no representativa de los entes. Es por esto por lo que, desde la perspectiva que nos proporciona el tiempo, decimos que esta postura heideggeriana es provisional, lo cual también explica su posterior rechazo de las categorías utilizadas para expresar esta experiencia (por ejemplo, los términos «metafísica» y «trascendencia»). Aquí el hombre es necesariamente metafísico debido a la trascendencia de los entes en la Nada, una trascendencia que, en términos del último Heidegger, es metafísica en un sentido peyorativo, porque todavía perdura una tentativa re-presentacional de convertir a la Nada en el fundamento metafísico de los entes. Si bien es cierto que el árbol en flor retrocede y envuelve a Heidegger porque él no puede aprehenderlo, éste no ha comprendido todavía el modo en que la tendencia subjetiva a comprender y representar es lo único que le separa del Ser. Finalmente, Heidegger llegó a comprender que no hay ninguna necesidad metafísica de trascender el presentarse de un árbol en flor y, en aquel momento, la angustiada Nada se convirtió en la apertura permanente y plena de la que emana toda presencia.

A la vista de todo lo anterior, tal vez debiéramos conceder cierta verosimilitud a la historia contada por William Barrett: «Cierta amigo alemán de Heidegger me dijo que un día le encontró leyendo un libro de D.T. Suzuki. “Si no entiendo mal –comentó Heidegger–, esto es, precisamente, lo que he estado tratando de decir en todos mis escritos”».⁹³ Pero, si bien existen ciertos paralelismos entre el camino de Heidegger y las filosofías no-duales de Oriente, también lo es que hay notables diferencias. Tal vez Heidegger haya dejado de ser un filósofo, pero sigue siendo un «pensador», cosa que el practicante zen

ha trascendido con creces. Y, aunque ambos ilustran la paradoja que podríamos denominar «el pensamiento del no-pensamiento», cada uno de ellos subraya un aspecto diferente. En este sentido, mientras que Heidegger enfatiza el pensamiento, las tradiciones meditativas hacen lo propio con el no-pensamiento. La meditación aspira a morar en la fuente silenciosa y vacía de la que emergen los pensamientos y cuando aparecen, uno simplemente los ignora y los deja ir. Heidegger, por el contrario, está preocupado por «el camino del pensamiento» que emerge de esa fuente, aunque no hasta el punto de congelarlo y convertirlo en un sistema. Lo que nos sabemos es si Heidegger llegó a sumergirse lo suficiente en esa serenidad profunda en la que no sopla ningún viento. ¿Acaso dio el «paso atrás» necesario para romper en añicos todo pensamiento? ¿Acaso descendió a la austeridad del simple decir?

–Acabo de llegar al monasterio. Instrúyeme, por favor –dijo cierto monje a Joshu.

–¿Has comido ya tus gachas de arroz? –inquirió éste.

–Sí, ya lo he hecho.

–Entonces lava tu cuenco.⁹⁴

¿Acaso puede ser útil una teoría que pretende mostrar la inutilidad de todas las teorías? Como dice Wittgenstein en el *Tractatus*: Para llegar hasta aquí hemos utilizado una escalera de la que ahora debemos desprendernos. O, por usar un *kōan* zen más apropiado «¿cómo podemos seguir subiendo cuando hemos llegado al final de un poste de cien pies de altura?»⁹⁵ Si no lo hacemos así nos hallaremos en peligro de caer en el dilema del cretense mentiroso. Y no se trata tanto de un problema semántico como soteriológico. Si la visión del pensamiento no-dual que hemos presentado en este capítulo es cierta, todo lo dicho hasta aquí forma parte del pensamiento articulado *vijñāna* y constituye el principal obstáculo que impide la realización de *prajñā*. Y ello implica que cualquier filosofía no-dual es paradójica y autocontradictoria. Como dice la *Prajñāpāramitā*, cuando una mano avanza, la otra debe retroceder. Resulta, pues, imposible eludir la distinción *mādhyamika* entre los dos niveles de verdad, cualquier filosofía se halla en el nivel inferior y el único modo de experimentar el nivel superior consiste en arrojar al bebé con el agua de la bañera.

Hablando en términos de Suzuki, todo este capítulo ejemplifica el intento vano de *vijñāna* de comprender a *prajñā*, la fuente que lo sustenta. Como Heidegger en *Ser y tiempo*, nosotros hemos tratado de «apresar» de un modo dualista el pensamiento no-dual. Y es que, al pensar acerca de la naturaleza del pensamiento, lo que pensamos y el que piensa son la misma cosa. De este modo, el pensamiento se convierte, simultáneamente, en la cosa más fácil y la

más difícil de comprender, algo tan imposible como que el ojo pueda verse o que la mano pueda asirse a sí misma.

Hsüan-tse dijo al maestro Fa-yen que, cuando estaba con su primer maestro, le enseñó que buscar la budeidad era igual que si Ping-ting T'ung-tsu (el dios del fuego) fuera a pedir fuego, una actitud completamente equivocada. Entonces Hsüan-tse se sintió muy ofendido y se fue del templo pero, cuando volvió al maestro a pedirle otra instrucción, éste dijo, para su sorpresa: «Ping-ting T'ung-tzu pide fuego», ante lo cual Hsüan-tse despertó de inmediato.⁹⁶

Aunque, en la primera entrevista, el monje estaba «en lo cierto», ese «hecho» tenía que ser experimentado plenamente y no sólo entendido de manera estrictamente conceptual. Perder de vista, aunque sólo sea por un instante, este hecho equivale a alejarse mil kilómetros, y lo mismo ocurre con el hecho de filosofar acerca del modo en que el pensamiento puede ir más allá de sí mismo. La cuestión sobre la naturaleza del pensamiento no-dual debe ser resuelta desde un nivel distinto que el de otras preguntas porque, tal como dijera Heidegger en respuesta a una cuestión similar: «si pudiera darse una respuesta a esta cuestión, ésta no consistiría en la formulación de un determinado aserto sino en una auténtica transformación del pensamiento».⁹⁷

RESUMEN DE LA TEORÍA ESENCIAL

Acabamos de atravesar el ecuador de nuestro ensayo sobre la no-dualidad entre sujeto y objeto, y en la Segunda Parte abordaremos el tema desde una perspectiva diferente, tratando de defender y elaborar con más detenimiento el análisis que hemos realizado en torno a la percepción no-dual, la acción no-dual y el pensamiento no-dual. Convendría ahora prepararnos para lo que sigue resumiendo los puntos fundamentales de los pasos que hemos dado hasta este momento.

Comenzamos nuestra investigación advirtiendo el interesante hecho de que distintos sistemas filosóficos orientales –que comparten muchas similitudes, al tiempo que grandes diferencias– parecen estar de acuerdo en que la naturaleza de la realidad es no-dual. ¿Acaso están refiriéndose a la misma experiencia? En el capítulo 1, diferenciamos cinco tipos diferentes de no-dualidad y centramos nuestra atención en tres de ellas: el pensamiento que no recurre a conceptos dualistas, la no-pluralidad de los fenómenos «en» el mundo y la ausencia de diferencia entre sujeto y objeto. En este capítulo señalamos que estas afirmaciones pueden encontrarse tanto en el budismo mahāyāna como en el vedānta advaita y en el taoísmo, a los que, en consecuencia, nos hemos referido como «sistemas no-duales». Hay que decir también que esas tres afirmaciones en torno a la no-dualidad están estrechamente relacionadas. La crítica del pensamiento que recurre a categorías dualistas (ser frente a no ser, puro frente a impuro, etcétera) suele ampliarse hasta llegar a englobar todo pensamiento conceptual, porque tal pensamiento opera a modo de superposición que distorsiona nuestra experiencia inmediata. Éste es el motivo por el cual experimentamos el mundo de un modo dual –en la segunda acepción del término– en tanto que colección de objetos discretos (entre los que *me* incluyo) que interactúan de un modo causal en el tiempo y el espacio. La negación del pensamiento dual nos lleva a experimentar el mundo como una unidad, a la que se denomina de modos muy diversos como *Brahman*, *Dharmakāya*, Tao, la Mente Única, etcétera. Pero ¿cuál es la relación que existe entre esa

totalidad y el sujeto que la experimenta? La Totalidad no es tal si el sujeto se halla separado de ella. Así es como llegamos a la tercera acepción de la no-dualidad en tanto que negación de toda diferencia real entre el sujeto y el objeto. El resto del libro está dedicado a comprender esta extraordinaria y contraintuitiva afirmación que va mucho más allá de una mera consideración objetiva. Los sistemas no-duales también están de acuerdo en que nuestra sensación habitual de dualidad –la sensación de separación (y, en consecuencia, de alienación) entre nosotros mismos y el mundo «en» el que estamos– es la ilusión fundamental que debemos superar.

En los tres primeros capítulos nos hemos ocupado de investigar el significado de la no-dualidad entre sujeto y objeto en tres modalidades de experiencia diferentes y resulta sumamente significativo que en cada uno de ellos hayamos podido apelar a conceptos procedentes de las tradiciones no-duales. En el capítulo 2 nos centramos en la distinción epistemológica de origen hindú entre la percepción *savikalpa* y la percepción *nirvikalpa* (*prapañca* es un término relacionado); en el capítulo 3 nos ocupamos del *wei-wu-wei* taoísta y, en el capítulo 4, hicimos lo mismo con la *prajñā* del budismo mahāyāna. En el proceso de ir desentrañando las implicaciones contraintuitivas de estos conceptos –clarificándolos y recurriendo a todo tipo de comparaciones para situarlos en el marco del pensamiento occidental– hemos corrido el peligro de que los árboles nos impidieran ver el bosque. No hay que olvidar, en este sentido, que, para obtener una visión global, debemos ver con claridad las relaciones existentes entre esas tres facetas, ya que la «arquitectura» de sus paralelismos resulta tan importante como la suma de sus afirmaciones individuales. Si, como hemos señalado en la Introducción, la perspectiva no-dual es capaz de comprender la experiencia dual, pero no viceversa, resulta evidente que podemos «intrapolar» las afirmaciones no-duales para explicar nuestra experiencia dual habitual como el fruto de una superposición o interacción entre ellas.

En el capítulo 2 hemos señalado que, según el budismo y el advaita, la distinción entre *savikalpa* (con elaboración del pensamiento) y *nirvikalpa* (sin elaboración del pensamiento) es equivalente a la distinción entre las modalidades de percepción duales y no-duales. Cuando despojamos al percepto de toda superposición impuesta por el pensamiento, no hay conciencia alguna de dualidad entre lo que se percibe y quién lo percibe. Nuestra comprensión habitual hipostatiza los perceptos en objetos materiales que, en sí mismos, están vacíos (*śūnya*) en el sentido de que carecen de toda identidad esencial (*svabhāva*). Se trata, según el advaita, de meras manifestaciones fenoménicas, de una Mente desprovista de toda cualidad (*nirguṇa*) y, en opinión del budismo, de *nada*. Desde mi punto de vista, la presentación más completa y satisfactoria de esta visión es la que nos ofrece el mahāyāna, desde una perspectiva negativa, en la

refutación mādhyamika de toda posible superposición conceptual, porque la crítica de *prapañca* obstaculiza la posibilidad de cualquier enfoque filosófico del tipo «espejo de la naturaleza» y, desde un punto de vista positivo, en la no-dualidad explícita entre sujeto y objeto propia del yogācāra. En este sentido hemos señalado –y más adelante desarrollaremos– que esta visión también se halla contenida en la temprana negación budista del yo (*anātman*) y en la afirmación del advaita de que todo es Yo (*ātman*). Pero lo cierto es que ambas visiones nos ofrecen una explicación inadecuada de la naturaleza de los fenómenos, ya que el budismo primitivo tiende a aceptar acríticamente la objetividad de los *dharma*s, mientras que el advaita asume una actitud ambivalente hacia *māyā*. También hemos señalado el aspecto que podría asumir una escucha y una visión no-dual partiendo de la negación de Berkeley del objeto material y de la crítica de Hume al sujeto ontológico, ubicándolas en el contexto de la epistemología occidental en tanto que una versión del fenomenismo. La visión occidental contemporánea de que la percepción se ve siempre «construida por el pensamiento» no supone necesariamente un argumento en contra de la percepción no-dual sino que, por el contrario, sostiene indirectamente esa posibilidad, puesto que la hipótesis *nirvikalpa* no se refiere tanto a nuestra percepción habitual como a un caso particular, experimentado muy ocasionalmente, en el que la percepción se ha visto «desautomatizada». De este modo, la posibilidad de tal desautomatización sólo puede experimentarse, como afirman las tradiciones no-duales, de un modo empírico en la experiencia de la iluminación.

Resulta sorprendente –demasiado como para que se trate de una mera coincidencia– encontrar paralelismos en la paradoja del *wei-wu-wei* del taoísmo, que no significa tanto pasividad o no-interferencia como acción que puede ser realizada de un modo no-dual cuando no existe superposición de la intencionalidad. Del mismo modo que la superposición lingüística escinde ilusoriamente al perceptor de lo percibido, la superposición de la intención escinde al agente del acto, separando lo que podríamos denominar el «cuerpo psíquico» y dando así origen a la distinción entre la mente –una especie de «fantasma en la máquina»– y el cuerpo. Las acciones no-duales son experimentadas como no-acción (*wu-wei*) porque *zambullirse* completamente en la acción es perder toda perspectiva de un agente distinto de la acción, con lo cual se elimina hasta la misma sensación de que está teniendo lugar una acción. Esta paradoja resulta sumamente significativa porque en ella descubrimos la misma verdad que hemos visto en la percepción no-dual y en el pensamiento no-dual: «el sonido es el sonido sin sonidos» y «el pensamiento es el pensamiento sin pensamientos». Esta comprensión del *wei-wu-wei* fue utilizada para explicar el primer capítulo del *Tao Tê King*, cuyos crípticos versos se adaptan muy bien a tal interpretación no-dual. Más tarde aplicamos esta crítica de la intencionalidad

a las teorías occidentales que se han ocupado de estudiar la mente y la acción. En este sentido hemos investigado las relaciones existentes entre el deseo, la conceptualización y la causalidad, utilizando algunas ideas de Heidegger y Wittgenstein que nos permiten ver el modo en que las relaciones causales se hallan «integradas» en el lenguaje. Luego hemos recurrido a los recientes trabajos realizados en el campo de la filosofía de la mente –según los cuales la intencionalidad es lo que consolida la sensación de identidad– para demostrar (al igual que hicimos con el caso de las teorías occidentales de la percepción) que no sólo no refutan la posibilidad de la acción no-dual, sino que también la apoyan de un modo indirecto porque, si la intención es lo que mantiene la sensación de identidad, la eliminación de aquélla también pone fin a ésta. Según Hume, sin embargo, no deberíamos asumir la existencia de ningún vínculo causal entre la intención y la acción porque todo «vínculo» entre ellas – y todo vínculo causal, en general– constituye un auténtico misterio. La causalidad tal y como habitualmente la experimentamos forma parte de nuestro filtro interpretativo, que debemos esforzarnos en distinguir claramente de la «cosa-en-sí». Por un lado, la falta de todo vínculo causal entre la intención y la acción supone una refutación de la volición e implica determinismo. También podríamos, por el contrario, argumentar que la eliminación de toda construcción *savikalpa* del pensamiento (incluyendo las inferencias causales) refuta el determinismo. Pero el problema de la libertad frente al determinismo es dualista al presuponer un yo cuyas acciones son libres o determinadas y la negación no-dualista de un yo ontológico supera esa bifurcación: si yo soy el universo, el determinismo completo equivale a la libertad absoluta. El importante tema de la causalidad será analizado minuciosamente en la Segunda Parte.

El concepto mahāyāna de *prajñā* constituye el equivalente del pensamiento no-dual, ese conocimiento en el que no existe distinción alguna entre el conecedor, el acto de conocer y lo que se conoce. A veces, ese conocimiento se comprende de un modo amplio al describir toda experiencia no-dual pero, en lo que se refiere al campo del pensamiento, implica que no hay pensador (conciencia) separado del pensamiento. En lo que respecta a la percepción y la acción, la diferencia entre la experiencia dual y la experiencia no-dual fue considerada como debida a la superposición de las elaboraciones del pensamiento. En esta ocasión tampoco es casual que encontremos un paralelismo semejante en el caso del pensamiento, ya que los pensamientos se superponen unos a otros. Según afirma John Levy, la sensación de dualidad entre sujeto y objeto se debe a la yuxtaposición mental de experiencias diferentes, es decir, a la superposición de trazas de memoria sobre las nuevas experiencias. Por tanto, la eliminación o diferenciación entre las trazas de memoria (o, en el caso del pensamiento, de los pensamientos previos) y aquello a lo que condiciona (los nue-

vos pensamientos) eliminará también esa sensación de dualidad. Ahí precisamente radica el énfasis puesto por el mahāyāna en no permitir que los pensamientos se encadenen en una serie (superponiéndose unos a otros) y en permitir la emergencia espontánea del «pensamiento sin apoyo». Y esto también está relacionado con nuestra crítica a la causalidad. Desde el punto de vista superior (*paramārtha*), del mismo modo que las intenciones no «causan» las acciones, los pensamientos previos tampoco son la «causa» de los posteriores ya que «todo es su propia causa y su propio efecto» (Blake). En este caso, la diferencia existente entre la modalidad habitual del pensamiento y los estados especiales de la creatividad y la inspiración reside en la misma diferencia entre el pensamiento dualista (en el que existe una identificación con los pensamientos familiares habituales) y un tipo de pensamiento más abierto y receptivo (en el que los pensamientos emanan [*pra-*] de un modo no-dual). El hecho de que el pensamiento no pueda ser explicado por la causalidad –en tanto que efecto de causas previas– supone la existencia de algo esencialmente inexplicable y misterioso en el proceso creativo que, dicho sea de paso, nos proporciona una perspectiva fructífera para interpretar el pensamiento tardío de Heidegger.

El significado de estas investigaciones individuales es mayor en la medida en que advertimos los paralelismos existentes entre nuestras conclusiones, entre las cuales destaca la que tiene que ver con la vacuidad (*sūnyatā*) de la experiencia. Y, en este sentido hemos descubierto que cada modalidad de la experiencia está vacía en las tres acepciones mencionadas a continuación. En primer lugar, está vacía de dualidad sujeto-objeto porque, cuando la distinguimos de las superposiciones del pensamiento, resulta imposible discernir la existencia de una conciencia discreta separada de la experiencia. En la Segunda Parte señalamos que inflacionar el sujeto o el objeto eliminando al otro polo no puede, en modo alguno, resultar satisfactorio. Ambos, más bien, deberían ser negados dado que, en tanto que relativos, carecen, por separado, de todo significado. En segundo lugar, existe la paradoja de que «olvidarse de uno mismo» y «convertirse» de manera no-dual en algo supone lograr una conciencia de eso que trasciende a toda experiencia particular, una conciencia que definimos como vacía porque no puede ser aprehendida de un modo objetivo. Y esto nos lleva al tercer significado de la vacuidad, que es que ninguna de estas tres modalidades posee realidad o identidad en sí misma, porque cada una de ellas es sólo una manifestación fenoménica de lo que, en la Segunda Parte, denominamos *Mente sin atributos* que todo lo abarca y que sólo puede ser experimentada fenomenológicamente en tanto que *nada* creativa, porque es la fuente de la que emanan todos los fenómenos.

Esta visión nos permite dar cuenta de la diferencia existente entre la experiencia dual y la experiencia no-dual sin recurrir a nada extraño. Si la percepción,

la acción y el pensamiento son, en sí mismos, no-duales, resulta comprensible que nuestra sensación habitual de dualidad se deba a su superposición e interacción. Como ejemplo de esa interacción, hemos mencionado la relaciones existentes entre el deseo, la conceptualización y la causalidad (capítulo 3). El problema parece ocasionarse en las interferencias existentes entre estas tres modalidades de la experiencia que, de este modo, distorsionan u ocultan la naturaleza no-dual de las demás. Los objetos materiales del mundo externo son perceptos no-duales objetivados por la superposición del pensamiento y por nuestros intentos de «apresarlos». La acción dual se debe a la superposición de las intenciones sobre la acción no-dual, una red de intenciones que presupone, al tiempo que refuerza, su aparente objetividad. Los conceptos y las intenciones se crean cuando el pensamiento no-dual se relaciona con los perceptos y acciones, en lugar de experimentarse como es en sí mismo (figura 4).

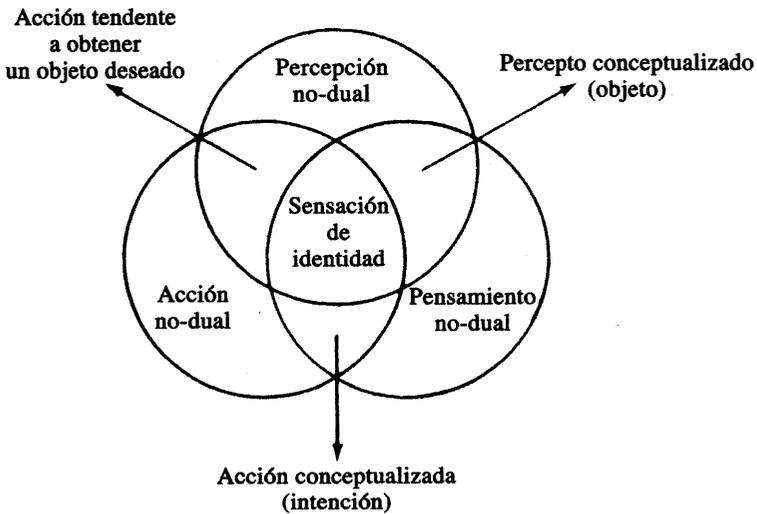


Figura 4.

Tal interpretación no-dual supone una crítica de varias concepciones estereotipadas acerca de la naturaleza de la espiritualidad. La más importante de todas es que la iluminación no tiene nada que ver con la trascendencia de este mundo y el hecho de adentrarse en un dominio no-sensorial porque, desde esta perspectiva, lo trascendental no es más que la naturaleza «vacía» de este mun-

do. Como señala el mahāyāna, *samsāra* es *nirvāna*: «no hay nada en *samsāra* diferente de *nirvāna*, ni nada en *nirvāna* diferente de *samsāra*. Por esto el límite del *nirvāna* es también el límite del *samsāra* y no existe la más leve diferencia entre ambos» (MMK, XXV, 19-20). Así es como llegamos a una comprensión de la cuarta acepción de no-dualidad que hemos mencionado al comienzo del capítulo 1.

Otra interpretación equivocada consiste en considerar que el camino espiritual es quietista y exige una renuncia a toda actividad (es decir, una renuncia al trabajo físico, el sexo, el compromiso político, etcétera). Tal vez existan períodos en los que tal retiro resulte útil, pero —como ilustra la figura de Gandhi— la realidad del *wei-wu-wei* implica que el ascetismo, el eremitismo, etcétera no son intrínsecamente superiores.

Finalmente, el énfasis puesto por las tradiciones no-duales en las técnicas meditativas ha generado, en ocasiones, un antiintelectualismo que desprecia los procesos superiores del pensamiento como algo obstructivo, sin advertir que el intelecto no-dual es nuestra facultad más creativa. Ahora podemos comprender que cada uno de estos errores se origina en una reacción desproporcionada contra sus respectivas modalidades dualistas de experiencia. Y nuestra propuesta es que la mejor solución no consiste en negar las modalidades dualistas, sino en transformarlas en sus correlatos no-duales.

Acabamos de ver que, en la Primera Parte, hemos intentado formular una teoría esencial de la no-dualidad extrayendo y sintetizando afirmaciones procedentes de diversas teorías orientales, fundamentalmente —aunque no de modo exclusivo— del budismo mahāyāna, el vedānta advaita y el taoísmo. También hemos hecho numerosas referencias —ciertamente asistemáticas e intuitivas— a las tradiciones occidentales, especialmente Blake, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Esto significa que nos hemos centrado más en subrayar las similitudes y congruencias que las discrepancias. Pero las diferencias existentes entre las distintas tradiciones —en particular, sus afirmaciones ontológicamente contradictorias— no pueden ser simplemente soslayadas, porque suponen el reto más serio a nuestra investigación. ¿Por qué —si detrás de toda filosofía se halla, como hemos sugerido, la misma experiencia no-dual— cada uno de los sistemas la expresa recurriendo a ontologías diferentes? Es por esto por lo que, apenas prestamos atención a la cuestión de lo que es la Realidad, esta doctrina esencial se ve sumida en la controversia. Porque resulta que el vedānta advaita es monista, mientras que el budismo antiguo parece ser pluralista y el mādhyamika niega tanto que las cosas existan como que no existan.

El objetivo de la Segunda Parte de nuestro libro se centrará, pues, en abordar todas estas controversias ontológicas. Avancemos que, en mi opinión, estas

diferencias no refutan la teoría esencial que hemos formulado en la Primera Parte, porque no surgen de experiencias diferentes, sino que cada tradición subraya diferentes aspectos de la misma experiencia no-dual. La experiencia misma no conlleva ninguna afirmación, ya sea ontológica o de cualquier otro tipo, porque trasciende toda filosofía, pero cuando intentamos satisfacer la inexcusable demanda filosófica de una ontología, uno puede hacer inferencias distintas y contradictorias centrándose, en función de sus distintas predisposiciones culturales o personales, en aspectos diferentes de la misma experiencia.

La Segunda Parte insiste reiteradamente en este punto. En el capítulo 5 examinaremos las relaciones existentes entre los que tal vez sean los tres sistemas (o conjuntos de sistemas) indios más importantes, el Sāṅkhya-yoga, el budismo y el vedānta, que, como tendremos oportunidad de ver, constituyen las tres formas fundamentales de abordar la relación existente entre el sujeto y el objeto. Dado que el dualismo radical del Sāṅkhya-yoga resulta insostenible, el capítulo 6 se centrará en la curiosa relación existente entre los otros dos sistemas, cuyas categorías resultan tan diametralmente opuestas que cada una de ellas termina convirtiéndose en el espejo de la otra. En este sentido, reduciremos las diferencias entre ellos a cinco grupos de categorías –todo Yo frente a no-yo, substancia frente a accidente, inmutabilidad frente a impermanencia, no-causalidad frente a omnicondicionalidad y ausencia de camino frente a todo es camino– que resultan ser fenomenológicamente equivalentes. Y ello constituye una prueba de que la experiencia no-dual que «subyace» a estos sistemas aparentemente contradictorios es la misma, y que las diferencias se deben fundamentalmente a la naturaleza del lenguaje, puesto que las categorías lingüísticas son intrínsecamente dualistas y existe una tendencia natural a describir la no-dualidad tratando de eliminar uno u otro de los polos.

Pero la filosofía hindú no se agota en el budismo y el vedānta y, en consecuencia, también debemos considerar otras ontologías. En este sentido, el capítulo 7 insistirá analógicamente en el mismo punto, presentando una «experiencia no-dual» que puede ser susceptible de una amplia variedad de interpretaciones. Y tampoco resulta extraño, en tal caso, que estas interpretaciones se correspondan con las afirmaciones ontológicas realizadas por los grandes sistemas. Finalmente, el capítulo 8 pondrá a prueba esta teoría esencial demostrando el modo en que puede ayudarnos a comprender la *Bhagavad Gītā*. Ahí veremos que el enfoque no-dual puede ayudarnos a explicar las relaciones existentes entre los distintos *margas* (caminos espirituales) y a comprender también la relación existente entre el Absoluto personal (Dios, Krishna) y el Absoluto impersonal (Brahman, etcétera).

SEGUNDA PARTE:
LA SUPERACIÓN DE LAS DIFERENCIAS
ONTOLÓGICAS

5. TRES VISIONES DIFERENTES DE LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO

En el Himalaya del pensamiento hindú destacan tres grandes cumbres filosóficas (el sãnkhya-yoga, el budismo y el vedãnta), y lo que más nos interesa comprender es el motivo por el cual estos tres sistemas (o conjuntos de sistemas) han llegado a tener tal importancia. Éste es el problema que trataremos de resolver en este breve capítulo subrayando la interrelación existente entre estos tres sistemas, tres modalidades fundamentalmente distintas de abordar el problema epistemológico de la relación entre sujeto y objeto, un tema que resulta fundamental para todo sistema metafísico y, más especialmente, para cualquier filosofía que se proponga explicar la experiencia de la iluminación.

De los tres sistemas citados, el sãnkhya-yoga es el que plantea un dualismo más radical, ya que escinde tan completamente al sujeto del objeto que hace imposible toda comunicación o cooperación entre ambos.

El budismo primitivo, por su parte, subsume al sujeto en el objeto y considera que la conciencia sólo existe bajo ciertas condiciones. Desde esta perspectiva, el yo es una mera ilusión creada por la interacción de los cinco agregados de la existencia y queda reducido a nada. En este sentido, lo único que existe es la vacuidad y, en consecuencia, nada que podamos identificar como el yo.

El vedãnta advaita, por su parte, diluye el objeto en el sujeto, afirmando que lo único que existe es *Brahman*, el Uno sin segundo, la conciencia no-dual, una conciencia que contiene la totalidad del universo que no es más que la apariencia de *Brahman*. En consecuencia, puesto que todo es Yo, desde esta perspectiva, todos y cada uno de los seres poseemos (o, mejor dicho, *somos*) el mismo Yo.¹

De los tres enfoques expuestos, sólo el vedãnta advaita trata de describir la experiencia de no-dualidad entre el sujeto y el objeto. Pero, en lo que respecta al budismo, hay que ser muy cauteloso con este tipo de generalizaciones,

porque lo que resulta aplicable al budismo mahāyāna no siempre es asumible –al menos de un modo explícito, como tendremos ocasión de comprobar– por el budismo pāli. Y, en lo que respecta al sāṅkhya-yoga, su abierto dualismo lo convierte, a nuestro entender (como sugerimos en el capítulo 7), en un intento truncado de explicar la experiencia no-dual. Resumiremos a continuación la perspectiva metafísica sustentada por el sāṅkhya-yoga y veremos su inadecuación para explicar la no-dualidad entre sujeto y objeto.

El sāṅkhya-yoga

El sistema dualista del sāṅkhya aborda la relación entre sujeto y objeto postulando la existencia de dos sustancias radicalmente independientes denominadas *puruṣa* (la conciencia pura e inmutable) y *prakṛiti* (el mundo natural que incluye a todo lo demás). Hay que destacar, en primer lugar, que no se trata, en este caso, de un dualismo de tipo cartesiano, puesto que *prakṛiti* también incluye a la mente como si se tratara de un fenómeno material y, en consecuencia, aquello que experimentamos como nuestra mente (*buddhi*) y todos los fenómenos mentales también forman parte constitutiva de *prakṛiti*. Toda nuestra experiencia es *prakṛiti* y, de este modo, *puruṣa* se ve reducido al papel de «testigo» puro y pasivo, aunque su presencia resulta necesaria no sólo para explicar la conciencia sino también en tanto que catalizador de las transformaciones de *prakṛiti*. Pero, dada la ignorancia de nuestra condición, somos incapaces de distinguir correctamente entre ambas sustancias y, debido a ello, la conciencia pura acaba identificándose erróneamente con sus reflejos, como consecuencia de lo cual nos aferramos a «nuestro» paisaje mental, a «nuestro» cuerpo y a «nuestras» posesiones. El *puruṣa* se ve así tan limitado que acaba siendo incapaz de distinguir entre él mismo y las manifestaciones de *prakṛiti*. Y, al igual que el advaita, el sāṅkhya también sostiene que el *buddhi* –es decir, el aspecto más sutil de la *prakṛiti*– es el que realiza la distinción entre ambas sustancias, una distinción que, en última instancia, le lleva a renunciar a sí mismo y a establecer la verdadera identidad aislada e independiente de *puruṣa*, que se limita a observar con desapego las evoluciones del mundo natural.

Pero esta perspectiva se ve aquejada de una polaridad tan acusada entre *puruṣa* y *prakṛiti* que ambos principios terminan siendo incapaces de comunicarse. La indiferencia de *puruṣa* y la mecanicidad de *prakṛiti* les impide funcionar armónicamente. El símil más utilizado para tratar de ilustrar esta interacción es el de un ciego, con buenas dotes de andarín, que lleva a sus espaldas a un cojo dotado de excelente visión. Pero hay que decir que ésta no es una

analogía adecuada, puesto que, para poder cooperar, ambos hombres deberían estar dotados de cierta inteligencia... algo de lo que *prakṛiti* carece. La metáfora resultaría más adecuada si el ciego careciera de mente y si, a pesar de no querer ir a ningún sitio, el cojo no dijera ni hiciera nada por impedirlo. Y, aunque resulte evidente que, en tal caso, serían incapaces de cooperar, el *sāṅkhya*-yoga sigue sosteniendo que la evolución del universo se debe a la interacción que surge cuando *puruṣa* penetra a *prakṛiti*.

A diferencia del *sāṅkhya*, que es un sistema metafísico, el yoga se ocupa fundamentalmente del sendero yóguico que se debe seguir para alcanzar el estado de *kaivalya*, el «aislamiento liberado» de *puruṣa*. Resulta significativo, en este sentido, que, en ninguna de las ocho ramas de la práctica del yoga, pueda identificarse elemento alguno que se oponga explícitamente a la visión del vedānta, hasta el punto de que el camino del yoga parece adaptarse más a la metafísica del advaita que a la del *sāṅkhya*. Así, en el *samādhi*—la última de las ocho ramas del yoga— la mente trasciende la conciencia egoica y se funde con el objeto de meditación pero, en el contexto del yoga, esta experiencia no-dual se describe «como si» fuera una unión puesto que, en última instancia, la meta última consiste en la separación absoluta entre la conciencia pura y los objetos con los que ésta suele identificarse. A pesar de ello, no cabe duda de que esta experiencia no-dual concuerda plenamente con el objetivo del advaita de llegar a «realizar que la totalidad del universo es el Yo».

Lo que resulta más interesante, no obstante, es que el *puruṣa*—al igual que ocurre con el *jīva* del jainismo y el *ātman* del vedānta y el *nyāya*-*vaiśeṣika*— es eterno y omnipresente, es decir, no se halla confinado en ningún lugar concreto sino que es ubicuo y lo impregna todo. De este modo, el *puruṣa* es muy ajeno de la idea que solemos forjarnos de la conciencia en tanto que «dominio interno» opuesto a otro dominio externo y, en este sentido, parece claro que el *sāṅkhya* no se refiere a nuestra visión habitual de la dualidad. También resulta significativo que se diga que el *puruṣa* esté desprovisto de toda función y que se limita a *ser* una conciencia inmutable semejante al *Brahman nirguṇa* del vedānta, que también carece de todo atributo aunque, al estar vacío, también podríamos asimilarlo al *sūnya* budista. No obstante, el hecho de que el *puruṣa* lo impregne todo suscita un serio problema al *sāṅkhya* puesto que, en tal caso, nos vemos obligados a admitir la existencia de un número infinito de *puruṣas* completamente ajenos. Y ¿cómo podrían, en tal caso, ocupar todos los *puruṣas* el mismo espacio sin llegar a interactuar entre sí de uno u otro modo? Además ¿cómo podemos decir, si carecen de atributos, que son diferentes entre sí? Otro problema añadido es que cada *puruṣa* indiferenciado mantiene una relación con un *buddhi* particular y que la ubicuidad de cada *puruṣa* coexiste con la totalidad de *prakṛiti*, aunque sin verse afectado por ella.

Por todos estos motivos este dualismo extremo resulta completamente inadecuado para explicar la relación existente entre sujeto y objeto. Y esta inadecuación no es accidental, puesto que forma parte del planteamiento inicial del *sāṅkhya-yoga* puesto que, como ya hemos dicho, su dualismo es tan radical que impide toda posible comunicación entre el sujeto y el objeto. Existen, no obstante, dos posibles vías para tratar de solucionar este problema. La primera de ellas consiste en afirmar que todos los *puruṣas* son reflejos diferentes de la misma conciencia de la que *prakṛiti* no sería sino una categoría o manifestación especial. La segunda es que, dada la falta de funcionalidad del *puruṣa*, éste debería ser eliminado e incluir la conciencia en la categoría de *prakṛiti*. Cualquiera de ambas soluciones, sin embargo, convertiría al *sāṅkhya* en un sistema completamente diferente porque, en tal caso, debería renunciar al dualismo fundamental que le sirve de punto de partida. La primera alternativa aproximaría a este sistema al monismo vedānta, mientras que la segunda lo acercaría al pluralismo implícito en la teoría del *anātman* del budismo pāli. Pero si, como opinan ciertos estudiosos, el *sāṅkhya* es el más antiguo de los sistemas metafísicos de la India, las dos alternativas propuestas podrían corresponderse con los distintos desarrollos históricos que ha seguido la filosofía hindú que, en el momento en que se hizo patente la falta de adecuación del dualismo para explicar la experiencia iluminada, dio a luz a las alternativas radicalmente opuestas del vedānta y el budismo. El conflicto entre ambos sistemas constituye el tema principal de la Segunda Parte de este libro pero, en el capítulo 7, volveremos al *sāṅkhya-yoga* para tratar de comprender si todos estos sistemas filosóficos están refiriéndose, en realidad, a la misma experiencia no-dual.

El budismo

Desde el momento en que el Buda se negó a definir la naturaleza del *nirvāṇa*, éste ha sido el principal problema de la filosofía budista. Pero esa negativa sólo pretendía transmitirnos que la experiencia directa constituye el único camino que puede conducirnos al *nirvāṇa*. Para el budismo, el *nirvāṇa* no implica —como ocurre en el caso del *sāṅkhya*— el aislamiento de la conciencia pura, porque este concepto es ajeno al budismo y, según él, el yo no existe ni ha existido jamás y sólo puede hablarse de la interacción continua de los cinco *skandhas* o «agregados» de la existencia. No obstante, debemos subrayar que no se trata tanto de que los *skandhas* constituyan al yo, como de que la sensación del yo sea una ilusión creada por la interacción de aquéllos. En consecuencia, lo que el Buda subrayaba es la inexistencia del yo.

Es muy posible que la mejor definición del *nirvāṇa* sea la de que se trata de un estado en el que se llega a realizar la inexistencia del yo, aunque esta definición, por sí misma, no sirva de gran cosa porque no queda suficientemente claro cuál es la instancia que actualiza tal estado. Y éste es un problema que el Buda no contribuyó en nada a resolver cuando afirmó que el *nirvāṇa* no supone la aniquilación ni la vida eterna, una apostilla necesaria puesto que jamás ha existido un yo que pueda ser destruido o pueda vivir eternamente, pero que resulta confusa en la medida en que nuestro pensamiento tiende naturalmente a dicotomizar la realidad en uno u otro de ambos extremos.

Existen algunos pasajes del canon pāli que contradicen la interpretación habitual del theravāda. Así, en el *Brahmanimāṅtanika Sūtra* (*Majjhima-Nikāya*) el Buda afirma: «no creáis que el *nirvāṇa* es un estado de mera nada o vacuidad, puesto que se trata de una conciencia ilimitada ajena a toda marca distintiva, no afectada por los elementos materiales, no sometida a ningún poder y cuyo resplandor lo impregna todo (*Viññānam anidassanam anatam sabbatopabham*)». Este pasaje reaparece en el *Kevaddha Sūtra* (*Dīgha Nikāya*) con la siguiente adición: «el *nirvāṇa* supone la cesación de la conciencia condicionada».² Y esta diferenciación entre la conciencia condicionada y la conciencia ilimitada que resplandece en todas direcciones parece contradecir la visión habitual del budismo primitivo, según la cual la conciencia es el mero resultado de ciertas condiciones, a falta de las cuales no puede existir. No hace falta señalar que esta visión encaja perfectamente con el concepto vedántico de *Brahman* «autorresplandeciente». Y si bien, en otros textos —como el *Brahmanimāṅtanika Sūtra*, por ejemplo—, el Buda se opone a la idea de un *Brahma* omnipotente, resulta sumamente significativo que en todo el canon pāli «no podamos hallar ni una sola referencia explícita a la teoría vedántica del *ātman* o el *Brahman* en tanto que realidad última».³

También resulta sumamente significativo que gran parte de la controversia existente entre el budismo primitivo y el vedānta se reproduzca también en el seno del budismo y que en el abhidharma —la rama del budismo primitivo que se ocupa de la filosofía—, la realidad puede descomponerse en un conjunto de *dharma*s discretos cuya interacción da lugar a la ilusión del yo. En el contexto del budismo pāli, pues, el *nirvāṇa* parece explicarse en tanto que cesación de la interacción entre los diferentes *dharma*s y su consiguiente aislamiento quiescente.⁴ Y, puesto que la conciencia condicionada sólo existe como resultado de la interacción de los diferentes *dharma*s, esta definición también parece implicar la extinción de toda conciencia. Pero, en la medida en que se afirma que estos *dharma*s existen objetivamente, esta visión resulta ontológicamente equívoca puesto que, si bien, en última instancia, el yo se desvanece, la realidad objetiva del mundo sigue permaneciendo intacta. Pero la eliminación de la conciencia nos obliga

a redefinir también el significado del término existencia, porque aquello que existe debe incorporar, de algún modo, a la conciencia (o a lo que habitualmente entendemos por conciencia). Nuestra habitual comprensión dualista de la oposición entre sujeto y objeto puede compararse al equilibrio entre los dos platillos de una balanza, en donde no es posible variar el peso de uno sin afectar al otro. Una de las premisas básicas de este libro es que no podemos influir sobre uno de los polos de la dualidad sin que el otro se vea, de un modo u otro, afectado en igual medida. No es posible deconstruir el dualismo existente entre la conciencia y la materia reduciendo simplemente un polo al otro. Si, por ejemplo, negamos que la mente constituya una categoría ontológica, nos veremos obligados a redefinir, por una parte, a la materia en tanto que algo distinto a un mero objeto inerte y, por la otra, a precisar qué es lo que entendemos por mente.

El mahāyāna también acepta la teoría de los *dharmas* –un punto importante que, no obstante, suele soslayarse con mucha frecuencia– pero no su realidad objetiva y, de este modo, amplía la negación del yo (*puḍgalanairātmya*) a la negación de la realidad de todos los *dharmas* (*dharmānairātmya*) puesto que todos ellos son relativos y carecen de existencia independiente (*śūnya*). Existe una verdad absoluta (*paramārtha*) que, según el mādhyamika, es inefable pero que, según el yogācāra, es muy similar a la conciencia no-dual sin atributos propuesta por el vedānta advaita. La relación existente entre el mādhyamika y el yogācāra –los dos principales sistemas filosóficos del mahāyāna– es de considerable importancia para el presente trabajo porque, entre ambos sistemas existen discrepancias importantes y todavía no resueltas que constituyen un importante reto para poner a prueba nuestra teoría esencial acerca de la no-dualidad. De entrada, debemos subrayar que la tendencia más acusada entre los estudiosos es la de que ambos sistemas tienen más puntos en común que discrepancias. Pero lo más adecuado será citar a tres de los más prestigiosos eruditos occidentales del budismo. Escuchemos, en primer lugar, a Giuseppe Tucci, posiblemente el estudioso occidental más conocido del budismo tibetano:

Por lo general, se afirma que el mahāyāna se subdivide en dos grandes escuelas, a saber, el mādhyamika y el yogācāra, pero no podemos tomar esta afirmación de manera literal porque no es del todo exacto sostener que ambas tendencias fueron siempre opuestas. Además [...] los puntos de antagonismo entre el mādhyamika y los primeros expositores del sistema idealista –como Maitreya, Asaṅga y el mismo Vasubandhu– no son tan evidentes como pudiera parecer a simple vista [...], porque el hecho es que tanto Nāgārjuna como Maitreya –así como sus discípulos directos– sostenían las mismas tesis fundamentales y su trabajo se hallaba guiado por idénticos ideales, aunque sostenían puntos de vista muy diferentes con respecto a ciertos detalles.⁵

Por su parte, Edward Conze, el principal traductor y expositor occidental de la *Prajñāpāramitā*, desarrolla esta misma opinión explicando del siguiente modo la diferencia existente entre ambas perspectivas:

El mādhyamika y el yogācāra son complementarios y rara vez entran en conflicto entre sí, como evidencia la pujante escuela delmādhyamika-yogācāra, cuya existencia demuestra palpablemente la coexistencia armoniosa de ambos sistemas. En lo único en que difieren es en su respectivo abordaje del camino que conduce a la salvación. Así, mientras los mādhyamikas consideran que la «sabiduría» lo es todo y, en consecuencia, tienen muy poco que decir acerca del estado de *dhyāna*, los yogācārins concenden más peso específico a la experiencia del «trance». El primer sistema trasciende el mundo sirviéndose de un implacable análisis que toma de la tradición abhidhārmica, mientras que el otro lleva a cabo una deconstrucción de la realidad igualmente implacable a través del método tradicional del trance.⁶

Y Edward J. Thomas coincide con Conze en que:

A diferencia de la escuela de Nāgārjuna, que asume una perspectiva lógica para acabar demostrando la imposibilidad última de efectuar ninguna afirmación que no sea contradictoria, el *Laṅkāvatāra* [en opinión de Thomas, «el principal texto canónico de la doctrina del idealismo subjetivo»] aborda la cuestión desde una perspectiva psicológica para acabar descubriendo una base positiva en esta experiencia.⁷

Por último –aunque no, por ello, menos importante– tenemos también el propio testimonio histórico del budismo, en particular el debate –ya apuntado por Conze– entre el yogācāra y el mādhyamika, que dio lugar al sistema sintético del mādhyamika-yogācāra, cuyos máximos exponentes fueron Śāntarakṣita y Kamalaśīla. Si tenemos presente que ambos sistemas no son meras filosofías sino que poseen una función soteriológica –es decir, son caminos de liberación–, resulta más evidente que las diferencias existentes entre ambos sistemas constituyen únicamente diferentes perspectivas acerca de la misma experiencia. Desde el punto de vista del mādhyamika, la realidad es *śūnya* –en el sentido de que «está vacía de todo predicado»– y, en consecuencia, no puede decirse nada *acerca de* ella porque (como indicábamos en el capítulo 2), en tal caso superpondríamos el concepto al percepto. Pero esto tampoco equivale a una afirmación explícita de la no-dualidad porque, al limitarse a formular una crítica *negativa* de toda dualidad, el mādhyamika no propone ninguna visión positiva de la realidad. Y es que el principal objetivo de esta

estrategia negativa apunta a despejar el camino para que pueda tener lugar la experiencia no-dual, una experiencia que es esencialmente distinta a cualquier afirmación –ontológica, epistemológica, etcétera– que pueda hacerse sobre ella porque, según el *mādhyaṃika*, toda afirmación no es sino una tentativa *savikalpa* de determinar el percepto puro *nirvikalpa*.

El conflicto con el *yogācāra* sólo aparece cuando los seguidores de este último sistema asignan el término «mente» (o «conciencia», *vijñāna*) al percepto puro. Pero ello no significa que el *yogācāra* sea una especie de «idealismo subjetivo», como han supuesto Thomas y otros (incluyendo a Śaṅkara) porque, para el *yogācāra*, el mundo no es la proyección de un ego subjetivo, y la aparente distinción entre sujeto y objeto surge (o parece surgir) *en* el seno de la mente trascendente (*vijñāptimātratā*), una visión que coincide plenamente con nuestra teoría esencial de la no-dualidad. En el seno del budismo es imposible encontrar el menor rastro de idealismo subjetivo, porque todas las escuelas budistas sustentan la doctrina de *anātman* o la negación del yo. No obstante, parece lógico que el *mādhyaṃika* critique el uso que hace el *yogācāra* de una etiqueta (en este caso, la «mente») para tratar de definir la realidad, por lo que critica dialécticamente el término mostrando su relatividad y, en consecuencia, su naturaleza ilusoria. Pero ello no supone una refutación de la postura no-dualista del *yogācāra* porque, cuando se disipan las ilusiones y experimentamos la realidad tal cual es, ya no es posible distinguir entre el mundo y la conciencia que es consciente de él, momento en el cual todo lo que experimento *es* mi yo y, por esta razón, también puede ser llamado «mi mente».

Pero –como señalan Conze y Thomas– no hay que olvidar que un abordaje es lógico y el otro psicológico. Porque, si bien el objetivo del *mādhyaṃika* consiste en llegar a trascender al intelecto, el camino que propone para ello es intelectual y trata de reducir al absurdo todas las posibilidades de la mente para propiciar, de ese modo, el salto hacia *prajñā*. El *yogācāra*, como su propio nombre indica, constituye, por el contrario, un enfoque más meditativo que no apunta tanto a tratar de demostrar la existencia de una mente trascendental sino que pretende conducir al practicante a la experiencia directa de ésta, una experiencia que tiene lugar durante el *samādhi*. Por esto los adeptos del *yogācāra* no tienen el menor empacho en utilizar el término «mente», puesto que la práctica meditativa hace difícil confundir el concepto con la realidad, una postura que el *mādhyaṃika*, por su parte, no puede tolerar porque aspira a agotar todos los conceptos a través de la lógica. Así pues, la diferencia entre ambas perspectivas se deriva de sus diferentes sistemas soteriológicos y no se aplica a la experiencia no-dual a la que ambos apuntan.

En el capítulo 6 señalaremos los puntos de coincidencia entre ambos sistemas, subrayando que la identidad que establece el *mādhyaṃika* entre la im-

permanencia y la inmutabilidad, por un lado, y entre la omnicondicionalidad y la no-causalidad, por el otro, equivale a la relación yogācāra entre la verdad relativa (*paratantra*) y la verdad absoluta (*pariniṣpanna*), pero no entraremos en el análisis pormenorizado del debate histórico que han sostenido ambos sistemas, porque queda fuera del alcance del presente trabajo.⁸

El vedānta advaita

El vedānta advaita de Śaṅkara suele considerarse como el mejor y más sistemático desarrollo de la corriente principal del pensamiento upaniśhádico, una tendencia que afirma la identidad última entre *ātman* y *Brahman*. *Brahman* es la conciencia infinita y autorresplandeciente que trasciende toda dualidad entre sujeto y objeto y que, en tanto que «testigo» (*sākṣin*), no puede verse reducida a la categoría de objeto. Y, puesto que *Brahman* carece de atributos y lo impregna todo, quizás su mejor definición sea la de que es «el Uno sin segundo» porque, fuera de él, no existe nada. Es por ello que *ātman*, el Yo verdadero que constituye la esencia profunda de cada uno de nosotros, es idéntico a *Brahman*. *Tat tvam asi*, que significa «Eso eres tú» o, dicho de otro modo, todo es «Yo»:

... no existe nada sino el Yo.

El camino de la liberación pasa por la comprensión de que la totalidad del universo es Yo.

Para el vidente, todas las cosas son Yo.

Quien conoce directamente al Yo, ve a todo en el Yo y al Yo en todo.⁹

No debemos, pues, concebir al *ātman* como un yo distinto que se funde con *Brahman*, porque realizar al primero significa también realizar al segundo, ya que ambos son realmente la misma cosa. Bien podríamos decir –respondiendo así a las objeciones budistas– que, para poder organizar nuestras experiencias, necesitamos de la conciencia del yo pero que, una vez se realiza a *Brahman* –o, dicho más exactamente, cuando *Brahman* realiza su verdadera naturaleza– uno descubre que el yo es *Brahman*. El mundo de las diferencias y el cambio es *māyā*, la ilusión, y la única realidad es el Yo que todo lo engloba (un yo que, de algún modo, incluye a *māyā*). Sin embargo, esta afirmación resulta difícilmente sostenible, puesto que el concepto del yo presupone la existencia de

algún otro, es decir, de un no-yo que le sirva de referencia (un punto sobre el que volveremos más adelante). Y, en tal caso, quizás debiéramos rechazar el término *ātman* por redundante puesto que sugiere la existencia de una entidad diferente a *Brahman*. Sin embargo, ambos términos se refieren a diferentes aspectos del Absoluto: *Brahman* es la realidad última que constituye el fundamento de todo el universo, mientras que *ātman* es nuestra auténtica naturaleza.

Según Śāṅkara, *mokṣa* –la liberación– constituye la realización de que nunca hemos abandonado nuestra identidad con *Brahman*. Entonces es cuando la conciencia egoica –un mero reflejo de la conciencia pura no-dual– se disuelve y comprende que no es más que una ilusión. Pero debemos insistir en que no se trata de que el yo alcance *Brahman* o se una con él, sino que simplemente comprende que nunca ha sido diferente de él. Para explicar este punto, Śāṅkara recurre a la analogía del espacio encerrado en el interior de una jarra, un espacio que siempre ha sido uno con la totalidad del espacio. Así, el hecho de que no existe nada que obtener resulta todavía más significativo si recordamos que el sāṅkhya-yoga y el budismo afirman lo mismo. Poco importan las características que atribuyamos a nuestra auténtica naturaleza, porque ésta siempre ha sido pura e incontaminada. El *puruṣa* del sāṅkhya es un vidente ecuánime que siempre permanece en la actitud de mero observador, indiferente a las experiencias de placer y de dolor. En el caso del budismo, por su parte, el yo siempre ha sido una ilusión que jamás ha tenido una existencia verdadera.¹⁰

Del mismo modo que el canon pāli contiene pasajes que nos recuerdan al vedānta, también existen pasajes de las *Upaniṣads* que, a primera vista, parecerían budistas. Tal vez el más célebre de todos ellos sea la instrucción, contenida en la *Bṛihadāraṇyaka*, que Yājñavalkya dirige a su esposa Maitreyā y que dice así: «Habiendo surgido de los elementos (*bhūta*), se desvanece nuevamente en ellos. La conciencia se agota con la muerte (*ne pretya samjñā 'sti*)», una declaración que sorprende tanto a Maitreyā que Yājñavalkya se ve obligado a recurrir al célebre pasaje sobre la no-dualidad citado en el capítulo 1:

Quando hay dualidad, uno ve... algo. Pero cuando el conocedor se ha convertido en el Yo ¿qué podría uno ver y a través de qué? [...]. ¿A través de qué podría uno conocer al conocimiento, a través de qué –¡Oh Maitreyā!– puede conocerse al Conocedor? Este Yo [...] es imperceptible, porque nunca es percibido.¹¹

En su comentario, Śāṅkara interpreta el significado del pasaje anterior afirmando que cuando se realiza a *Brahman* desaparece todo rastro de conciencia particular o dualista. Sin embargo, la noción de conciencia suscita el mismo

tipo de problemas que el concepto de yo porque, así como éste presupone la existencia de un no-yo, la conciencia también implica la existencia de un objeto. El problema, de hecho, es que resulta prácticamente imposible concebir la existencia de una conciencia ajena a todo objeto. En la mayor parte de los idiomas occidentales, por ejemplo, todos los verbos que se refieren al acto de ser consciente tienen un matiz intencional y requieren de la presencia de un sujeto y de un objeto: «yo soy consciente *de...*», «yo conozco *a...*», «él sabe *que...*». El advaita, por su parte, no niega la intencionalidad de nuestra «conciencia egoica» habitual: «no hay manifestación del “yo” sin modificación mental dirigida hacia el exterior» (Sureśvara),¹² sino que se limita a afirmar que únicamente la conciencia pura y autorresplandeciente es *Brahman*. Pero ¿cabe hablar de conciencia cuando lo único que existe es una conciencia nodual y no hay «yo» alguno que la experimente ni «objeto» del que se pueda ser consciente? Y el hecho de que podamos responder a esta pregunta desde dos perspectivas diferentes (afirmativa o negativa) nos sugiere –una vez más– que la diferencia entre ambas tal vez sea de naturaleza estrictamente lingüística (en el próximo capítulo volveremos sobre este punto).

Las similitudes existentes entre el budismo mahāyāna y el vedānta advaita son tan patentes que hay estudiosos que no los consideran como dos sistemas diferentes:

El budismo y el vedānta no son tanto sistemas opuestos como estadios diferentes del desarrollo de la misma idea originada en las *Upaniṣads*, recibe un apoyo indirecto con la experiencia del Buda, se ve perfeccionada por el budismo mahāyāna, es revitalizada por Gauḍapāda y alcanza su cúspide con Śāṅkara y los filósofos postsankarianos.

Así pues, dadas las notables semejanzas existentes entre el budismo y el vedānta, sería necesario un complicado ejercicio de la imaginación para poder negarlas o interpretarlas de otro modo. Hay que señalar, además, que sus divergencias no sólo son escasas e insignificantes sino que, en la mayor parte de las ocasiones, son fruto de una mala interpretación del budismo.

CHANDRADHAR SHARMA¹³

Surendranath Dasgupta, por su parte, está de acuerdo con la posición recién enunciada en la conclusión de su estudio sobre la filosofía de Śāṅkara:

El *Brahman* sankariano se halla muy próximo al *śūnya* budista porque, de hecho, resulta sumamente difícil diferenciar entre las categorías del ser puro y del no-ser puro. Por otra parte, la deuda de Śāṅkara con la conciencia autorresplandeciente del budismo vijñānavāda difícilmente puede ser soslayada

La superación de las diferencias ontológicas

[...]. En este sentido, me inclino a pensar que la filosofía de Śāṅkara es, en gran medida, una combinación entre las posiciones sostenidas por el vijñānavāda, el śūnyavāda budista y la noción típicamente upanishádica de la permanencia del yo.¹⁴

Por su parte, Lalmani Joshi también argumenta en el mismo sentido:

El *Āgamaśāstra* [de Gauḍapāda] representa un decidido esfuerzo por reconciliar y sintetizar el budismo mahāyāna con el vedānta advaita, un esfuerzo que le lleva a introducir en el vedānta ciertos principios básicos de la filosofía mahāyāna, propiciando de este modo la aparición del vedānta no-dualista de Śāṅkara.

... Sólo es posible explicar adecuadamente la evolución del vedānta hacia su maduración en el advaita una vez que reconocemos la deuda de Gauḍapāda y Śāṅkara con los sistemas filosóficos del mādhyamika y el vijñānavāda.¹⁵

La imparcialidad de todas estas conclusiones se halla más o menos teñida por las preferencias ideológicas de sus proponentes. Así, por ejemplo, Sharma es advaitin, Dasgupta es un hinduista crítico de Śāṅkara y Joshi, por su parte, es un partidario declarado del budismo.

Resulta innegable que Śāṅkara estaba poderosamente influido por la dialéctica del mādhyamika, de la cual se sirvió para fundamentar su crítica a otros sistemas. En cualquier caso, las similitudes son tan profundas que la apasionada condena realizada por Śāṅkara del budismo se asemeja más bien a una riña entre hermanos.

Las doctrinas budistas de la no-originación (*ajātivāda*), del mundo fenoménico en tanto que ilusión o mera apariencia (*māyāvada*), de la división entre la verdad última (*paramārtha*) y la verdad relativa (*vyavahāra*) y de la Realidad (*tattva*) en tanto que estado carente de atributos (*nirguna*) que se encuentra más allá de las cuatro modalidades de la existencia, han sido asumidas de tal modo por el vedānta que hemos llegado a olvidar su verdadero origen.¹⁶

La principal crítica formulada por Śāṅkara contra el mādhyamika –al que llega a calificar de nihilista– no alcanza a captar la esencia de la negación de Nāgārjuna, según la cual el salto no-conceptual hacia *prajñā* sólo puede tener lugar a través de la negación de *prapañca*. Como ha señalado T. R.V. Murti, Nāgārjuna no refuta la existencia de la realidad sino que tan sólo niega la validez de cualquier teoría acerca de la realidad. La única diferencia es que el

mādhayamika cuestiona incluso la realidad de la conciencia aunque, como ya hemos señalado, esta negación parece referirse tan sólo a la conciencia egoica, es decir, a la conciencia dualista separada de su objeto, y no a lo que podríamos denominar como conciencia no-dual. Según Sharma, no existe ninguna diferencia significativa entre el vedānta y el yogācāra, un sistema que, según admite el mismo Śāṅkara, influyó profundamente en Gauḍapāda, el maestro de su propio maestro.¹⁷

Concluiremos este capítulo recordando que el sāṅkhya-yoga, el budismo y el vedānta advaita son los sistemas más importantes del paisaje filosófico de la India, porque constituyen las tres posibles alternativas al problema de la relación entre sujeto y objeto. El primer sistema, el sāṅkhya-yoga, trata de abordar este problema desde una perspectiva radicalmente dualista. El budismo, por su parte, niega la existencia del ego reduciéndolo completamente al objeto, es decir, disolviéndolo en los *dharmas* o elementos constitutivos. El advaita, por último, niega la existencia del objeto puesto que, para este sistema, «lo único que existe es el Yo». Después de refutar el dualismo extremo del sāṅkhya, nos hemos centrado en el budismo y el vedānta, cuyas soluciones para resolver el problema del dualismo existente entre sujeto y objeto parece diametralmente opuestas. Luego hemos hablado de sus coincidencias y hemos constatado que, a pesar de la presencia de algunos elementos vedánticos en el budismo y, en contra de la opinión de muchos estudiosos hindúes (que consideran que el budismo es un vástago del hinduismo), es el budismo, por el contrario, el que más influencia ha tenido sobre el vedānta y, a este respecto, hemos citado la opinión de varios eruditos prominentes que defienden la afinidad –y de hecho, en ocasiones, hasta la identidad– entre ambos sistemas.

Pero todo ello no basta, sin embargo, para superar las diferencias ontológicas existentes entre el mahāyāna y el advaita y, por esta razón, soslayarlas supondría renunciar al que, muy posiblemente, sea el campo más fructífero de nuestra investigación acerca de la no-dualidad entre sujeto y objeto, una investigación que proseguiremos en el siguiente capítulo.

6. LA DECONSTRUCCIÓN DEL DUALISMO

En el capítulo anterior hemos refutado el dualismo del s̄āṅkhya-yoga y nos hemos centrado en la gran afinidad existente entre el budismo y el vedānta, pero lo cierto es que todavía no hemos clarificado sus principales diferencias. Tal vez convendría comenzar ahora preguntándonos por qué estas dos grandes tradiciones no sólo son contradictorias, sino que parecen apoyarse en categorías ontológicas diametralmente opuestas, configurando una situación que T. R.V. Murti resume del siguiente modo:

Existen dos corrientes fundamentales de la filosofía india –una de las cuales se asienta en la doctrina *ātma* de las *Upaniṣads* y la otra en la doctrina *anātma* del Buda– que conciben la realidad de modos radicalmente opuestos. Tanto las *Upaniṣads* como los demás sistemas que siguen la tradición brahmánica sostienen una visión –a la que podríamos referirnos como visión substancial de la realidad– según la cual la realidad posee un núcleo interno o alma (*ātman*) que permanece inmutable en el seno de un entorno externo impermanente y mutable con el que no parece guardar gran relación.

El otro punto de vista –al que podríamos calificar como visión modal de la realidad– está representado por la negación budista de cualquier tipo de substancia (*ātman*) y de todo lo que ello implica. Desde esta perspectiva, no existe el menor núcleo interno o inmutable en las cosas, todo se halla en continuo movimiento y la existencia es ilusoria (tanto en lo universal como en lo particular), una mera elaboración del pensamiento realizada bajo el influjo de una creencia errónea.¹

En este capítulo analizaremos las diferencias existentes entre la visión «substancial» brahmánica y la visión «modal» budista en torno a cinco grandes categorías: yo, substancia, tiempo, causalidad y «camino». Y, para ello, nos detendremos a examinar las diferencias –tan radicalmente opuestas, en nuestra opinión, como las que hay entre un objeto y su imagen en el espejo– existentes entre la visión Yo frente a no-yo, substancia frente a modalidad, in-

mutabilidad frente a impermanencia, lo incondicionado frente a el condicionamiento y «no hay camino» frente a «todo es camino». Se trata, insistamos, de dos posturas diametralmente opuestas, cada una de las cuales trata de resolver el dilema negando un polo y centrándose en el otro, con lo cual no es de extrañar que lleguen a visiones absolutamente irreconciliables.

En las cinco secciones que siguen trataremos de abordar dialécticamente los distintos pares de opuestos, pero lo haremos con un método diferente al utilizado por el *mādhya*mika. Nāgārjuna aborda dialécticamente este problema para demostrar que cada uno de los polos depende de su contrario –y es, por tanto, relativo– y que, en consecuencia, cualquier actitud filosófica que se centre exclusivamente en uno de ellos resulta absurda. Nuestro enfoque, por el contrario, tratará de demostrar que, en su intento de eliminar la dualidad, ambos extremos acaban ofreciéndonos una descripción equivalente, del mismo modo que uno puede partir de Oriente o de Occidente para acabar llegando al mismo punto. El problema, como señala Nāgārjuna, es que las categorías lingüísticas son intrínsecamente dualistas y, por lo tanto, inadecuadas para describir la no-dualidad. A fin de cuentas, no es extraño que exista la tendencia natural a eliminar uno u otro de ambos polos y que la imagen obtenida desde ambas perspectivas resulte equivalente. En la última sección de este capítulo aplicaremos el mismo método para revisar el deconstructivismo contemporáneo de Jacques Derrida.

Yo

En la medida en que seáis esto o eso, o que tengáis esto o eso, no seréis todas las cosas ni tendréis todas las cosas. Purificaos hasta el punto de no ser ni tener esto ni aquello, porque entonces seréis omnipresentes y, al no ser ni esto ni aquello, os convertiréis en la totalidad de las cosas.

ECKHART

*Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada.*

JUAN DE LA CRUZ

El budismo (centrado en el no-yo) explica la experiencia de la liberación eliminando al yo, mientras que el vedānta (centrado en el Yo), por su parte, lo hace suprimiendo al no-yo. ¿En qué consiste, pues, la iluminación, en contraerse hasta llegar a ser nada o en expandirse hasta llegar a abarcarlo todo? En este sentido, los cuadernos de Ludwig Wittgenstein –escritos entre 1914 y 1917– nos brindan pistas sumamente importantes:

El yo hace su aparición en la filosofía cuando *mi* mundo es el ser del mundo. (12.8.16)

Si reflexionamos debidamente nos daremos cuenta de que el solipsismo coincide con el realismo puro. El yo del solipsismo se contrae hasta un punto sin extensión en el que lo único que permanece es la realidad ligada a él. (2.9.16)

Finalmente me doy cuenta de que yo también pertenezco al mundo ya que si bien, en un lado, no queda *nada*, en el otro, lo único que perdura es *el mundo*. Es así como, estrictamente hablando, el idealismo acaba conduciendo al realismo. (15.10.16)²

Es cierto que los términos y problemas que aborda Wittgenstein en estos párrafos difieren de los nuestros, pero no lo es menos que las conclusiones a las que llega son relevantes en lo que respecta a la naturaleza de la experiencia no-dual. Así, aunque el budismo subraye la *nada* –el punto sin extensión que se contrae hasta la no-existencia– y Sañkara destaque el núcleo permanente del *mundo*, en última instancia, ambos parecen estar describiendo el mismo fenómeno.

Es bien conocido que todas las versiones del camino espiritual –entre las que se incluyen el sãnkhya-yoga, el budismo y el vedãnta advaita– subrayan el desapego, el hecho de que uno no debe identificarse con ningún fenómeno físico ni mental o, dicho en otras palabras, que uno debe adiestrarse en la desidentificación para terminar «liberándose» literalmente de todo. Pero ¿qué es lo que ocurre en tal caso? La sensación de que el yo «se contrae hasta un punto sin extensión» hasta que ese punto desaparece súbitamente y «lo único que permanece es la realidad ligada a él». Desde una perspectiva, la realidad última es nada, ni siquiera un punto sin extensión, el *anãtman* budista, la ausencia de toda entidad ontológica, mientras que, desde la otra, lo es todo, un universo que se ve así transformado hasta llegar a abarcar la misma conciencia, es decir, el *Brahman* no-dual del vedãnta.

Tal vez todo esto resulte más claro si reflexionamos en las implicaciones del proceso de meditación en un *kōan* característico de la escuela *rinzai* que, junto al *shikan-taza* (simplemente sentarse) de la escuela *sōtō*, constituyen los métodos más representativos del zen contemporáneo. En la quinta sección de este capítulo nos centraremos más detenidamente en el enfoque asumido por la escuela *sōtō* pero, por el momento, nos ocuparemos de la técnica utilizada por la escuela *rinzai* para trabajar con un *kōan* utilizando el ejemplo del «*Mu* de Jōshū», el primero de los casos presentados en el *Mumonkan* y uno de los *kōan* más conocidos, al tiempo que más breves:

–¿Tiene un perro la naturaleza del Buda? –preguntó cierto monje con toda seriedad a Jōshū.

–¡*Mu*! –replicó Jōshū.

El significado del *kōan* –el problema del *kōan*– es «¿qué es lo que significa *mu*»? El monje del relato parece haber oído que, según el mahāyāna, todos los seres sensibles poseen (o, como diría Dōgen, son) la naturaleza del Buda, pero no podía admitir que un perro poseyera la misma naturaleza que el Buda. Literalmente hablando, *mu* –al igual que el original chino *wu*– es una partícula negativa. Desde el punto de vista de la antigua cosmología china, *wu* es el vacío original del que emerge la totalidad del universo. Pero sería un error interpretar la críptica respuesta de Jōshū en tanto que una negación de que un perro posea la misma naturaleza que el Buda, como también lo sería, por otra parte, cualquier afirmación conceptual acerca de la naturaleza del Buda, del origen del universo o de cualquier otra cosa. Lo que importa, por tanto, en este *kōan*, no son las afirmaciones ni las negaciones, sino el hecho de que no deja espacio alguno para la mente conceptualizadora.

El viejo modo de trabajar con este *kōan* debe haber sido muy frustrante... lo que tal vez explique su extraordinaria eficacia. El maestro zen presionaba al discípulo para que diera la respuesta correcta, al tiempo que rechazaba todas sus tentativas de resolver el problema hasta que, finalmente, el discípulo dejaba de lado todo intento de réplica y se aprestaba a repetir el sonido «*muuuu...*» una y otra vez. Hoy en día, sin embargo, el proceso suele ser más breve, ya que comienza advirtiéndose al discípulo que cualquier respuesta conceptual será errónea y se le enseña a considerar a *mu* como una especie de *mantram* que debe repetirse coordinadamente con la respiración. De este modo, el pensamiento –o, más bien, el sonido interno de *mu*– es utilizado para eliminar los demás pensamientos. En su comentario a propósito de este *kōan*, el maestro Yasutani Hakuun afirma lo siguiente:

Convertios en una masa de duda y cuestionamiento. Concentraos y penetrad completamente en *mu*, es decir, convertíos en *mu*. ¿Cómo podéis lograr esta unidad? ¡Manteneos tenazmente en *mu* día y noche sin permitir que ninguna circunstancia os aleje de él! ¡Centrad continuamente vuestra mente en *mu*...! Dicho en otras palabras, no debéis considerar a *mu* como un problema que tiene que ver con la existencia o inexistencia de la mente del Buda. ¿Qué tenéis, pues, que hacer? Dejar de especular y centrar toda vuestra atención en *mu*, nada más que en *mu*.

... Al comienzo seréis incapaces de penetrar profundamente en *mu*, porque vuestra mente comenzara a divagar. Tendréis que concentraros cada vez más...

¡mu! !mu! ¡mu! De nuevo se os escapará, trataréis de concentraros y volverá a escaparse. Así son los estadios iniciales de la práctica [...]. La fusión absoluta con *mu*, la absorción sin pensamiento en *mu* es la madurez. Cuando alcancéis la pureza necesaria, el interior y el exterior se fundirán naturalmente [...]. Cuando uno se absorbe completamente en *mu*, el interior y el exterior se convierten en una sola unidad.³

Adviértase que aquí no se está alentando el cultivo de la mente en blanco y que tampoco se trata de eliminar los pensamientos, un intento que termina escindiéndonos en dos, la instancia que lucha con los pensamientos y los pensamientos que están tratándose de eliminar. El asunto, por el contrario, consiste en concentrarse en una sola cosa —en este caso *mu*— para absorberse y *convertirse* literalmente en ella. También es importante señalar que, si la sensación de dualidad es una ilusión, no existe nada que debamos alcanzar, sólo tenemos que disipar la ilusión concentrándonos tan plenamente que termine desvaneciéndose cualquier sensación de un yo que está haciendo algo, un principio que fue perfectamente ilustrado por Dōgen en el primer libro de su *Shōbōgenzō*:

Estudiar el budismo es estudiarse a uno mismo. Estudiarse a uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es percibirse a uno mismo como la totalidad de las cosas. Comprender esto es despojar el cuerpo y la mente de toda idea sobre uno y los demás.⁴

Lo único que diferencia a este punto de un *mantram* indio es la sensación de búsqueda creada por la necesidad de resolver el *kōan*, algo que habitualmente —aunque no siempre— se ve subrayado por la afirmación de la necesidad de generar una «gran duda», un estado de perplejidad físico y mental tan intenso que impide toda posible conceptualización.

El punto más importante de la práctica del zen consiste en generar el *I chin* («la sensación de duda»). ¿Qué es esta sensación de duda? Pregúntese, por ejemplo, dónde estaba antes de su nacimiento y dónde irá después de su muerte. Entonces se dará cuenta de que su ignorancia al respecto genera una intensa sensación de «duda». Mantenga esta «masa de duda» en su mente hasta que no pueda alejarse de ella ni suprimirla por más que quiera. Entonces descubrirá súbitamente que la masa de duda ha sido aplastada y que usted se ha roto en pedazos.

PO-SHAN⁵

Tal vez sea interesante comparar esta «gran duda» con la duda cartesiana que jalona el advenimiento de la moderna filosofía occidental. La principal di-

ferencia parece radicar en el hecho de que la duda cartesiana es algo que el yo *tiene*, mientras que la «gran duda» del zen es algo que el yo es, como si el yo se preocupara tanto por este *kōan* que literalmente terminara «olvidándose de sí». Desde esta perspectiva, la duda cartesiana fortalece la sensación de identidad, mientras que la «gran duda», por su parte, conduce a la disolución de toda sensación de identidad.

También podríamos decir que esta técnica opera «produciendo» el «pensamiento sin apoyo» recomendado por el *Sūtra del diamante* del que hablábamos en el capítulo 4, «un pensamiento que no se apoya en nada» porque *no es más que muuu...*

Al comienzo de la práctica del zen existen tantas distracciones que resulta difícil centrar la atención en *mu* pero, en la medida en que el practicante persevera, el flujo del diálogo interno va debilitándose al tiempo que *mu* se acrecienta. Es como si la sensación de identidad fuera atenuándose en la medida en que los fenómenos mentales que la sostienen –los deseos, las expectativas, las ideas sobre uno mismo, etcétera– van desapareciendo. Finalmente, la meditación se profundiza y acaba dando paso al *samādhi*, en donde «el interior y el exterior se funden» y desaparece toda conciencia de dualidad, de un yo que esté recitando *muuu...* y sólo existe *muuu...*, un estadio que suele ser descrito diciendo que ahora *mu* está haciendo *mu*. En ausencia de sensación de identidad, es *mu* el que se sienta, *mu* el que se pone en pie, *mu* el que camina y *mu* el que come. Y, en la medida en que uno sigue perseverando, puede aparecer la sensación de hallarse colgando sobre un precipicio pendiente tan sólo de un hilo, una sensación que «exceptuando ciertos sentimientos ocasionales de inquietud y desesperación, se asemeja a la misma muerte», (Hakuin)⁶ y de la que sólo es posible zafarse «soltándose» y zambulléndose completamente en *muuu....*

Acércate sin temor al borde del precipicio
y arrójate decididamente al abismo.
Sólo podrás revivir después de haber muerto.⁷

Kenshō, el primer estadio o vislumbre de la iluminación zen, tiene lugar cuando el discípulo «se suelta» de sí mismo: «De golpe uno descubre que su mente y su cuerpo han sido barridos de la existencia junto con el *kōan*. Esto es lo que se conoce con el nombre de “soltar la presa”» (Hakuin),⁸ algo que Dōgen describió con la frase «abandonar el cuerpo y la mente». Y en este punto es donde el maestro zen puede ayudar a cortar el último hilo con una acción inesperada, como un golpe, un grito o incluso un susurro, que puede sobresaltar al discípulo e instarle a soltar. Son muchos los relatos en los que este tipo

de acciones acaban desencadenando la iluminación del discípulo. Lo que ocurre entonces es que la conmoción provocada por el ruido o el dolor inesperado penetra en el mismo núcleo del ser del discípulo o, lo que es lo mismo, es experimentado de un modo no-dual. Cuando Yün-men (en japonés Unmon) se rompió el tobillo, su universo se colapsó en un dolor insoportable pero vacío que le permitió olvidarse de sí mismo y de todo lo demás, y alcanzar la iluminación.

No parece casual que el yoga y el vedānta recurran a técnicas similares. A fin de cuentas, las fases de la meditación que acabamos de describir reflejan también los tres estadios del camino yóguico que, según los *Yoga Sūtras*, son *dhāraṇa*, *dhyāna* y *samādhi*. Patañjali diferencia a los dos últimos del siguiente modo:

Dhyāna es la concentración ininterrumpida del pensamiento en un objeto que se convierte en *samādhi* cuando el objeto es el único que brilla, y desaparece, por así decirlo, toda noción de meditación [es decir, toda idea de que «uno» es el que está meditando].⁹

Como antes hemos dicho, la práctica zen considera en ocasiones a *mu* como una especie de *mantram* que debe ser recitado internamente. El *mantram* más común de la tradición hindú es «la sílaba sagrada» *Om*, tan recomendada por las *Upaniṣads*:

Cuando un maestro védico desea alcanzar *Brahman*, recita el *Om* y, al desearlo de ese modo, alcanza *Brahman*.

La meditación constituye el movimiento de fricción entre el madero del cuerpo y el del *Om* que ocasiona la chispa que nos permite advertir el yo luminoso (*ātman*) que se oculta en nuestro interior como el fuego en la madera.¹⁰

Om, a diferencia de *mu*, suele pronunciarse en voz alta, aunque ésta no sea necesariamente una diferencia significativa porque, en los *sesshines* zen, los discípulos se sientan juntos y tal ruido supondría una evidente distracción. Pero existen ciertas ocasiones como, por ejemplo, cuando los discípulos se sientan a practicar ininterrumpidamente durante toda la noche y se les alienta a pronunciar *mu* en voz alta. Una diferencia más seria reside en la explicación habitual de que el sonido *mu* carece de todo significado y de que uno debe concentrarse exclusivamente en *muuuuu...*, sin tener ninguna otra idea al respecto. Las *Upaniṣads*, por su parte, consideran al *Om* como el sonido fundamental del que emerge la totalidad del universo. Desde esta perspectiva, no

sólo se trata de un símbolo verbal de *Brahman*, sino que también tiene un gran poder en sí mismo, de modo que su repetición termina armonizándonos con el Fundamento mismo del universo. Desde el punto de vista zen, por el contrario, tal significado supondría una distracción en el proceso de perseverar en la fusión con este sonido concreto. No obstante, desde la perspectiva de la práctica real resulta un tanto dudoso que la diferencia sea tan grande porque, en la medida en que uno insiste en la repetición de *Om* durante un largo período de tiempo, el sonido termina perdiendo todas sus connotaciones y se convierte en un sonido «puro» despojado de todo significado, en cuyo punto no habría diferencia alguna entre recitar *Om* y recitar *mu*.

Finalmente, la siguiente descripción de la meditación adváitica también pone de relieve su similitud con el yoga y con el zen:

La mente suele concentrarse en el objeto de meditación utilizando un símbolo. En la meditación profunda [*dhyāna*], la mente se enfoca en el objeto y permanece tan estable como la llama de una vela en una habitación sin corrientes de aire hasta que alcanza el *samādhi*, que salva el abismo existente entre el yo más profundo del meditador y el objeto de meditación, y los unifica a ambos. En la meditación existe una triple distinción entre el meditador, el objeto de meditación y el acto de meditar o, dicho en otras palabras, entre el conocedor, lo conocido y el proceso del conocimiento. Pero esta distinción desaparece en el *samādhi*, en donde las tres instancias se funden en una conciencia integral. Cuanto menos marcada la distinción, más profundo es el *samādhi*.

SATPRAKĀSHĀNANDA¹¹

Todas estas técnicas se basan en el supuesto no-dualista de que el yo ontológico es una ilusión y de que esta sensación de identidad ilusoria representa el *duḥkha* (insatisfacción) fundamental que distorsiona nuestra experiencia y perturba nuestras vidas. Contrariamente a lo que afirman todas las escuelas de psicología del ego, el yo nunca proporciona seguridad porque su misma naturaleza se asienta en la inseguridad. Como mencionábamos en el capítulo 4, la sensación de identidad no es tanto una cosa como una *carencia* que sólo puede ocultar su vacuidad alejándose de sí mismo —es decir, proyectándose en el próximo pensamiento, acción o lo que fuere— a través de un proceso que es conocido con los nombres de ambición o deseo. Luego veremos el modo en que estos dos aspectos de la sensación de identidad —la continua postergación y el deseo incesante— generan el tiempo y la causalidad.

Ahora estamos en condiciones de reanudar la comparación entre el budismo y Śāṅkara con que iniciábamos este capítulo. Como implican las afirma-

ciones de Wittgenstein, la meditación conduce a una disolución del yo que sólo deja en pie un mundo radicalmente transformado, un mundo carente de entidad substancial. Hasta ese momento, el mundo cotidiano de los objetos materiales se hallaba equilibrado por una conciencia egoica que supuestamente estaba observándolo pero, con su desaparición, hace falta una nueva explicación de la conciencia, ya que la conciencia que anteriormente se suponía que estaba observando el mundo se revela ahora una con él. Ya no existe «yo» alguno que, en tanto que *locus* de conciencia, contemple algo ubicado en el exterior, sino que ahora se manifiesta en todo su esplendor la naturaleza autorresplandeciente del mundo. ¿Y cómo se les ocurre que puede describirse esa experiencia? Porque, desde mi punto de vista, este fenómeno puede ser descrito en tanto que no-conciencia (como hizo el budismo primitivo con su afirmación de que la conciencia no es más que la totalidad de las cosas que se experimentan) o en tanto que conciencia absoluta (como hiciera Śāṅkara al insistir en que todas las cosas son manifestaciones de la conciencia). Desde la perspectiva budista, pues, no existe ningún yo, sino que lo único que existe es el mundo (*dharmas*) mientras que, para Śāṅkara, el mundo es el Yo. Pero decir que no existe ningún yo o decir que todo es yo es tan correcto como falso, dependiendo del punto de vista desde el que lo consideremos. Se trata, dicho de otro modo, de dos descripciones equivalentes, según las cuales no existe dualidad alguna entre el objeto observado y la conciencia que lo observa, o entre el mundo externo y el yo que se halla frente a él. Ambas tratan de describir la no-dualidad pero, al acabar absolutizando uno de los polos relativos de la dualidad, llegan a descripciones opuestas a la vez que equivalentes. No debemos olvidar que el budismo y el vedānta son dos tradiciones cuyo desarrollo fue, en muchas ocasiones, dialéctico y, desde este punto de vista, es comprensible que una metafísica basada en la negación del sujeto –el elemento que proporciona estabilidad a una afirmación– dé lugar a una visión más fluida y dinámica de la realidad que otra que se basa en la negación del predicado. Y eso, precisamente, también resulta manifiesto en la diferencia existente entre el budismo y el vedānta.

Ahora resulta evidente por qué existen dos modos contradictorios de describir la no-dualidad. A fin de cuentas, nuestra comprensión habitual de la experiencia es dualista y, en consecuencia, también lo es el lenguaje a través del cual tratamos de expresarla. No es de extrañar, por tanto, que cualquier intento de describir la experiencia no-dual tienda naturalmente a arrinconar uno u otro de ambos polos. La experiencia mística occidental también suele ser clasificada en dos modalidades paralelas, la «modalidad interior» de retiro del mundo y la «modalidad exterior» de fusión en la Unidad. Por ejemplo, en su estudio comparativo titulado *Mysticism East and West*, Rudolf Otto señaló

que la discrepancia existente entre el misticismo introspectivo y el misticismo de la visión unificadora «resulta chocante para el no-místico» y, si bien él mismo fuera incapaz de ir más allá de «la diferencia entre interior y exterior», concluyó reconociendo que, para el místico, no existe tal dualidad.¹² Tal vez aquí también la diferencia radique más en la interpretación de la experiencia que en la experiencia misma.

Pero ¿por qué no existe *Brahman* en el budismo? El budismo primitivo no habla de una Unidad monista, sino de una pluralidad de *dharmas* que el budismo tardío consideró relativos y, en consecuencia, *sūnya*, es decir, vacíos de toda identidad esencial. Como ya hemos visto, el *sūnyatā* del mahāyāna no sólo habla de la ausencia de un yo, sino que considera que ésta es la «característica» más distintiva de la realidad, la categoría más próxima al concepto vedántico de *Brahman* y que sirve como criterio para negar la realidad de los fenómenos. ¿Sería posible, acaso, reconciliar el *sūnyatā* con el «Uno sin segundo» del advaita?

Existe un maestro zen contemporáneo que responde con toda claridad a esta pregunta: «esencialmente, sólo existe una cosa [...], *ni siquiera una*»,¹³ una afirmación que necesariamente implica que, en el caso de que sólo existiera una cosa –y de que no hubiera absolutamente nada «fuera de» ella–, esa cosa no sería consciente de sí y *se experimentaría fenomenológicamente como no-cosa/nada*. Ser consciente de que sólo existe Uno realmente implica que hay dos, Uno y lo que es consciente de ese Uno. Éste es también el motivo por el cual la conciencia de un yo implica otro que le sirva de contraste, al igual, por ejemplo, que el niño adquiere una identidad egoica en el mismo momento en que cobra conciencia de los demás. Dicho en dos palabras, para que exista una cosa se requiere de otra contra la cual pueda perfilarse.

Esto implica que, si *Brahman* fuera realmente Uno sin segundo, no podría experimentarse en tanto que Uno, algo que resulta manifiesto en la tan reiterada afirmación de que el *ātman* del vedānta no es consciente de sí en el sentido cartesiano del término:

Nunca es pensado, porque es el pensador. Nunca es conocido, porque es el conocedor. No existe [...], otro pensador más que Él, no existe otro conocedor más que Él.

¿Cómo podría conocerse aquello por lo cual todo es conocido? ¿Cómo podría conocerse al Conocedor?

*Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*¹⁴

Śaṅkara explica el significado de esta frase del siguiente modo:

Lo desconocido puede volverse conocido y necesitar ser demostrado, pero no es eso lo que ocurre con el yo (el conocedor). Si aceptamos que el yo debe ser demostrado ¿quién será entonces el conocedor (porque, en tal caso, el yo se convierte en un objeto cognoscible y, a falta de conocedor, no existe posibilidad alguna de demostración)? Así pues, el conocedor es el yo.¹⁵

Este punto resulta equivalente a la afirmación mahāyāna de que el yo *nunca puede ser experimentado objetivamente* porque es, por definición, el experimentador, y *sólo puede ser descrito en tanto que śūnya*. Pero aquí no se está hablando de un vacío nihilista (como erróneamente consideraba Śaṅkara cuando criticaba al mādhyaṃika), sino de un *śūnyatā* que representa la naturaleza esencialmente búdica de todas las cosas.

Ambas tradiciones se apoyan en el mismo sustrato común, la paradoja de que, para llegar a convertirse en la totalidad, uno debe contraerse hasta llegar a nada y de que experimentar que todo es Uno equivale a ser nada (aunque una nada, obviamente, muy particular). A partir de este sustrato común, las diferentes perspectivas proporcionadas por la visión substancial y de la visión modal dan lugar a diferentes sistemas metafísicos. Pero ¿por qué optan por esas perspectivas?, ¿por qué el vedānta prefiere hablar del Uno mientras que el budismo, por su parte, se centra en la vacuidad?

Tal vez la respuesta a esta pregunta radique en la misma naturaleza de la filosofía. Refiriéndose a *Brahman* en tanto que Uno sin segundo, Śaṅkara trata de describir, por así decirlo, la realidad desde fuera, porque ésa es la única perspectiva desde la que puede describirse de ese modo. Y eso es precisamente lo que pretende hacer la filosofía, contemplar objetivamente la totalidad de la realidad y comprender su estructura, como si el intelecto que filosofa fuera ajeno a ella. Desde el punto de vista del Buda, sin embargo, resulta imposible salir de la realidad y experimentarla como un objeto, ya que todos nuestros esfuerzos y puntos de vista se hallan inexcusablemente contenidos dentro de esa totalidad. El pensamiento y sus conclusiones son eventos que se hallan dentro del mundo no-dual y pertenecen a él, aunque se contemplen como si fueran externos e independientes. Por más que lo pretendamos, nunca debemos olvidar que el Buda no era un filósofo ya que, como él mismo insistió reiteradamente, su único interés se centraba en mostrar el camino que conduce a la experiencia del *nirvāṇa*. Obviamente, Śaṅkara también estaba interesado por la experiencia intuitiva de *Brahman* y por el valor empírico de la filosofía. Pero el Buda ni siquiera estaba interesado en esta perspectiva, excepto en la medida en que las afirmaciones filosóficas pudiera contribuir al logro del *nirvāṇa*. Desde su perspectiva, la filosofía es un conjunto de estructuras verbales y conceptuales que,

consideradas como una descripción exacta de la realidad, acaban convirtiéndose en un obstáculo para la iluminación. La meditación, por el contrario, nos ayuda a desprendernos de esas estructuras. Desde una perspectiva filosófica –desde un punto de vista supuestamente «externo»– podríamos afirmar que sólo existe Una Mente que todo lo abarca, pero debemos recordar que, fenomenológicamente considerada, no existe tal cosa porque, como ya hemos visto, tal mente no puede existir porque no podría ser consciente de sí en tanto que mente autónoma, en el mismo sentido que cada uno de nosotros es ilusoriamente consciente de su «propia» mente.

¿Y qué es lo que implica todo esto en lo que respecta a la posibilidad de alcanzar el *nirvāṇa* o *mokṣa*? Según afirma la tradición, sólo los necios se lanzan de cabeza donde los budas temen andar de puntillas pero, por seguir con el hilo argumental desarrollado hasta aquí, se diría que no existe sensación alguna de fusión con el Uno sino, por el contrario, una desintegración (que no implica, no obstante, ningún tipo de aniquilación). Parece como si, en el mismo momento en que comprendo que «mi mente» no es algo separado del mundo sino un «punto focal» del mundo, las fronteras de mi ego, las fronteras que me separan de los demás, se disolvieran. Se trata, por decirlo de otro modo, de una experiencia en la que tiene lugar una relajación de toda tensión y esfuerzo dualista, una relajación de todo mi ser que, al desprenderse de todo aquello a lo que anteriormente se aferraba, acaba conduciendo a la totalidad que uno nunca ha dejado de ser. Según el *sāṅkhya-yoga*, el *puruṣa*, en su verdadera forma, es ubicuo; como dijo el Buda, el *arhat* es «tan profundo, inconmensurable e insondable como el océano» y, en opinión del vedānta, *Brahman* es la conciencia pura e infinita que todo lo impregna.¹⁶

Substancia

Los términos con los que Murti califica a las dos principales tradiciones –visión substancial y visión modal– ponen de relieve otra de las discrepancias existentes entre el vedānta y el budismo. Así, por ejemplo, Śāṅkara afirma que el *Brahman nirguṇa* estático carente de atributos es lo único Real y que el mundo fenoménico y cambiante es irreal (*māyā*), una mera apariencia ilusoria de *Brahman*. Por su parte, desde la perspectiva modal diametralmente opuesta propia del budismo, la realidad es dinámica y momentánea y los objetos son considerados como interacciones de *dharmas*-cualidades que carecen de toda substancia inherente, permanente o de cualquier otro tipo.

Dejaremos para la próxima sección el desacuerdo provisional existente entre el *Brahman* inmutable y los *dharmas* impermanentes para centrar ahora

toda nuestra atención en la diferencia existente entre la visión substancial y la visión modal. Porque el hecho es que parece que ambas visiones son interdependientes y sólo cobran sentido cuando se consideran conjuntamente. Del mismo modo que resulta imposible eliminar el sujeto (o el yo) sin eliminar el objeto y viceversa, tampoco podemos abolir la realidad de las modalidades sin transformar radicalmente el concepto de substancia y viceversa. Este punto resulta sumamente revelador para iluminar los problemas que aquejan a cada tradición y poner de relieve que, en el fondo, sus afirmaciones no son tan opuestas como pretenden.

Śāṅkara niega la realidad de todo fenómeno-atributo impermanente definiendo de un modo tan estricto el término substancia que termina no refiriéndose a nada. Desde su punto de vista, no es posible decir absolutamente nada acerca de *Brahman nirguṇa*; lo único que podemos hacer es referirnos a Él a través de la *vía negativa*, del *neti, neti* («no es esto, no es eso...»). Aunque Śāṅkara lo negase, su Ser —«el infinitivo vacío de la cópula» (Schopenhauer)— termina siendo un sustrato completamente vacío, una Nada inmutable de la que continuamente emana la totalidad siempre cambiante —y, por tanto, ilusoria— de los fenómenos.

El budismo, por su parte, afrontó el problema desde una perspectiva diametralmente opuesta, despojando a los *dharma*-cualidades de toda substancia inherente. Pero, mientras que el budismo primitivo tiende a considerar que los *dharmanas* son substancias independientes, el mahāyāna refuta esta visión subrayando su interdependencia y acabó hipostatizando a *śūnyatā*, una vacuidad que se refiere a la ausencia de toda naturaleza inherente en las cosas y equivale a su «verdadera naturaleza».

Desde la perspectiva budista, el vedānta cosifica a la vacuidad en una substancia sin cualidades puesto que, al carecer de todo rasgo distintivo, no puede decirse que *sea*. Desde la perspectiva del vedānta, por su parte, el budismo ignora la necesaria existencia de tal fundamento porque, como señaló Parménides, nada —ni siquiera las apariencias— pueden emerger de la nada, y resultaría absurdo negar toda substancia: *algo* debe ser Real. Éste es, precisamente, el meollo de la crítica de Śāṅkara al mādhyamika: «no es posible contemplar el mundo empírico sin aceptar la existencia de otra realidad» (*Brahmasūtrabhāṣya* II, ii. 31). Para el adváitico, esta falta de substancia parece nihilista o, como mínimo, muy poco atractiva si se la compara con un Absoluto eterno, inmutable y omniabarcador. Pero, como ocurría en la sección anterior, este aparente conflicto puede ser superado si comprendemos la diferencia existente entre la perspectiva ontológica y la perspectiva fenomenológica. Desde un punto de vista ontológico podemos estar de acuerdo con el advaita en la necesidad de que exista algo aunque, desde un punto de vista estrictamente lógico, esto no es necesario,

por más que nuestra experiencia parezca contradecirlo. Además, para que lo Real sea algo objetivo y pueda ser experimentado tampoco existe ninguna necesidad fenomenológica *a priori* de que exista algo, un punto en que ambas visiones converjan y revelen su unidad subyacente, ya que *Brahman* sin atributos purificado en la vacuidad equivale al *śūnyatā* cosificado del que emana la totalidad de los fenómenos.

Éste es, en última instancia, el fundamento común no-dual de ambas tradiciones, aunque no debemos olvidar que cada una de ellas subraya un aspecto distinto. Si bien el *Brahman nirguṇa* del advaita no puede ser caracterizado de ningún modo positivo, el *Brahman saguṇa* («con atributos») es, en esencia, puro *cit*, es decir, la conciencia no-dual. No es casual que éste sea también el principal punto de divergencia existente entre el *mādhyaṃika* y el *yogācāra*, y que la síntesis realizada posteriormente entre ambos sistemas se centrara en este punto. El idealismo *yogācāra* constituye una descripción fenoménica y, por tanto, «relativa» de la «verdad absoluta», un relato del motivo por el cual la verdad absoluta resulta inexpresable: «ninguna verdad ha sido enseñada por ningún buda en ningún momento y en ningún lugar».

Tiempo

Si todo lo que existe es impermanente, no existe impermanencia ni permanencia.

NĀGĀRJUNA, *Śūnyatāsaptati*

Las categorías de permanencia e impermanencia no pueden aplicarse a lo no nacido.

GAUḌAPĀDA, *Āgamaśāstra*¹⁷

Uno de los paralelismos más interesantes existentes entre la filosofía oriental y la filosofía occidental es su mismo desacuerdo con respecto a la naturaleza del tiempo o, hablando en términos más precisos, su desacuerdo ontológico expresado en términos temporales: ¿es el cambio incesante el «hecho último» o existe una Realidad inmutable detrás o dentro de esa impermanencia? Se trata de un punto tan importante que nunca podríamos exagerarlo porque, en el primero de los casos, nada escaparía a los estragos del tiempo, mientras que, en el último, el tiempo sería, en cierto modo, ilusorio e irreal.

Las respuestas que han dado Oriente y Occidente a esta cuestión han sido esenciales para el desarrollo subsiguiente de la filosofía y hasta de la misma civilización. En la antigua Grecia, este desacuerdo encontró su expresión más

acusada en la diferencia entre los presocráticos Heráclito y Parménides.¹⁸ Según Heráclito, el cosmos es un flujo incesante al que metafóricamente asimiló a un fuego eterno; por esto nunca podemos bañarnos dos veces en el mismo río, una afirmación que su discípulo Crátilo rectificó diciendo que ni siquiera podemos bañarnos una sola vez en el mismo río, puesto que éste cambia en el mismo momento en que sumergimos nuestros pies en él.¹⁹ Parménides, por el contrario –y, tal vez, a modo de respuesta–, afirmaba que «lo que es» es total, inmóvil, no nacido e imperecedero –y, por tanto, no temporal– en abierto contraste con «lo que no es», que resulta literalmente impensable.²⁰ Todo ello implicaba otra distinción, la de que uno no debe depender de los sentidos, que nos presentan la ilusión del cambio, sino evaluarlos con la razón.

La «síntesis» realizada por Platón trató de combinar ambas perspectivas en un dualismo jerárquico que se mostró favorable a Parménides. El *Timeo*, por ejemplo, distingue el mundo visible de las apariencias cambiantes (y, por tanto, ilusorias), del mundo invisible y atemporal de las formas mentales que sólo pueden ser aprehendidas por un intelecto purificado. Este tributo a Heráclito concedía al mundo sensorial una realidad secundaria –en el sentido de que las cosas son las «sombras cambiantes», por así decirlo, de las formas– estableciendo una doctrina de «dos verdades» que Parménides hubiera rechazado. Nunca se ha dilucidado el grado de misticismo de Platón ni lo que quería decir cuando hablaba de «intelecto purificado» o de «aprehensión inmediata»,²¹ pero el pensamiento occidental todavía sigue atrapado en el dualismo intelectual frente a sentidos que él contribuyó a cosificar. Son pocos los que hoy en día aceptan la realidad de las formas inmateriales pero, desde cierto punto de vista, la historia de la filosofía occidental se ha centrado, hasta hace muy poco, en la búsqueda del Ser que se halla oculto en el Devenir. Hasta la ciencia es una «nota a pie de página de Platón», porque el mismo dualismo puede ser observado en su intento de extraer verdades atemporales (como, por ejemplo, las matemáticas) de los fenómenos cambiantes. En muchos sentidos, la cultura occidental contemporánea ha invertido la jerarquía de Platón, pero no cabe la menor duda de que se atiene estrictamente a la visión platónica.

Obviamente, el correlato oriental de este punto se encuentra en la oposición existente entre la impermanencia de la visión modal propia del budismo y el *Brahman* inmutable característico de la visión substancialista del vedānta. Pero cuando tratamos de buscar un punto en común a estos dos extremos nos encontramos con una visión del tiempo muy diferente de la propuesta por Platón, un «camino medio» que no sólo niega la síntesis a la que aspiraba Platón sino también el dualismo original del que partía. Yo, por mi parte, en lugar de aceptar la realidad de la permanencia y del cambio, y de tratar de combinarlos en una jerarquía, me atengo a la crítica y el rechazo *mādhyamika* de

ambos y trato de revelar su interdependencia conceptual, planteando así una paradoja que niega el mismo dualismo que se da por sentado. O, dicho de otro modo, si sólo existe el flujo del cambio, también existe lo que no cambia. Y ésta no es ninguna contradicción, puesto que el primer término implica al segundo ya que, en tal caso, convertir al tiempo en algo absoluto es lo mismo que negarlo.

Los argumentos presentados en las dos secciones anteriores eran dialécticos. Pero el simple hecho de absolutizar uno de ambos términos eliminando al otro no parece funcionar, porque cada mitad de la dualidad depende de la otra y, si negamos una, también deberíamos hacer lo propio con la otra. ¿No sería posible, pues —si la permanencia y el cambio son susceptibles de la misma aproximación— llegar a experimentar el tiempo de otra forma?

Supongamos el caso de una roca que sobresale solitaria en medio de un río. Poco importa, en tal caso, que uno se halle en la roca o inmerso en el océano, porque el movimiento y el reposo dependen de la relación entre la roca y la corriente. Es evidente que —como dicen los físicos al señalar la relatividad de la perspectiva— nuestra percepción del flujo depende de la quietud de la roca y sólo es posible determinar la inmovilidad de ésta comparándola con algo que se halle en movimiento. De manera parecida, el concepto de impermanencia —«de cambio en el tiempo»— también requiere de algún criterio fijo con el que contrastarlo. Sólo puedo determinar que ha pasado una hora mirando el reloj y comparando la posición actual de las manecillas con otra que guardo en mi memoria. También hay que subrayar que el concepto de permanencia depende del de impermanencia, porque la permanencia se refiere a aquello que perdura a pesar del paso del tiempo, mientras cambian otras cosas. Pero ¿cuál es el significado fenomenológico de esta interdependencia?

Desde el punto de vista de la filosofía india, la imagen de la roca no sólo representa la substancia permanente e inmutable, sino que también simboliza al yo. Tanto para el vedānta como para el budismo, el yo es aquello que no cambia aunque, obviamente, ambos estén en desacuerdo sobre si este concepto se corresponde con algo que realmente exista. Pero lo que es más importante para nosotros es que ambos coinciden en negar toda dualidad entre la roca y la corriente, pero esta negación tiene lugar de modos radicalmente opuestos. Desde el punto de vista del budismo, la roca es inexistente y lo único que existe es el flujo. Desde esta perspectiva, la roca es una elaboración del pensamiento y la sensación de identidad se asemeja a una burbuja que flota sobre la superficie del agua porque forma parte de ella o, si lo preferimos, porque es una función del agua. El advaita, por el contrario, niega la existencia del flujo. Es cierto que el cambio no puede ser ignorado pero, en última instancia —en el momento en que se realiza el *Brahman* inmutable—, se revela

ilusorio. No obstante, hay que advertir que ni el budismo ni el advaita prestan atención a la relación existente entre la roca y la corriente. Ambos niegan la existencia de la roca en tanto que *jīva*, un ego contrapuesto a algo objetivo. El vedānta lo hace convirtiendo a la roca en un absoluto: la roca niega el flujo expandiéndose e incorporándolo –los fenómenos provisionales son *māyā*, meras manifestaciones de *Brahman*–, pero sólo puede hacerlo despojando a la roca de toda solidez, es decir, de todo rasgo distintivo.

El advaita y el budismo, pues, llegan al mismo punto. Ya sea que la roca desaparezca o se expanda hasta abarcarlo todo deviniendo nada, lo único que puede ser experimentado en ambos casos es *el flujo del agua*, algo que el vedānta considera *māyā* (ilusión) y el budismo califica como *sūnya* (vacío). Invirtamos ahora los términos y preguntémonos qué conciencia podríamos tener de la corriente (cambio) si no existiera ninguna roca inmóvil que nos sirviera de punto de referencia (permanencia). Porque, si lo único que existiera fuera la corriente, no tendríamos –fenomenológicamente hablando– experiencia alguna de la corriente. Éste es un punto crucial al que no tardaremos en volver.

La afirmación budista de la impermanencia rechaza nuestra experiencia habitual del tiempo y el cambio. Todas las escuelas budistas afirman, de uno u otro modo, que *saṃsāra* se refiere literalmente al ciclo temporal del nacimiento y de la muerte que se ve negado por el *nirvāṇa*. Tanto el advaita como el budismo –y, hablando en términos generales, casi todas las tradiciones que hablan de la «iluminación»– consideran que el tiempo es un problema, pero no un problema abstracto sino un problema muy personal e inmediato. Una de las formas de expresar la ansiedad básica de nuestras vidas consiste en hacerlo en términos de la contradicción existente entre permanencia e impermanencia. A pesar de los esfuerzos realizados por negar nuestra temporalidad, todos somos agudamente conscientes del proceso de envejecimiento y muerte pero, por otra parte, «nunca dejamos de sentir y experimentar que somos eternos» (Spinoza).

La génesis de este problema se asienta en el mismo funcionamiento habitual de nuestra mente. «El tiempo es generado por la continua actividad de nuestra mente, por su proyección hacia el futuro, sus proyectos y su negación del “presente”». ²² Pero lo cierto es que no existe futuro sin pasado. Nuestras expectativas e intenciones están determinadas por nuestras experiencias previas, más concretamente por las semillas (*vāsanās*) y las tendencias mentales (*saṃskāras*) generadas por ellas. Como ya hemos visto, tanto el vedānta como el budismo subrayan el papel «distorsionador» desempeñado por la memoria. La identificación con los recuerdos proporciona una ilusión de continuidad –una «historia vital»– necesaria para cosificar la sensación de identidad. Así

pues, el pasado (recuerdos) y el futuro (expectativas) contribuyen a eclipsar nuestra percepción del presente de un modo habitualmente tan perfecto que apenas podemos decir que lo experimentemos... lo cual resulta ciertamente irónico, puesto que lo único que podemos experimentar es lo que se halla en el presente. «Ningún hombre ha vivido nunca en el pasado y nadie vivirá jamás en el futuro» (Schopenhauer). Pero el flujo incesante de la intencionalidad despoja al presente de todo valor y lo convierte en un momento más en la secuencia de relaciones causales, en el efecto de causas pasadas y la causa de efectos futuros. Como ya hemos visto en el capítulo 4, el pensamiento consiste en la articulación secuencial de las ideas, pero eso es algo que soslaya su origen y su naturaleza y sólo nos permite advertir la relación lógica (también, por cierto, temporal) que mantiene con otros pensamientos

Y es esta desvalorización del presente la que termina objetivando al tiempo. Así, en lugar de considerar al pasado y al futuro como una función de los recuerdos y de las expectativas actuales, el presente acaba reduciéndose a un eslabón más dentro de un «flujo temporal» que se supone que existe «objetivamente», un contenedor, por así decirlo, en el que existen las cosas y ocurren los eventos. Porque, *para que el tiempo sea un contenedor, debe contener algo (objetos) y, para que los objetos estén «en» el tiempo, deben ser atemporales, es decir, independientes.* Así es como se origina la dicotomía ilusoria entre el tiempo y los «objetos» que acaba dotándolos de una realidad de la que carecen.²³ La primera y más importante de todas las hipótesis es la que acaba cosificando al yo en un «objeto», una sensación de identidad permanente e inmutable. Es por ello por lo que la «objetivación» de tiempo supone también la «subjetivación» del yo, que entonces se descubre en la angustiada situación de ser una entidad atemporal inexplicablemente «atrapada» en el tiempo.²⁴

La mejor expresión filosófica de esta noción intuitiva de tiempo «objetivo» nos la ofrece la concepción de Newton de un tiempo lineal absoluto que fluye independientemente de los eventos y que es infinitamente divisible, algo que va mucho más allá de la mera devaluación del presente y termina erradicándolo de nuestra existencia. De este modo, el presente se convierte en un instante sin duración –o, mejor dicho, en una línea divisoria– entre un pasado y un futuro infinitos. Pero esta concepción –una mera extrapolación de la visión que nos proporciona el «sentido común»– resulta demasiado contraintuitiva y alentó varios intentos (exclusivamente psicológicos, por otra parte) de revalorización del tiempo, como la del «especioso presente» (un término realmente irónico) del que hablaban E. R. Clay y William James.

¿Cómo podemos escapar de la trampa del tiempo? La paradójica solución no-dualista a este dilema consiste en eliminar dialécticamente la dicotomía

comprendiendo que no estamos en el tiempo, sino que *somos* tiempo y que, en consecuencia, estamos *liberados* del tiempo.

Aunque el principal obstáculo para comprender el tiempo se deriva del uso inadecuado de metáforas espaciales, hay que subrayar que la objetivación del tiempo requiere de este tipo de metáforas. Habitualmente consideramos que los objetos, como las tazas, por ejemplo, se hallan «en» el espacio y poseen una existencia independiente. Sin embargo, no es necesaria una gran reflexión para comprender que la taza es inexorablemente espacial, todas sus partes deben tener cierto grosor y, sin las distintas relaciones existentes entre el fondo, las paredes y el asa, la taza no sería tal. Un modo de expresar esto consistiría en decir que la taza no se halla «en» el espacio sino que *es* espacio, que la taza es, por así decirlo, lo que el espacio está haciendo en ese lugar. Y lo mismo podríamos afirmar con respecto a la temporalidad de la taza. La taza no es un objeto independiente y atemporal que se halle atrapado «en» el tiempo, porque su esencia es inexcusablemente temporal. De lo que se trataría, por tanto, sería de deconstruir el dualismo impuesto por el pensamiento que separa a las cosas del tiempo. Cuando deseamos expresar esto, debemos describir una cosa en términos de otra, diciendo que los objetos son temporales (en cuyo caso no son objetos tal y como habitualmente los concebimos) o, por el contrario, que el tiempo es los objetos, es decir, que el tiempo se manifiesta en la apariencia que nosotros denominamos objetos. Dōgen expresa este punto de un modo muy hermoso cuando dice: «la primavera irrumpe en cada brote y todas y, a su vez, cada una de las flores son la estación llamada primavera. Las cosas no existen «en» el tiempo, sino que son tiempo».²⁵ Éste es precisamente el significado del término «ser-tiempo» (*uji*) acuñado por Dōgen:

«Ser-tiempo» significa que «el tiempo es existencia y que la existencia es tiempo». La forma de la estatua de un buda es tiempo [...], todas y cada una de las cosas y los seres de este mundo son tiempo [...]. No debéis pensar en el tiempo como algo que sencillamente discurra, no debéis centraros exclusivamente en el aspecto fugaz del tiempo. Si el tiempo fluyese, realmente existiría una separación entre el tiempo y nosotros. Si pensáis que el tiempo es un fenómeno pasajero, nunca comprenderéis el «ser-tiempo».²⁶

El tiempo «fluye» cuando lo experimentamos de un modo dualista desde un supuesto yo que lo observa desde fuera. En tal caso, el tiempo se convierte en algo que tengo (o, por el contrario, de lo que carezco) y que se ve objetivado y mensurado en una sucesión de «instantes» que no podemos detener y se desvanecen de continuo. No es posible describir los «seres-tiempo» que habitualmente cosificamos en objetos diciendo que ocurren *en* el tiempo, porque

son tiempo. Como diría Nāgārjuna, afirmar que las cosas (o las «cosificaciones») son tiempo supone la inexistencia de un tiempo externo «en» el que se hallen inmersas.

Y esto nos lleva al segundo polo de la dialéctica. Porque afirmar que los objetos son tiempo para negar la realidad (*svabhāva*) de aquéllos resultaría incompleto, porque su irrealidad también implicaría la irrealidad del tiempo. Al igual que ocurría con los dualismos anteriormente considerados —como la existente entre el yo y los objetos y entre substancia y modalidad—, decir que sólo existe el tiempo equivale a afirmar que el tiempo no existe. Así, del mismo modo que hemos recurrido a la temporalidad para deconstruir las cosas, también debemos invertir el análisis y utilizar la ausencia de las cosas «en» el tiempo para negar la objetividad del tiempo porque, a falta de «contenido», tampoco puede haber «contenedor». Dicho de otro modo, en ausencia de sustantivo no hay referente alguno para los predicados temporales. Cuando no existen cosas que posean una existencia separada del tiempo, no tiene el menor sentido hablar de cosas jóvenes o viejas. Como decía Nāgārjuna, «no envejecen ni el joven ni el anciano».²⁷ Éste es un punto que Dōgen expresaba del siguiente modo:

No debemos creer que lo que ahora son cenizas antes era leña. La doctrina budista nos enseña que la leña es leña [...]. Existen estadios anteriores y estadios posteriores, pero se trata de estadios claramente separados.

La leña *no se convierte* en cenizas, existe el «ser-tiempo» de la leña y el «ser-tiempo» de las cenizas. Y, si no existen objetos atemporales que aparezcan y desaparezcan, el presente no cobra su valor ni su significado de la relación que mantiene con el pasado o el futuro, puesto que cada evento o «ser-tiempo» es completo en sí mismo. Pero ¿cómo nos libera eso del tiempo?

Cuando los seres humanos mueren no pueden regresar a la vida, pero la enseñanza budista nunca dice que la vida se transforme en muerte [...]. Del mismo modo, la muerte jamás puede trocarse en vida [...]. La vida y la muerte poseen una existencia absoluta, como la relación que sostienen el invierno y la primavera. No creamos, pues, que el invierno se convierte en primavera o la primavera en verano.²⁸

La vida y la muerte, al igual que la primavera y el verano, no están *en* el tiempo porque, en sí mismas, son atemporales. Y, si no existe nada atemporal que nazca y muera, lo único que existe es el nacimiento y la muerte. Pero si sólo existen los eventos del nacimiento y la muerte, sin nadie «en» ellos, *tam-*

poco existe, en realidad, nacimiento ni muerte. También podríamos decir, por el contrario, que lo que existe es el nacimiento-y-muerte en cada momento, con la aparición y el desvanecimiento simultáneo de todos y cada uno de los pensamientos y actos. Tal vez fuera esto lo que Heráclito quiso decir cuando afirmaba que «la vida y la muerte se hallan tanto en nuestro vivir como en nuestro morir».²⁹ Y, según Dōgen: «el *nirvāṇa* consiste en comprender el nacimiento-y-la-muerte [...], sólo entonces podremos afirmar realmente que somos libres del nacimiento-y-la-muerte ».³⁰

En términos temporales podríamos expresar esta paradoja de dos modos diferentes aparentemente incompatibles. Podríamos decir, por ejemplo, que lo único que existe es el presente, pero no el presente tal y como habitualmente lo concebimos –en tanto que una serie de momentos fugaces que van desvaneciéndose y convirtiéndose de continuo en pasado– sino un presente muy distinto que incluye al pasado y al futuro porque nunca deja de ser el mismo.

Nosotros no estamos separados del tiempo, lo que significa que, en realidad, no hay ir y venir en el tiempo cuando cruzamos el río o ascendemos la montaña, sino que existimos en el presente atemporal del tiempo, un tiempo que incluye todo tiempo pasado y todo tiempo presente [...]. La mayor parte de la gente cree que tiempo es pasajero y no comprende que existe en él un aspecto que nunca cambia.

DŌGEN³¹

«El eterno presente del tiempo» del que habla Dōgen –y que puede ser asimilado al «ahora» (*nunc stans*) de la filosofía medieval occidental– es eterno porque hay algo en él que no cambia, es *siempre ya*. También podríamos decir que la modalidad no-dual de experimentar el tiempo mora en la eternidad, aunque hay que señalar que no estamos hablando aquí de la eternidad en el sentido usual del término en tanto que persistencia infinita en el tiempo que presupone la dualidad habitual entre las cosas y el tiempo. Como dijera Wittgenstein, existe una «eternidad de este lado de la tumba»:

En la vida en el presente no existe muerte.

La muerte no es un evento de la vida, no es un hecho del mundo.

Si no entendemos a la eternidad como una duración temporal infinita sino como no-temporalidad, podemos concluir que quien vive en el presente vive eternamente.³²

Por parafrasear a Agustín de Hipona, la eternidad que anhelamos siempre ha estado «con» nosotros, más próxima a nosotros que nosotros mismos y todo lo que debemos hacer es «olvidarnos» de nosotros mismos y reconocer lo que siempre hemos sido. Pero el desasosiego que habitualmente agita nuestras mentes nos impide experimentar el presente —*ser* el presente— y, de ese modo, pasamos por alto un detalle importantísimo. ¿Cómo es la experiencia no-dual del tiempo? No sería el «universo-bloque» estático erróneamente atribuido a Parménides porque, desde mi punto de vista, *la inmutabilidad del Ahora no es incompatible con el cambio*. Así pues, siempre habrá transformación, aunque experimentada de un modo diferente, puesto que uno *no es* tanto el observador de la transformación como la transformación misma. Se trataría de un cambio más sutil y continuo que el discurrir al que estamos acostumbrados puesto que, en ausencia del ansioso movimiento de construcción y proyección del pensamiento, la mente no saltaría de continuo de un lugar a otro. En cierto modo todo seguiría igual, porque «yo» seguiría levantándome por la mañana, desayunando, yendo a trabajar, etcétera, pero, al mismo tiempo, todas esas actividades serían completamente atemporales. Como ocurre con el *wei-wu-wei*, «en el cambio está el descanso» (Heráclito, fragmento 84a). Frente al yo aparentemente sólido habría una cualidad vacía e inmutablemente serena. La experiencia no consistiría en una sucesión ininterrumpida de eventos (el invierno no se convertiría en primavera), sino la-verdadera-naturaleza-sin-esfuerzo (*tathatā*) seguida de otra-verdadera-naturaleza-sin-esfuerzo exactamente igual.³³

Es por ello que tanto Heráclito y el budismo como Parménides y el vedānta están en lo cierto porque, si bien no existe nada que se sustraiga al flujo incesante, existe algo que no cambia, el «*nunc stans*». Lo que trasciende el tiempo (tal y como habitualmente lo comprendemos) resulta ser el mismo tiempo. Y esto insufla un nuevo sentido a la definición que Platón nos brinda sobre el tiempo en el *Timeo*: el tiempo es, en realidad, la imagen móvil de la eternidad, siempre y cuando no establezcamos ninguna dualidad entre la imagen móvil y la eternidad inmóvil. En términos budistas podríamos afirmar que la vida-y-la-muerte son la «imagen móvil» del *nirvāna*. Esta paradoja es posible porque, al igual que ocurre con el resto de los ejemplos de la dualidad sujeto-objeto, olvidarse de uno mismo y convertirse en algo es, al mismo tiempo, comprender su vacuidad y «trascenderla».

Causalidad

Aquello que, considerado desde la perspectiva de la causalidad y la dependencia, constituye el proceso del nacimiento y de la muerte, se revela,

desde un punto de vista no-causal y más allá de toda dependencia, como el nirvāna.

NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamikakārikā*

En la medida en que un hombre crea en la causalidad, seguirá descubriendo causas y efectos. Pero cuando el apego a la causalidad se desvanece, causas y efectos se revelan inexistentes.

GAUḌAPĀDA, *Āgamaśāstra*

En las tres secciones anteriores hemos aplicado el mismo tratamiento dialéctico a las dualidades yo frente a no-yo, substancia frente a modalidad e inmutabilidad frente a impermanencia y hemos subrayado la inoperancia del intento de eliminar uno de los términos y convertir al otro en absoluto. Desde esa perspectiva, resulta evidente la conclusión mādhyamika de que los sistemas descriptivos utilizados por el vedānta y el budismo resultan, en última instancia, inadecuados. No obstante, lo más interesante tal vez sea la unidad existente entre la visión substancial y la visión modal, un punto cuya importancia difícilmente podría ser exagerada porque supone que, más allá de su aparente oposición, ambas tradiciones están describiendo la misma experiencia, lo cual corrobora la plausibilidad de ésta.

La cuarta discrepancia que vamos a considerar —el cuarto modo, en suma, de formular el mismo desacuerdo básico— gira en torno a la categoría de causalidad. ¿Acaso podemos abordar del mismo modo la diferencia entre el *Brahman* incondicionado del vedānta y la visión «omnicondicional» del budismo (*pratītya-samutpāda*)? ¿Puede convertirse la causalidad en algo absoluto y luego ser negada del mismo modo como lo hemos hecho con el tiempo? No sería sorprendente que la respuesta a esta pregunta fuera positiva, dada la interdependencia existente entre la temporalidad y la causalidad. Del mismo modo que el tiempo requiere que el pasado cause el futuro, así la causalidad requiere que la causa preceda al efecto. Se trata de dos aspectos de la misma bifurcación ilusoria que podrían ser expresados de dos modos diferentes. Sentimos que somos (o deberíamos ser) atemporales a la vez que comprendemos que somos mortales, pero también sentimos que somos (o deberíamos ser) libres, aunque sabemos que nuestra vida está física y psicológicamente determinada. Así pues, deconstruir cualquiera de estos dualismos supone también deconstruir los demás.

La explicación de Śāṅkara acerca de la causalidad se inscribe en su doctrina general de *māyā*, según la cual todos los fenómenos (incluidos el espacio y el tiempo) se deben a la indescriptible e indefinible *ajñāna* (ilusión) que se im-

pone sobre *Brahman*. Como hizo Nāgārjuna antes que él, su análisis (en *Brahmasūtrabhāṣya*, II, i.14-20) concluye que no podemos derivar la naturaleza real de las relaciones causales de la serie de fenómenos discretos. No obstante, Śāṅkara como vedántico, afirma que la verdadera causa de todos los efectos es *Brahman*, el fundamento inmutable que subyace a toda experiencia. Desde esa perspectiva, los fenómenos-efecto son superposiciones ilusorias de nombre-y-forma sobre *Brahman*, el fundamento-substancia. Y, puesto que *Brahman* es lo único real y todos los fenómenos distintos a él son ilusorios, ésta es una versión de *satkāryavāda*, el efecto que preexiste en la causa. Pero, para diferenciar su visión de la del sāṅkhya (que identifica causa y efecto de un modo diferente, afirmando la realidad de *prakṛiti*, un sustrato material que no varía por más que lo hagan sus formas), la teoría de la causalidad de Śāṅkara es adecuadamente etiquetada como *satkāranavāda* (o *vivartavāda*), puesto que el efecto (*māyā*) posee un tipo de ser diferente de la causa (*Brahman*).

Esto nos lleva a negar las relaciones causales tal y como las conocemos, la relación entre dos fenómenos discretos –causa y efecto– como algo incomprendible e irreal. Resulta evidente –y, por otra parte, predecible– el énfasis contrario del budismo primitivo que, más que negar las relaciones causales en favor de un Yo inmutable, lo diluye todo en una secuencia impermanente de causas y efectos. Y esto es algo que puede verse con suma claridad en la doctrina del *pratītya-samutpāda* (la doctrina del origen interdependiente de todos los fenómenos), según la cual cada uno de sus doce factores constitutivos está determinado por todos los demás, a la vez que los determina. Esta doctrina también podría ser denominada «omnicondicionalidad», porque explica la totalidad de los fenómenos situándolos en un conjunto de relaciones causa-y-efecto según la fórmula «si X existe, entonces Y aparece».

En el seno del budismo también se reproduce la misma controversia entre la ausencia de toda condición y la visión omnicondicionada.³⁴ El problema de la causalidad resulta especialmente relevante en la dialéctica *mādhyamika* que, a primera vista, parece contradecir el análisis de Nāgārjuna. Por otra parte, la interdependencia causal es una noción tan esencial que Nāgārjuna la equipara a *śūnyatā*, el más importante de todos los conceptos budistas: «nosotros interpretamos la interdependencia existente entre todas las cosas (*pratītya-samutpāda*) como la ausencia de toda entidad (*śūnyatā*)». ³⁵ De este modo, la innegable relatividad de todo acaba llevando a refutar toda existencia independiente (*svabhāva*). Al mismo tiempo, sin embargo, Nāgārjuna redefina *pratītya-samutpāda* de un modo que niega toda causalidad, algo que resulta evidente en la introducción de su *Mūlamadyamikakārikā*, en las ocho negaciones que Nāgārjuna atribuye al Buda:

Nada perece ni surge en el tiempo, nada termina ni perdura eternamente, nada hay idéntico a sí mismo ni mutable, nada que venga ni que vaya. Así es *pratītya-samutpāda*...³⁶

De acuerdo con todo lo anterior, el primer y más importante de los capítulos de los *Kārikās* concluye señalando que la relación causal es inexplicable y en capítulos posteriores afirma que la causación es como *māyā*: «el origen, la existencia y la destrucción son de la naturaleza de *māyā*, sueños, meros castillos en el aire.»³⁷ El último capítulo se centra en este tema como un modo de cristalizar la diferencia existente entre el *saṃsāra* y el *nirvāṇa* y en uno de sus versos –que tal vez sea el más importante (XXV.9, el epígrafe que abre esta sección)– los distingue atribuyendo exclusivamente las relaciones causales al *saṃsāra*. En su comentario acerca del capítulo anterior, Candrakīrti define a *samvṛiti* (la verdad inferior) y a *duḥkha* (el sufrimiento) del mismo modo: «*samvṛiti* significa que, para existir, cada cosa depende de todas las demás». «*Duḥkha* es precisamente lo que emerge de un modo dependiente, no lo que no emerge de un modo dependiente».³⁸

¿Cómo podemos conciliar esta flagrante contradicción? Es decir ¿cómo podemos llegar a conciliar *pratītya-samutpāda* –la doctrina del origen interdependiente– con lo que se ha descrito como «no originado y no dependiente»? En mi opinión –y siguiendo la misma línea argumental que hemos utilizado en las anteriores secciones–, la omnicondicionalidad es fenomenológicamente equiparable a la negación de toda condición causal. Es decir, una visión tan radical que lleve a analizar las cosas en «sus» condiciones nos brinda una interpretación de la experiencia que resulta indistinguible de aquella otra que niega toda causalidad. De nuevo nos encontramos aquí con una argumentación en dos fases. Al considerar las distinciones realizadas por el sentido común entre las cosas y sus relaciones causales, Nāgārjuna comienza recurriendo a éstas para «deconstruir» aquéllas y negar así la existencia independiente de cualquier cosa. Menos evidente resulta la segunda fase en la que el análisis se invierte. La falta de «cosidad» de las cosas implica un modo de experimentar en el que no existe conciencia alguna de causa ni de efecto porque cualquiera de ellas es causa, al tiempo que efecto, de las demás. Así pues, las cosas y sus relaciones causales aparecen y desaparecen juntas, porque la noción de causa-y-efecto depende de la existencia objetiva de las cosas. Al igual que ocurría con las dualidades anteriores (yo frente a no-yo, etcétera), el problema fundamental es que esta bifurcación resulta insostenible. Nāgārjuna pone de relieve la futilidad de este intento demostrando la imposibilidad de relacionar los dos términos sin caer en una contradicción. Así pues, la inconsistencia de nuestra forma habitual de entender los objetos radica en que los consideramos independientes y causalmente contingentes.

Para comprender la crítica mādhyamika debemos recordar que lo que se está criticando es la visión habitual del mundo que nos proporciona el sentido común, según la cual existe una serie de entidades discretas (entre las que nos incluimos) que interactúan causalmente «en» el espacio y el tiempo. La crítica de Nāgārjuna va más allá de las veleidades filosóficas de la metafísica hindú y se centra en la metafísica implícita en la visión cotidiana que nos dicta el sentido común y que luego se ve absolutizada por los sistemas metafísicos. Esta visión consensual es, precisamente, la que crea el mundo del *samsāra* y la que Nāgārjuna trata de «deconstruir» y ésta es también la razón principal por la que no debemos convertir al mādhyamika en una filosofía del «lenguaje ordinario» interpretando a *śūnyatā* como un término «metasistemático». Según Nāgārjuna, acabar con los juegos de lenguaje filosóficos «lo deja todo tal cual», excepto en el sentido de que *samsāra* siempre ha sido *nirvāṇa*.

Es a causa de *prapañca* —«la proyección del pensamiento»— por lo que ahora percibo la habitación y escribo en ella, pero no de un modo no-dual en tanto que conjunto de libros, sillas, lápices y papel... y a *mí*, que considero de manera irreflexiva a cada uno de estos elementos como algo distinto a los demás y que, a menos que se vea afectado por algo ajeno, permanece tal cual es. Al igual que ocurría en los casos del espacio y el tiempo, la existencia independiente de las cosas requiere de un continente no-espacial y no-temporal... por ello suele recurrirse a la relación causal. Así pues, si la causalidad explica la interacción entre las cosas, las cosas mismas deben ser «no-causales», y no es ninguna coincidencia que ésta sea precisamente la visión consensual del sentido común acerca de los objetos, cosas cuya existencia no necesita ser explicada puesto que, una vez creadas, «existen independientemente». Es en este dualismo en el que se asienta la supuesta objetividad del mundo (incluida la supuesta objetividad de mi yo). Y éste es también el *samsāra* porque, al «cosificar» en objetos el flujo de la experiencia, terminamos identificándonos con las cosas... una vez más, la identificación primordial es la que afecta a nuestra sensación de identidad. Expresada en términos causales, la conclusión a la que llegábamos en el capítulo 2 es que lo que nosotros experimentamos como objetos son automatismos contruidos por el pensamiento, atajos que proporcionan cierta estabilidad a nuestras percepciones y que nos permiten relacionarlas causalmente y articular expectativas.³⁹ Pero resulta que, en ese proceso de automatización, olvidamos que los objetos son «atajos causales» y acabamos provocando una escisión ilusoria entre ellos y su relaciones causales que, por otra parte, constituye el correlato entre los objetos y su apariencia.

Y el énfasis en el efecto de *prapañca* resulta importante porque sin él podríamos creer que la crítica de Nāgārjuna a la existencia independiente (*svabhāva*) es una refutación de algo en lo que nadie cree. Pero no tenemos

que escapar de esta crítica definiendo las entidades, de un modo más ajustado al sentido común, como algo que aparece y termina desvaneciéndose. No existe ningún lugar intermedio entre la existencia independiente de todas las condiciones –un conjunto vacío, puesto que tales entidades no existen– y la omnicondicionalidad del *sūnyatā*. Los argumentos esgrimidos por Nāgārjuna en contra de la existencia independiente (ver *Mūlamadyamikakārikā*, caps. I, XV) demuestran la inconsistencia de nuestro modo habitual de «aprehender» el mundo. Nosotros aceptamos que las cosas cambian pero, al mismo tiempo, también asumimos que algo permanece igual, sobre todo en el caso de que se trate de «objetos físicos». Otros filósofos indios han tratado de resolver esta incoherencia absolutizando uno de los polos –impermanencia o transitoriedad– a expensas del otro. Así, por ejemplo, la visión substancialista *satkāryavāda* (sustentada por el advaita y el sāṅkhya) subraya la permanencia pero deja sin explicar el cambio, mientras que la visión modal *asatkāryavāda* (del budismo primitivo) se enfrenta al problema opuesto y no es capaz de explicar el hilo conductor de la continuidad. Éste es un problema que Nāgārjuna trata de resolver proponiendo un «tetralema» que considera todas las posibles alternativas lógicas para acabar rechazándolas como incomprensibles e irreales.

No basta con responder a esta crítica a la identidad a la manera de Hume⁴⁰ replicando que deberíamos prestar más atención al modo en que utilizamos el lenguaje para referirnos a la permanencia y el cambio porque, desde la perspectiva del mādhyamika, nuestra experiencia habitual es ilusoria, como también lo es nuestro uso habitual del lenguaje. En el primer asalto de su crítica, Nāgārjuna refuta la distinción cotidiana entre las cosas y sus relaciones causales llevando hasta su extremo la distinción para reducirla así al absurdo. Es decir, si las cosas poseen una existencia independiente, deben distinguirse claramente de sus condiciones, pero lo cierto es que su «existencia» depende de las condiciones que las originan y, cuando dejan de operar, provocan su desaparición. Por otra parte, el mādhyamika estaría de acuerdo en que uno no puede vivir sin cosificar, al menos hasta cierto punto, esas entidades ficticias. Pero que no haya que negar las verdades relativas no implica que debamos tomarlas por verdades absolutas, como si se tratara de una comprensión exacta de lo que realmente son las cosas.

Así pues, el primer estadio de la crítica mādhyamika niega la separación entre las cosas y sus relaciones causales utilizando éstas para deconstruir aquéllas y refutando, de este modo, el rechazo del budismo primitivo del concepto de substancia. Pero éste no es más que el primer paso porque, a partir de ese momento, su crítica experimenta una especie de inversión dialéctica y se ocupa de deconstruir la realidad de las condiciones causales porque, del mismo modo que las cosas dependen de sus relaciones causales, la categoría de

causalidad también depende de las cosas. Nuestro concepto de causalidad presupone un conjunto de entidades discretas y «no causales», porque es su interrelación la que nosotros explicamos como causación. Carece de todo sentido hablar de un conjunto de objetos independientes que no se hallen relacionados de algún modo. Como señalábamos en el capítulo 3, la visión consensual de la relación causal requiere de una cosa que actúe como causa y de otra que actúe como efecto pero, si esto es así, una condicionalidad tan radical que «disuelva» todas las cosas también «se disolverá» a sí misma.

Para aclarar este punto, tal vez convenga trasladar nuestra discusión al escenario más concreto que nos proporciona el ejemplo del movimiento y el reposo. Hay que señalar que, inmediatamente después de su tratamiento inicial del tema de la causalidad, Nāgārjuna se apresta a analizar el movimiento y el reposo (capítulo 2 de los *Kārikās*) aplicando a este caso concreto las conclusiones generales a las que llega en el capítulo 1. Este cambio de escenario posee además la ventaja de clarificar una cuestión que, de otro modo, resultaría bastante confusa. El problema es que no siempre es evidente lo que Nāgārjuna pretende en este segundo capítulo. Al igual que Zenón, Nāgārjuna niega la realidad del movimiento... pero ello no supone ninguna afirmación de la inmutabilidad al modo de Parménides, puesto que también niega el reposo. Por esto se suele acusar a Nāgārjuna de «hacer malabarismos con las palabras» —es decir, de basar su argumento en sutilezas verbales que no tienen referente empírico— y de incurrir así en la falacia de argüir que lo que es cierto para las partes también debe serlo para la totalidad.⁴¹ Pero hay que decir, en su favor, que esas imputaciones están equivocadas porque la crítica de Nāgārjuna sólo afirma que nuestra forma habitual de aprehender el movimiento —diferenciando al agente del acto e hipostatizándolos a ambos— carece de todo sentido, porque son interdependientes. La lógica implícita en las estrofas 2-11 de Nāgārjuna demuestra que cualquier cosificación de una distinción imposibilita su relación posterior, como bien saben los estudiosos de otra dualidad cosificada, la de la mente y el cuerpo. Y esta dificultad se hace patente cuando tratamos de aislar al sujeto agente hipostatizado y de averiguar su naturaleza. ¿Existe, en realidad, un agente del movimiento? Es decir ¿el predicado *movimiento* es intrínseco o contingente a ese agente? Porque, si ese agente se halla ya en movimiento, no hay necesidad alguna de postular un movimiento posterior, ya que tal determinación resultaría redundante. Pero la otra alternativa —la de que el agente es intrínsecamente independiente del movimiento— tampoco parece viable puesto que entonces resultaría contradictorio que un agente inmóvil moviera algo. En ambos casos, pues, se trata de una relación que carece de todo sentido, de lo cual se deduce que el sujeto no puede tener una existencia independiente del predicado *movimiento*, lo cual evidencia la falacia implícita

en nuestra forma habitualmente dualista de comprender el movimiento. Por resumir todo esto en términos contemporáneos, podríamos decir que Nāgārjuna está subrayando una deficiencia del lenguaje que utilizamos cotidianamente para describir (y, en consecuencia, para pensar) el movimiento y, por tanto, mostrando el absurdo que supone atribuir el predicado movimiento a entidades sustantivas.

A primera vista, el argumento anterior resulta poco convincente, ya que las alternativas propuestas parecen tan radicalmente contradictorias que sospechamos que debe existir algún terreno común a ambas. Es evidente que no podemos aceptar un doble movimiento pero ¿es realmente tan contradictoria la existencia de un agente inmóvil que cause el movimiento? ¿Qué otra cosa *podría* provocar el movimiento? Pero ninguna apelación a la percepción cotidiana o al lenguaje ordinario que la articula y encarna consigue refutar adecuadamente la crítica mādhyamika, que subraya una inconsistencia que solemos (y, en cierto modo, debemos) ignorar en nuestra vida cotidiana. Tal vez pudiéramos recurrir aquí a la argumentación anteriormente utilizada para deconstruir la diferencia entre las cosas y sus relaciones causales. Porque, del mismo modo que la interdependencia disuelve las cosas en la red de relaciones que les da origen, sin dejar vestigio alguno de substancia, en el caso que nos ocupa —la «completitud» del movimiento— el hecho de que ninguna parte de mí ser permanezca en la silla cuando, por ejemplo, voy a desayunar implica la inexistencia de algo independiente que se mueva. Bien podríamos decir, pues, que la relación entre el sujeto agente y el movimiento es otro caso más de la engañosa metáfora dualista que diferencia al «contenedor» del «contenido». Una vez más, Nāgārjuna sólo debe agudizar esta dicotomía. A pesar de que nuestra intuición nos induzca a postular la existencia de un «núcleo inmutable» para salvar al sujeto agente, no existe ningún sustrato común que nos permita salvar el hiato existente entre una cosa independiente e inmutable y la disolución de las cosas que provocan el movimiento. Y lo mismo podríamos decir en sentido opuesto, aplicando el mismo hilo argumental a la noción de reposo.

Hasta el momento sólo hemos hablado del primer paso de la crítica dialéctica de Nāgārjuna, tanto en lo que respecta al análisis general de las condiciones causales como a su ejemplo más concreto del movimiento y el reposo. Así es como hemos deconstruido la causa y el efecto en un flujo continuo de interacciones causales. El segundo paso resulta fácil de exponer, pero bastante más difícil de comprender porque, si lo único que existiera fueran interacciones causales, sin cosa alguna que sirva de causa ni cosa que se vea afectada, no experimentaríamos el mundo en términos de causa-y-efecto. Es como si

nuestro concepto de cambio supusiera, de uno u otro modo, la idea de que una cosa puede convertirse en otra completamente diferente. Porque, a menos que cosifiquemos un objeto como algo independiente y no causal (es decir, no-temporal) que perdure a través de los estados condicionados (es decir, temporales), no existe nada independiente que *pueda cambiar*. El concepto de cambio requiere de algún tipo de apoyo, pero el primer paso de la dialéctica de Nāgārjuna ha eliminado todo asidero conceptual. Si el colega con el que he quedado a desayunar no puede ser considerado la «misma» persona con la que he hablado anteriormente (porque no hay en «él» ningún sustrato permanente) carece de todo sentido decir que «ha cambiado». Como ocurría en el caso del nacimiento-y-la-muerte, si *sólo* existe ir-y-venir –sin cosa alguna que vaya o venga– carece también de todo sentido hablar de ir o de venir o , dicho de otro modo, en ausencia de contenido no hay contenedor. Cuando la dualidad se disuelve, los polos que la conformaban se colapsan en una totalidad que no puede ser representada y que, en consecuencia, permanece filosóficamente indeterminada puesto que, para que el lenguaje pueda describir las cosas, debe distinguir al sujeto del predicado, al agente de la acción y a la causa del efecto.

Ilustremos ahora –para atisbar de qué estamos hablando cuando equiparamos la omnicondicionalidad con la no-condicionalidad– todo esto con una bien conocida historia zen centrada en las relaciones causales de la acción física no-dual que también puede aplicarse a la causación de la sensación-percepción no-dual y al pensamiento no-dual.

Lin-chi era un monje del monasterio de Huang Po que, por tres veces, preguntó a su maestro: «¿Por qué Bodhidharma vino desde el Oeste?» y, en cada una de ellas, recibió un golpe como respuesta. Desalentado, decidió abandonar provisionalmente el monasterio y consultar al maestro Ta-yü. Al llegar al monasterio de éste, Lin-chi le habló de sus encuentros con Huang Po, añadiendo que ignoraba cual había sido su error.

El maestro Ta-yü exclamó: «Tu maestro te ha tratado con una amabilidad exquisita y todavía no sabes qué error has cometido». Al escuchar esto, Lin-chi despertó súbitamente y dijo: «¡Después de todo, no hay gran cosa en el budismo de Huang Po!».⁴²

¿Qué fue lo que provocó el despertar de Lin-chi? Una vez más nos lanzaremos de cabeza ahí donde los budas temen incluso andar de puntillas y diremos que Lin-chi se dio cuenta de que Huang Po había respondido fielmente a su pregunta. El bofetón que recibió, pues, no era tanto un castigo como una demostración palpable del *motivo por el cual* Bodhidharma viajó desde Occidente. Desde la perspectiva ordinaria es evidente que Bodhidharma llevó el budismo a China, pero ésta es una explicación que pertenece al nivel de la verdad relativa inferior. Hay que subrayar que éste es un *kōan* zen destinado a

propiciar un diálogo entre discípulo y maestro y que, en el nivel de la verdad superior, no existe razón alguna porque, para la persona profundamente iluminada, cada experiencia es completa en sí misma, lo único que existe en el universo y cada acción es «¡justamente esto!». Sin *prapañca* (proyección del pensamiento), todo es percibido de un modo nuevo como si se tratara de la primera vez que lo viéramos. Cuando Bodhidharma emprendió su viaje no albergaba en su cabeza intención alguna de llegar a ningún lado, y se hallaba *totalmente inmerso* en cada uno de sus pasos. Del mismo modo, tampoco había intención alguna en los golpes propinados por Huang Po, que también se hallaba *completamente inmerso* en su acción espontánea. La realización súbita de Lin-chi se evidencia en su exclamación: «¡Después de todo, no hay gran cosa en el budismo de Huang Po!» («¡justamente esto!»). Luego, Lin-chi regresó con Huang Po y demostró que su comprensión era mucho más que una intuición intelectual y no dudó en administrar a éste una buena dosis de su propia medicina.

La paradoja implícita en esta historia resulta relevante en este punto porque también hay que decir que las acciones de Bodhidharma y de Huang Po no dejaban de ser intencionales. El bofetón de Huang Po podía ser inmediato y espontáneo, pero tenía sus razones, no se trataba de un gesto fortuito y superfluo sino de una respuesta muy concreta a una pregunta muy concreta. Si aplicamos a la intencionalidad nuestra crítica anterior de la causalidad descubriremos que nos encontramos ante un acto que se halla, *al mismo tiempo*, completamente determinado (un *upāya* perfecto, un «medio hábil» o, por usar la terminología zen, un guante hecho a la medida) y completamente indeterminado. Pero esa paradoja resulta imposible de comprender desde nuestra perspectiva habitual de la causalidad, que recurre a las categorías del pensamiento para relacionar los objetos supuestamente discretos en los que *prapañca* compartimenta el mundo. Si Huang Po, engañado por *prapañca*, hubiera percibido a Lin-chi de un modo dualista y hubiera creído que era una persona que necesitaba ser iluminada y que él, Huang Po, era quien debía iluminarle, sus bofetones se hubieran cosificado en un efecto deliberado que apuntaba a provocar el despertar de Lin-chi.

Pero si, como afirman todas las escuelas budistas, no existe yo alguno que establezca relaciones causales entre las cosas, esta visión debe estar equivocada. La experiencia de Huang Po debe haber sido muy diferente y, en consecuencia, la causalidad también debe ser entendida de manera diferente. Y con ello no estamos negando la causalidad puesto que, a falta de sensación de identidad y de objetos externos cosificados por *prapañca*, la causalidad se expande hasta llegar a incluirlo todo (como ocurre, por ejemplo con la doctrina del *karma*). Desde la perspectiva de la omnicondicionalidad del *mādhyamika*

—que deconstruye la existencia supuestamente independiente de todas las cosas— el bofetón de Huang Po forma parte de la red inconsútil de condiciones que, como sostiene Hua Yen, abarca la totalidad del universo. Como uno de los nudos de la red infinita e interdependiente de Indra, el bofetón refleja —o, mejor dicho, manifiesta— la totalidad. ¡Qué diferentes son las cosas si todos los eventos que ocurren en el universo dependen de todos los demás! A un nivel superficial, esto parecería implicar una aceptación *à la* Spinoza de todo lo que ocurre en tanto que producto de la totalidad pero, a un nivel más profundo, también pone de relieve la inadecuación de nuestra comprensión habitual de la causalidad. Nos hallamos inmersos en un universo de eventos-*sūnya* y no podemos decir que ninguno sea más relevante que los demás. Todo evento no-dual —desde el movimiento de las hojas en las ramas de los árboles, hasta el discurrir de los pensamientos y la misma basura— es total y completo en sí mismo, aunque depende del resto del universo y constituye una de sus manifestaciones y, precisamente por esa misma razón, no se halla subordinado a ninguna otra cosa y deviene un fin incondicionado en sí mismo. Como señalábamos en el capítulo 3, éste es el modo de deconstruir la aparente dualidad existente entre libertad y determinismo. Si libertad significa «ausencia de oposición», interdependencia implica libertad, puesto que no sólo no hay cosa alguna que *cause* el evento sino que tampoco hay nada que se le oponga. Y si cada evento es la totalidad del universo autocausado, no hay nada que sea esencialmente libre. De este modo, la verdad absoluta o superior del mahāyāna se expresa en el hecho de que *todo lo que sucede es la totalidad del universo*. Éste es el motivo por el cual el Buda podía «girar la rueda del *dharma*» moviendo una flor entre sus dedos y el motivo también por el cual Huang Po pudo enseñar a Lin-chi golpeándole.

Pero ¿qué es lo que implica entonces el movimiento de la flor entre los dedos del Buda? ¿Cómo experimentaba Huang Po su propia acción? Al no percibir la situación de un modo dualista, la acción no era «hecha *por él*». Que el golpe fuera apropiado a la situación no dependía de ninguna deliberación previa, por más veloz que ésta fuese, sino que, por el contrario, la acción resultaba apropiada porque no era el fruto de ninguna deliberación, del mismo modo que las respuestas que se dan en un combate *dharma* no se ven mediatizadas por el «obstáculo mental» de la conciencia de uno mismo. ¿Por qué Huang Po abofeteó a Lin-chi en lugar de gritar «¡ho!», como solía hacer Ma-tsu o murmurar en voz baja, como probablemente hubiera hecho Chao-chu? Éste es el punto esencial: *ni él mismo lo sabía*. («No-saber es lo más profundo» —dijo el maestro Lo-han—, precipitando así el despertar de Wên-i.) Las acciones espontáneas no dejan rastro alguno, «como el vuelo de los pájaros en el cielo».⁴³ Este tipo de acciones se ajustan a la situación como el guante a la mano,

porque no hay nadie ahí que tome «decisión» (si es que puede usarse aquí tal término) alguna. Si uno no es el yo hipostatizado y dualista, sino la causa-efecto no-dual, no existe conciencia alguna de causa ni de efecto y todo se experimenta de un modo libre, total y «sin residuo». Sin las interferencias creadas por el yo, la red omniabarcante de condiciones causales de Indra es completamente inconsútil, en cuyo caso «el tarro se desfonda», se disuelve toda barrera entre conciencia e inconsciencia y uno experimenta que los pensamientos y acciones emanan de un modo no-dual de una fuente insondable o, por decirlo de otro modo, de *ninguna parte*.

Si ahora, para terminar de asentar esta cuestión, nos preguntamos si Huang Po experimentó su golpe como algo determinado (causado) o libre (no causado), deberíamos decir que las cosas ocurrieron simultáneamente de ambos modos, algo que, si bien es imposible y contradictorio en el caso de que la acción hubiera sido dualista —es decir, realizada por un ego—, no lo es para aquellos cuyos actos son *sūnya*. Recordemos la descripción que realizó Nietzsche de la inspiración (citada en el capítulo 4): «todo ocurre de un modo completamente involuntario, como un vendaval que nos limpia internamente y nos transmite una sensación de libertad, de absoluto, de poder y de divinidad». Este tipo de acto es libre porque no es el producto de un ego, sino que éste termina disolviéndose en el proceso y fluye espontáneamente de algún lugar «mucho más profundo» que el yo. Y la paradoja de la libertad involuntaria señala hacia otro aspecto del *wei-wu-wei*, ya que la acción que no es acción se experimenta como si brotase de un modo no-dual de una fuente ilimitada e incognoscible a la que uno se halla, por así decirlo, «conectado». Y digo «por así decirlo» porque tales metáforas —«brotando de» o «conectado a»— son inequívocamente dualistas. Una y otra vez, pues, nuestros intentos por describir la no-dualidad tropiezan con los límites del lenguaje

Es así como nos vemos abocados ante dos posibles opciones: *o bien* sólo existen relaciones causa/efecto entre objetos discretos elaborados por el pensamiento y manipulados —al tiempo que manipulando— a un sujeto también construido por el pensamiento, *o bien* la omnicondicionalidad no-dual (*pratītya-samutpāda*) es experimentada como libertad incondicionada (*tat-hatā*). Y, para pasar de la primera a la segunda opción, la jerarquía elaborada por la causalidad debe colapsarse en una interpenetración en la que cada evento se ve condicionado por la totalidad al tiempo que la manifiesta como la única cosa que existe en el universo. Las relaciones causales configuran una jerarquía en la que la hipóstasis más importante es el yo, en tanto que sujeto que desea objetos externos y necesita comprender las relaciones causales para manipular las circunstancias y obtener lo que desea. La omnicondicionalidad, al

negar que exista algo a lo que podamos identificarnos, carece de toda utilidad práctica porque, en tal caso, no existe objeto alguno que obtener ni yo que pueda desearlo; mientras que el yo hipostatizado que desea cosas externas hipostatizadas, por su parte, se ve obligado a elaborar un encadenamiento causal de eventos que conduzcan hasta ellas. Pero, de este modo, no es posible experimentar cada uno de los distintos eventos individuales que componen esta cadena, que no es más que una función del siguiente y del siguiente, etcétera, soslayando –en su ansia por obtener la meta objetivada– la naturaleza *śūnya* de cada uno de ellos. Y la insatisfacción que produce cada evento concreto generada por la precipitación hacia el momento siguiente es uno de los factores consubstanciales de la sensación de identidad, lo cual explica por qué la causalidad es la categoría fundamental del pensamiento y, en consecuencia, una de las que más necesitamos deconstruir. En opinión de Lichtenberg, el hombre es una criatura buscadora de causas buscamos la compulsión en el mundo y, por tanto, la encontramos, porque la libertad no explica nada y no nos proporciona nada.

Este modo de superar las paradojas del tiempo y de la causalidad (identidad entre sólo-tiempo y no-tiempo y entre omnicondicionalidad y no-condicionalidad) resulta también imprescindible para comprender la doctrina *trīsvabhāva* (tres naturalezas) del yogācāra y la relación existente entre el *mādhyaṃika* y el yogācāra. El mundo *prapañca* de los objetos discretos que interactúan causalmente «en» el espacio y el tiempo se corresponde al *parikalpita-svabhāva*, la «naturaleza imaginaria», y sólo-tiempo y omnicondicionalidad se corresponden con el *paratantra-svabhāva*, la «naturaleza interdependiente», mientras que el eterno presente incondicionado se corresponde con el *pariniṣpanna-svabhāva*, la naturaleza no-dual absolutamente-realizada. Contemplado desde esta perspectiva, el *Trīsvabhāvanīrdeśa* de Vasubandhu está completamente de acuerdo con el enfoque *mādhyaṃika*. Tanto para el *mādhyaṃika* como para el yogācāra, la omnicondicionalidad –en tanto que negación de la existencia independiente de las cosas discretas– representa la puerta que nos permite pasar de la ilusión a la iluminación.

Ahora estamos en condiciones de prestar atención de nuevo al vedānta y tratar de comprender su enfoque de las relaciones causales. Porque el hecho es que, a pesar de las diferencias ontológicas, no existe desacuerdo alguno entre la visión que sostienen el mahāyāna y el vedānta en torno a la naturaleza no causal de la experiencia no-dual. Dado que *Brahman* carece de atributos y es imperceptible, no existe diferencia fenomenológica alguna entre la interpretación mahāyāna y la advāitica del bofetón de Huang Po. En ambos casos, el movimiento del brazo es experimentado de un modo no-dual sin división al-

guna entre el sujeto consciente y «su» acción. En ambos casos, por tanto, la acción *sūnya* es involuntaria (puesto que carece de agente causal, llámesele Huang Po o como queramos) y no tiene realidad en sí misma y, por ello mismo, es libre. La única diferencia entre el mahāyāna el vedānta es que el análisis del primero se detiene aquí, mientras que el advaita afirma que debe existir algún fundamento inmutable del que emanen todos los fenómenos transitorios. Pero, dado que esta fuente, por definición, no puede ser experimentada, esta diferencia no deja de ser una cuestión de énfasis (aunque no, por ello, menos importante). La conclusión de que los fenómenos son *māyā*, es decir ilusorios, supone devaluarlos más que decir que son *sūnya* y que no hay ningún *Brahman* «detrás» de ellos. Insistiendo en un punto señalado ya en el capítulo 2, la diferencia no reside tanto en algo intrínseco a la experiencia nodual como en la actitud hacia ella. El advaitin, al distinguir entre *Brahman* y *māyā*, se halla más predispuesto a negar el mundo fenoménico que el *bodhisattva* budista, que sólo percibe formas y eventos vacíos.

Camino

Si alguien cree que los pensamientos, los anhelos y la gracia especial le acercarán más a Dios que la cocina, el rebaño o el establo, no hace sino envolver Su cabeza en una capa y ocultarla bajo el banco. Quien busca a Dios por un camino especial, hallará el Camino pero se alejará del Dios que se halla oculto en él, pero quien lo busca sin seguir ningún Camino especial, lo descubrirá tal cual es... la Vida misma.

ECKHART

Cuando queremos algo, solemos saber bastante bien lo que debemos hacer para conseguirlo. Pero ¿qué ocurre en el caso de que el objeto que deseamos nunca pueda convertirse en un objeto, porque es previo a la dicotomía entre sujeto y objeto? ¿Qué ocurre en el caso de que nunca pueda convertirse en un efecto, porque es lo incondicionado? ¿Qué ocurre cuando nunca puede alcanzarse, porque es lo inalcanzable? En tales casos nos encontramos ante un auténtico dilema porque, si no hacemos ningún esfuerzo, parece que no podremos obtener ningún resultado y que no demos ningún paso hacia la meta deseada. Pero tampoco conseguiremos gran cosa por más que nos esforcemos puesto que, en este otro caso, todo esfuerzo parece contraproducente. Ésta es la paradoja de la práctica espiritual porque, como ya hemos visto, *ātman*, *Brahman*, el *nirvāṇa*, la naturaleza del Buda, etcétera, resulta inobjetivable (porque es no-dual), no originada (puesto se encuentra más allá de toda rela-

ción causal y temporal) e inalcanzable. ¿Cómo podemos escapar de este doble vínculo?

En nuestro tratamiento anterior de la discrepancia existente entre la visión adváitica (según la cual todo es Yo) y la visión budista (que afirma la inexistencia del yo) recurrimos a una práctica del zen *rinzai* conocida como el *Mu* de Jōshū. Y, aunque se trató de un enfoque muy esclarecedor, soslayaba una cuestión muy apremiante que podríamos resumir diciendo que el hecho de albergar la expectativa de una experiencia no-dual resulta dualista y, por tanto, engañoso. Convendría ahora diferenciar dos visiones acerca de la práctica: la visión fenoménica (según la cual vamos de la ilusión a la iluminación) y la visión esencial (según la cual no existe dualismo alguno entre la ilusión [lo fenoménico] y la iluminación [lo esencial]). Ya hablamos de la primera de ellas en la sección con que abríamos el presente capítulo y ahora vamos a centrarnos en la última considerando las opiniones de Śaṅkara y Dōgen en torno a la relación existente entre la práctica (*samādhi*, yoga, *zazen*, etcétera) y la iluminación (*mokṣa*, *nirvāṇa*, *satori*, etcétera), y no debería extrañarnos descubrir, una vez más, que sus visiones al respecto son diametralmente opuestas. Aunque el advaita tardío llegó a incorporar prácticas yóguicas que cultivan el *samādhi*, Śaṅkara nunca reconoció la necesidad de ningún tipo de práctica, excepto para «aquéllos de intelecto inferior». Para Dōgen, por el contrario, el *zazen* es la iluminación misma. Hay que señalar que ambos están reaccionando ante el mismo problema, la dualidad elaborada por el pensamiento entre la práctica en tanto que medio y la iluminación como fin, que termina objetivando el Yo no-dual/naturaleza del Buda en algo que, en la medida en que es considerado como algo ajeno a nosotros, nunca puede ser alcanzado. Y también hay que decir que, aunque ambos comparten la misma necesidad de superar este dualismo, difieren en el modo de lograrlo. Una de las dos opciones alternativas posibles consiste en subsumir los medios en los fines (como hizo Śaṅkara al negar la necesidad de toda práctica), mientras que la otra consiste en equiparar los medios a la iluminación (como hizo Dōgen, al afirmar que el *zazen* es la iluminación). Pero lo más importante, sin embargo, es que, en ambos casos, llegamos a una no-dualidad que bien pudiera ser denominada «el camino del no-camino», aunque el énfasis es ciertamente diferente ya que, como veremos, para Śaṅkara el camino es el *no-camino*, mientras que, para Dōgen, el no-camino es el *camino*.

No obstante, la diferencia existente entre ambas visiones no debe impedirnos vislumbrar su coincidencia básica acerca de la naturaleza de la experiencial no-dual, es decir, su «trascendencia» de toda relación temporal y causal, una de cuyas implicaciones más profundas es que todos los posibles medios se hallan separados de todos los posibles fines. Y, si bien podemos soslayar este

punto en el mundo cotidiano elaborado por el pensamiento, no podemos hacer lo mismo en lo que respecta a la vida espiritual, lo cual significa que *ninguna* práctica religiosa –ya sea el ritual, la oración, el yoga, el *zazen* o lo que fuere– puede provocar o conducir nunca a la iluminación, porque la iluminación es una experiencia que no depende de relaciones temporales o causales. Es evidente, desde esta perspectiva, que la actitud habitual hacia la práctica espiritual no puede resolver el problema, porque no es más que otra versión del mismo. Cualquier método o técnica entendida como algo que conduce a la experiencia de la iluminación alimenta la misma dualidad –entre causa y efecto o entre presente y futuro, por ejemplo– de la que pretende escapar. La proyección hacia el futuro de cualquier objetivo construido por el pensamiento sacrifica el presente y, de ese modo, pierde *el ahora*, el único *locus* posible de la liberación. La comprensión esencial de Śaṅkara y Dōgen es que *no hay nada que alcanzar*, lo cual no significa que no haya que alcanzar claramente esta comprensión. Porque el asunto es que sólo ahora puedo darme cuenta de que *soy eso que busco*. Dado que *Eso es siempre ahora*, la posibilidad se halla siempre presente, pero esa posibilidad sólo se realiza cuando se desvanecen las modalidades del pensamiento y de acción ligadas al tiempo y orientadas hacia objetivos, mostrando lo que siempre he sido, una mente sin forma ni atributos que es inmutable (porque es *nada*), libre (porque *no va a ninguna parte*) y que no necesita conseguir nada (porque lo posee todo).

No existe disolución ni nacimiento, nadie que esté encadenado, nadie que aspire a la sabiduría, nadie que busque la liberación y nadie liberado. Ésta es la verdad absoluta.

GAUḌAPĀDA, *Māṇḍūkyaopaniṣad*

Para Śaṅkara, la liberación (*mokṣa*) consiste en actualizar la verdadera naturaleza del Yo (*ātman*), que es idéntica al fundamento del universo (*Brahman*). Como ya hemos visto, el rasgo distintivo del advaita de Śaṅkara es el modo en que aborda las relaciones entre el fundamento espiritual y el mundo fenoménico concreto en que vivimos (o creemos vivir), una relación que Śaṅkara resuelve negando de un plumazo la existencia del mundo fenoménico. En su opinión, lo único que existe es *ātman/Brahman*, que es y siempre ha sido incondicionado, no originado, omniabarcador, inmutable, autorresplandeciente y absolutamente gozoso. Cualquier otra cosa que parezca diferente –incluidas las relaciones causales y temporales– no es más que *māyā* y su experiencia es *avidyā*, la ilusión que nos lleva a ignorar *Brahman*.

Pero, por más brillante que parezca esta solución, no deja de generar sus propios problemas, especialmente la dificultad de explicar la naturaleza de

māyā, al que abandona en un dominio que no es ni interno (¡no existe ilusión en *Brahman!*) ni externo (¡no existe nada fuera de *Brahman!*), en el Absoluto. Sin embargo, determina claramente cuál es la naturaleza de la liberación, puesto que, si *únicamente* existe *ātman/Brahman*, no existe nada que alcanzar ni hacer. Śaṅkara se esfuerza en refutar la visión *mīmāṃsā* de que el objetivo de los Vedas consiste en transmitir el *dharma*, definiéndolo como «aquello que, siendo deseable, se halla indicado en los preceptos de los Vedas». ⁴⁴ En opinión de Śaṅkara, la realización de *Brahman* no requiere de acción alguna y tampoco puede esperarse acción alguna de quien haya realizado *Brahman*, porque esta realización pone fin a todas las actividades al revelar el verdadero Yo que nunca actúa. En el mejor de los casos, los rituales védicos sólo pueden conducir a un cielo dentro del *saṃsāra*, pero nunca a la liberación. Śaṅkara llega incluso a negar que afirmaciones védicas tales como «sólo es posible meditar en el Yo» sean verdaderas instrucciones porque «a excepción del conocimiento que emana de este axioma [...] no hay nada que hacer, ni mental ni externamente». ⁴⁵

Existen cuatro formas en que las acciones pueden producir efectos –algo puede ser producido, adquirido, modificado o purificado– pero ninguno de ellos puede aplicarse a *Brahman* que, al carecer de origen, no puede ser alcanzado, es inmutable y trasciende todo posible defecto. «Aun en el caso de que *Brahman* fuera diferente de uno mismo, sería imposible de alcanzar porque lo impregna todo, como ocurre con el espacio». ⁴⁶ Al igual que ocurrió con el sexto patriarca ch’an, Śaṅkara ni siquiera acepta la metáfora del Yo como espejo que deba ser pulido, «porque no es posible llevar a cabo ninguna acción sin transformarlo» y convertirlo, de ese modo, en algo impermanente. ⁴⁷ Del mismo modo que podemos confundir una cuerda con una serpiente, nosotros «nos atamos sin cuerda» y la eliminación de ese engaño es lo único que puede revelarnos la conciencia de *Brahman* o (dicho de un modo menos dualista) la conciencia-*Brahman* que carece de grados, no procede de ningún otro lugar y (a diferencia de un espejo sucio) nunca se ha visto empañada, aunque permanece inadvertida a causa de nuestra preocupación por los fenómenos aparentemente objetivos. No es necesario desembarazarnos del cuerpo, porque el Yo nunca ha tenido cuerpo y «la noción misma de cuerpo es el resultado de un conocimiento falso». ⁴⁸ Y esto explica por qué es posible la liberación del *jivanmukti* antes de la muerte física, porque, en realidad, no existe cuerpo alguno del que escapar.

No obstante, la mayor parte de nosotros ignora a *Brahman* y se halla inmersa en el sufrimiento generado por la ilusión. ¿Cómo podemos disipar este engaño y realizar el Yo omnipresente?, una pregunta que nos retrotrae a la cuestión de la práctica. Según Radhakrishnan: «Śaṅkara acepta el principio de

la práctica del yoga, cuyo objetivo fundamental es el *samādhi* [...], que consiste en retirar los sentidos del exterior y concentrarlos en nuestra auténtica naturaleza. Ésta y las demás ramas externas del yoga “posibilitan el surgimiento del verdadero conocimiento”». ⁴⁹ Son muchas las citas de Gauḍapāda y algunas de Śaṅkara a las que podríamos apelar en apoyo de esta visión. Pero la asimilación adváitica de tales prácticas sólo tuvo lugar abiertamente después de Śaṅkara, cuyo pensamiento se caracteriza por refutar la necesidad de cualquier práctica o medio para el logro de la realización de *Brahman*. Śaṅkara no niega que esas prácticas puedan poseer, en ocasiones, un valor relativo, como ocurre, por ejemplo, en su comentario sobre la recomendación que hace Gauḍapāda de la utilidad de la práctica yóguica «para aquéllos de intelecto inferior». «Las personas no siempre comprenden de una sola vez» y la práctica meditativa puede resultar, para ellos, de cierta utilidad. ⁵⁰ Es como si los factores kármicos fueran más fuertes que el conocimiento, con lo cual, «es necesario regular el recuerdo del conocimiento del Yo recurriendo a prácticas tales como la renuncia y el desapasionamiento, pero ésta no es más que una posible alternativa en la que uno no debería solazarse». ⁵¹

El valor relativo de estas prácticas reside en su utilidad para apartar la mente de sus preocupaciones con diversos objetos sensoriales y mentales, y ayudarla a centrarse en sí misma. Pero no debemos olvidar que la liberación es el momento incondicionado e incondicionable en el que la mente se hace consciente de sí misma en tanto que la conciencia sin forma, sin atributos y no apresable que es y siempre ha sido. Y aquí topamos, una vez más, con los límites del lenguaje, porque decir que «la mente se vuelve consciente de sí misma» implica un proceso reflexivo, mientras que la realización de la que habla Śaṅkara es precisamente algo opuesto, en el sentido de que la sensación de identidad es el resultado de este tipo de reflexión, y la liberación tiene lugar cuando la mente deja de intentar apresar su propia cola. ⁵² Y no es que, en ese instante, se rompan las cadenas, sino que entonces uno comprende que nunca ha habido cadenas que romper, una liberación que carece de comienzo y, en consecuencia, sólo puede ser eterna, ⁵³ lo cual implica –la lógica es inexcusable– que, desde el punto de vista del liberado, la liberación nunca ha existido. Como concluye Gauḍapāda en su comentario al *Māṇḍūkyaopaniṣad*: «los *dharma*s [a los que aquí debemos entender como los yoes] son ajenos a toda servidumbre y naturalmente puros. Desde el mismo comienzo, siempre han estado iluminados y liberados», ⁵⁴ un punto con el que Śaṅkara se muestra plenamente de acuerdo al afirmar:

Lógicamente, el supremo *Brahman* que lo impregna todo, se halla dentro de todo y es el Yo de todas las cosas y nunca puede convertirse en un objetivo

a alcanzar... porque nadie puede alcanzar lo que ya es. Es bien conocido que una cosa sólo puede ser alcanzada por otra.⁵⁵

Subhūti preguntó al Buda: «Dime, Venerado por todo el mundo, ¿es cierto que la Iluminación Suprema no te proporcionó nada nuevo?». A lo que el Buda replicó: «Así es, Subhūti, así es. La suprema Iluminación incomparable no me ha proporcionado el menor dharma».

Sūtra del Diamante

No existe ignorancia ni final de la ignorancia, etcétera, no existe decadencia ni muerte ni final de la decadencia y de la muerte; no existe sufrimiento ni causa del sufrimiento ni final del sufrimiento y tampoco existe camino. No existe sabiduría ni logro ni no logro.

Sūtra del Corazón

Dōgen, por su parte, no desdeña la práctica sino que, muy al contrario, eleva el *zazen* (al tiempo que subraya la futilidad de otras técnicas como el *nembutsu*, la lectura de *sūtras*, las penitencias y los rituales, por ejemplo) al estatus de la iluminación, sin negar, no obstante, la importancia de su propia experiencia con Ju-ching en China. El núcleo fundamental de su enseñanza es *shusho itto* (o *ichinyo*), «la unidad entre la práctica y la iluminación». Así, mientras Śāṅkara supera el dualismo ilusorio existente entre medios y fines negando la necesidad de la práctica, Dōgen lo resuelve asimilando la práctica a la iluminación, dos opciones alternativas que acaban colapsando el dualismo porque, a falta de medio, resulta imposible objetivar el fin y, a falta de fin, los medios son algo más que meros medios.

El enfoque de Śāṅkara no nos proporciona ningún refugio cómodo en técnica alguna en la que podamos sentirnos seguros como para delegar en ella nuestra responsabilidad y proyectar en el futuro el maravilloso evento solucionador de todos los problemas de la iluminación. Para Śāṅkara, la práctica se centra en la necesidad de comprender, algo que sólo puede suceder *ahora*, cuando dejamos de objetivar la liberación en un efecto que *ocurrirá* en el futuro. Dōgen, por su parte, no niega la iluminación, sino que se ocupa de transformar el *zazen* para que deje de ser embrutecedor. El tipo de *zazen* recomendado por él es el *shikan-taza* —«simplemente sentarse»—, que se caracteriza por una conciencia que ha dejado de buscar un objetivo, en cuyo caso la mente mora serena en la ausencia de forma, y como lo que debe realizarse es precisamente esta ausencia de forma y de objetivo de la mente, esta práctica no se diferencia en modo alguno de su objetivo.

Aunque originario de la filosofía mahāyāna china, el problema que obse-

sionó al joven Dōgen nos recuerda al advaita de Śāṅkara. ¿Para qué, si, como afirman todas las escuelas budistas, tanto esotéricas como exotéricas, el ser humano se halla dotado de la naturaleza de Buda, necesitamos buscar la iluminación y emprender una práctica espiritual? ¿Por qué, si todos estamos «originalmente iluminados» (*hongaku*), debemos esforzarnos en alcanzar la iluminación (*shikaku*)? Dōgen encontró las respuestas a estas preguntas en China y las expresó en su *Bendōwa*, su primer libro en japonés y uno de sus escritos más importantes. Respondiendo a la pregunta de por qué alguien que ha alcanzado el *dharma* del Buda debe seguir practicando *zazen*, Dōgen afirma lo siguiente:

En el *dharma* del Buda, la práctica y la realización son idénticas. La práctica presente es la práctica de la realización, y el modo de abordar el camino desde el principio es la realización original. Así, aunque uno se dedique a la práctica, no debe anticipar ninguna realización separada de su práctica, porque ésta es la realización original. En tanto que realización en la práctica, la realización carece de final y, en tanto que práctica en la realización, la práctica carece de comienzo. Así fue como Śākyamuni y Mahākāśyapa –y también Bodhidharma y el patriarca Hui-néng– se vieron atraídos y transformados por la práctica de la iluminación. Éste ha sido siempre el modo de mantener el *dharma* del Buda.³⁶

El primer punto que debemos subrayar sobre este pasaje es su profundo acuerdo con Śāṅkara, ya que la necesidad de práctica no se debe a *ninguna* carencia o defecto en la «iluminación original» porque, como Dōgen no se cansa de repetir en su *Shōbōgenzō*, no hay aquí absolutamente nada que deba ser producido, adquirido, modificado o purificado. «Como ocurre en el camino del Buda, la emergencia del primer pensamiento [de la iluminación, que jalona el comienzo de la práctica] es ya tan completa como la perfecta iluminación incomparable. El primero, el último y todos y cada uno de los pasos del camino son la misma iluminación» (*Seshin sesshō*). Con ello Dōgen niega que el primer pensamiento acerca de la iluminación sea como una especie de semilla y que la iluminación plena sea el fruto: «Cuando la verdad no se ha realizado, no existe pasado ni futuro. Por consiguiente, aunque podamos presuponer un punto de vista no-iluminado, las raíces, el tallo, las ramas y las hojas son realizaciones plenas de la naturaleza búdica (*Busshō*, «naturaleza del Buda») como el mismo ser total». En el mismo libro, Dōgen reinterpreta el *Sūtra del Nirvāṇa* diciendo que no se trata de que los seres sensibles *posean* la naturaleza del Buda (porque tal afirmación seguiría siendo dualista), sino de que ellos e incluso los seres no sensibles *son* la naturaleza misma del Buda. Tampoco se trata de que la iluminación ocurra «cuando llegue el momento»,

porque «el único tiempo que realmente existe es el ahora». Al igual que, para Śaṅkara, lo único que existe es *ātman/Brahman*, para Dōgen lo único que existe es la naturaleza del Buda. «Mi» naturaleza búdica no es algo oculto que aguarde el momento de madurar, ni una capacidad potencial que se manifestará en algún momento futuro, ya que «no existe naturaleza búdica que no esté manifestándose ya plenamente aquí y ahora».⁵⁷

Hasta este punto, pues, existe una notable coincidencia entre Dōgen y Śaṅkara con respecto al hecho de que todos estamos «originalmente iluminados» (Dōgen) y de que la liberación es eterna (Śaṅkara). Pero esto no resuelve el problema planteado por Dōgen en torno a la relación existente entre la iluminación original y la iluminación adquirida sino que, muy al contrario, agudiza el problema hasta el punto de que casi podemos oír a Śaṅkara preguntando: «Muy bien pero ¿por qué debemos practicar? Si la naturaleza del Buda no es algo que deba ser adquirido, transformado, producido o purificado –porque ya se halla plenamente manifestado– ¿por qué tenemos que practicar *zazen*?».

Inmediatamente después de hablar de la unidad entre la práctica y la iluminación en el *Bendōwa* (anteriormente citado), Dōgen se ocupa de lo que él denomina la «herejía *senika*», según la cual, el modo de escapar al nacimiento-y-muerte consiste en comprender que la naturaleza de nuestra mente es eterna e inmutable y el cuerpo no es más que su forma temporal. «Quienes no comprenden esto permanecen atrapados en el nacimiento y la muerte. Por consiguiente, uno simplemente debe aprestarse a conocer sin demora el significado de la inmutabilidad de la naturaleza de la mente. ¿Qué podría ocurrir en el caso de que nos pasáramos la vida entera sentados sin hacer nada?»

Aunque presentada como la visión de una escuela herética budista –que, por cierto, Dōgen critica muy duramente–, no se me ocurre una mejor descripción del advaita del Śaṅkara. La esencia de su réplica sostiene que «el *dharma* del Buda afirma, desde el mismo comienzo, que el cuerpo y la mente son no-dos, que substancia y forma son no-dos». Por tanto, no hay que pensar en el cuerpo como algo perecedero y en la mente como algo que habita en él. Y de este modo no se limita la naturaleza-del-Buda-sin-segundo, porque Dōgen concluye subrayando que, según la enseñanza budista, «todos los *dharmanas* –la miríada de formas que pueblan el universo– son esta mente que lo incluye absolutamente todo».⁵⁸

Esta diferencia con Śaṅkara resulta todavía más patente si consideramos la experiencia de iluminación del mismo Dōgen. Durante un *zazen*, su maestro Ju-ching le dijo: «¡abandona el cuerpo y la mente!» (en japonés, *shinjin-dat-suraku*), que fue lo que Dōgen hizo. Y esto puede parecer contrario a la afirmación del advaita de que no existe necesidad alguna de escapar del cuerpo, puesto que el Yo, en realidad, nunca se ha hallado confinado al cuerpo. Pero

en este caso no se trataba del tipo de abandono criticado por el advaita, porque eso habría supuesto la muerte física. Lo que Dōgen experimentó no fue un Yo inmutable vacío de todo atributo sino el «abandono del cuerpo y de la mente» (*datsuraku-shinjin*), cuerpo y mente vacíos, aunque no negados ni desdeñados como *avidyā*. Son muchos los pasajes en los que el *Shōbōgenzō* subraya que la iluminación es tanto física como mental, porque en ella se supera toda dualidad: «la esencia de vuestro cuerpo es Mente» (*Ikka-Myōju*, «la Joya Resplandeciente»).

Esta actitud hacia el cuerpo muestra la «otra mitad» de la enseñanza de Dōgen, la mitad que resulta incompatible con Śāṅkara y en la que Dōgen parece afirmar dos aspectos contradictorios al yuxtaponer la naturaleza no-dual del Buda al aspecto relativo y dual de las cosas. Son muchos los pasajes en los que Dōgen subraya la importancia de obtener la iluminación, aunque ello parezca contradecir su afirmación —a menudo incluso en el mismo párrafo— acerca de la imposibilidad de alcanzar la naturaleza del Buda. Anteriormente citamos el *Bendōwa* para presentar la visión de Dōgen según la cual práctica y realización son idénticas, pero hay que decir que Dōgen también distingue entre ambas: «el *dharma* está completamente presente en toda persona pero, a menos que practique, no se manifestará de un modo patente; a menos que exista realización, no podrá obtenerla». Y prosigue citando a un patriarca ch'an: «no es que no exista aquí práctica ni realización, lo único que sucede es que no debemos mancharlas». En *Busshō*, inmediatamente después de subrayar que todo es la naturaleza del Buda, prosigue diciendo: «la naturaleza búdica no se actualiza antes de alcanzar la budeidad» y, a continuación, prosigue diciendo que la naturaleza búdica se halla tan presente en la semilla como en el fruto, pero no debemos confundirlos.⁵⁹ Porque, si bien es cierto que la semilla no carece de nada, eso sólo puede comprenderse desde el punto de vista del fruto y, en este sentido, la realización no aporta nada nuevo. Cada estadio es *zenki*, «la actividad completa» de la naturaleza del Buda y, aunque no depende de los otros estadios, ignorar toda relación temporal y causal no hace más que reemplazar una forma de ceguera por otra.

¿Cuáles son, pues, las implicaciones de esta diferencia entre Dōgen y Śāṅkara en lo que respecta a la relación existente entre la práctica y la iluminación? ¿Cómo resuelve Dōgen este rompecabezas? Ésta es una pregunta cuya respuesta podemos encontrar en la historia con la que Dōgen concluye el «*Genjō-kōan*», la primera parte de su *Shōbōgenzō* y su obra más importante:

Cierto día en que el maestro zen Pao-ch'ê de Ma-ku shan estaba abanicándose, llegó un discípulo y le preguntó: «La naturaleza del viento es constante y no hay lugar al que no llegue. ¿Por qué, pues, te abanicas?»

–Sabes que naturaleza del viento es constante pero ignoras el significado de que llegue a todas partes –le replicó Pao-ch'ê.

–¿Cuál es, pues, el significado de que «no hay lugar al que no llegue»? –inquirió entonces el discípulo.

Y entonces el maestro siguió abanicándose, una respuesta ante la cual el monje se postró.⁶⁰

Hay que decir que la pregunta del monje fue la del mismo Dōgen: «¿por qué, si alguien posee ya la naturaleza del Buda, debe seguir practicando? Pero es fácil, en este caso, interpretar mal la puntual respuesta de Pao-ch'ê. No se trata de que «sin el movimiento real del abanico la constancia del viento fuera sólo una realidad potencial y vacía»,⁶¹ porque ésa seguiría siendo una visión dualista según la cual la naturaleza del Buda debería pasar de un estado de latencia a otro de plena actualización. Si la naturaleza búdica ya se manifiesta plenamente aquí y ahora, debemos superar toda noción de dualidad entre viento y maestro y comprender que el maestro abanicándose *es* la misma constancia del viento o, dicho de otro modo, que *su actividad es, en sí misma, la manifestación del viento*. Repitamos ahora lo que dice el pasaje del *Bendōwa* acerca de Śākyamuni y Mahākāśyapa: «así fue cómo Śākyamuni y Mahākāśyapa –y también Bodhidharma y el patriarca Hui-něng– se vieron atraídos y transformados por la práctica de la iluminación», porque lo cierto es que, a la luz del abanico de Pao-ch'ê, los verbos pasivos asumen un nuevo significado.

La esencia del pasaje del *Bendōwa* es la oscura sentencia: «en tanto que realización en la práctica, la realización carece de final y, en tanto que práctica en la realización, la práctica carece de comienzo». Ahora podemos comprender el significado de todo esto: «dado que toda nuestra práctica implica y encarna ya la “realización original”, la práctica es el modo en que se actualiza incesantemente la realización, porque la práctica carece de fin. De mismo modo, dado que la práctica es ya inherente a la realización y la “realización original” carece de principio, nuestra práctica también carece de él». Así pues, la práctica no es un medio para alcanzar la iluminación, pero ello no significa que el medio sea indispensable, porque *la práctica es el modo natural en el que se manifiesta la «iluminación original»*. Así es como Dōgen elude toda dicotomía entre práctica de iluminación, medios y fines. Para Śāṅkara, sin embargo, tal visión no es posible, porque no acepta la existencia de las manifestaciones de *Brahman* que, para él, son *māyā* ilusorio que oscurecen la naturaleza del *Brahman nirguṇa*. Para el budista, no obstante, la vacuidad *no es más que* forma y la naturaleza del Buda sólo existe en sus manifestaciones en tanto que miriada de los fenómenos y, en consecuencia, lo que debe realizarse no es algo separado de los fenómenos –algo absoluto que los trascienda– sino su au-

téntica naturaleza que es también nuestra verdadera naturaleza, con lo cual todo funciona libremente como *ippō-gujin*, «la entrega total a una sola cosa» que encarna al universo entero. Para Dōgen, el *zazen* es el ejemplo por excelencia de *ippō-gujin* manifestando la naturaleza búdica del ser humano.

El *zazen* que no pretende *alcanzar* nada puede ser entendido como la manifestación completa y perfecta de «nuestra» naturaleza búdica que no carece de nada, lo cual no supone negar la realidad e importancia relativa de la iluminación. Practicado de este modo –sin buscar ni esperar nada–, el *zazen* va transformando gradualmente nuestro carácter hasta que finalmente nos volvemos capaces de comprender con claridad que la verdadera naturaleza de nuestra mente y del universo entero son no-duales. No es posible, por tanto, afirmar que el *zazen* sea la causa de esta experiencia ya que, como dijera Chōgyam Trungpa, la iluminación es siempre un accidente... aunque resulta innegable que la práctica nos hace más proclives a sufrir ese accidente. No obstante, el modo en que se manifiesta y cultiva esta mente no buscadora cuya profundidad es insondable es a través de la práctica. «Ya lo hemos dicho: La mente que no busca no tiene fin. Alcanzar el Buda es mucho más fácil» (*Nyorai-zenshin*).⁶² Aun el cielo vacío debe ser golpeado con un palo, aun el Buda sólo se halla a mitad de camino. Y, puesto que no hay «aquí» ni punto final ni lugar de descanso alguno, la mente que no busca esta «aquí» en todo momento y siempre lo ha estado.

El cierre de la deconstrucción

Derrida está a punto de llegar a otra cosa al demostrar que el lenguaje no es un giro sino un laberinto, pero todavía permanece atrapado en el giro del lenguaje.

ROBERT MAGLIOLA⁶³

Nuestra deconstrucción del tiempo y la causalidad se asemeja tanto a la realizada por Jacques Derrida que bien merecería la pena llevar a cabo una comparación. Desde la perspectiva no-dual, la crítica radical de la filosofía occidental realizada por Derrida no es lo bastante radical, puesto que no termina deconstruyéndose a sí misma y, en este sentido, no logra el cierre (*clôture*) que implica la apertura a otra cosa. Éste es el motivo por el cual decimos que Derrida permanece atrapado en la «textualidad pura», cuando su deconstrucción hubiera podido llevarle a una forma nueva de experimentar el mundo.

La noción de cierre aplicada a la deconstrucción parece incongruente con el proyecto de Derrida, cuya *différence*, al deconstruir cualquier «significado

trascendental», permite la proliferación incesante de nuevas interpretaciones. Sin embargo, esta conclusión es incorrecta en mi opinión, habida cuenta de que su método y sus afirmaciones no son muy diferentes de la dialéctica que he utilizado para socavar la dualidad consensual generada por el «sentido común» entre los objetos y sus relaciones causales y temporales. En otra sección de este capítulo nos hemos centrado en las relaciones causales y temporales para deconstruir la noción de «objeto» y negar la existencia de algo idéntico a sí mismo. La demostración de Derrida de la ineluctabilidad de la *différence* apunta en la misma dirección... pero resulta incompleta. Ya hemos visto que la interdependencia que une a los dos términos de una dualidad implica que la negación de uno de ellos supone también la negación del otro. Y es la necesidad de este segundo paso la que Derrida parece soslayar. Expresado en sus propios términos, Derrida es consciente de que cada uno de los polos de una dualidad es la *différence* del otro, pero no parece llegar a comprender que la deconstrucción de uno (significado trascendental, auto-presencia, referencia, etcétera) supone necesariamente la deconstrucción del otro (*différence*, temporización, suplementación, etcétera).

¿Cuál es el resultado de esta doble deconstrucción de las dualidades impuestas por el «sentido común»? La deconstrucción simple de Derrida le lleva a una inversión «provisional» de la jerarquía y/o a una «liberación» explosiva y discontinua de cualquier referencia arraigada en la búsqueda de un origen inalcanzable que aboca a un significado libre y flotante ajeno a todo cierre categorial. Sin embargo, desde el punto de vista no-dual, ésta no es más que una ilusión de liberación que nos mantiene atrapados en un «mal infinito» textual que tiende a ser cada vez más lúdico. Lo que necesitamos, por tanto, no es un «cambio de estilo» –por más seductor o frustrante que pueda resultar–, sino una deconstrucción completa de toda dualidad que no sólo nos lleve a una «reformulación» más consciente, sino a una modalidad de experiencia que no dependa de ellas. El no-dualista estaría de acuerdo en que las dualidades se hallan inextricablemente unidas al lenguaje –y que, en consecuencia, son categorías fundamentales del pensamiento–, pero ello no implica que sean ineludibles, sino que su deconstrucción apunta finalmente a una experiencia que se encuentra más allá del lenguaje o, dicho de un modo más preciso, a una modalidad no-dual de experimentar el lenguaje y el pensamiento.

Dicho en otras palabras, resulta ciertamente irónico que la deconstrucción acabe concluyendo el «origen» elusivo que la metafísica siempre había buscado y que Derrida creía haber refutado. Pero ambos están en lo cierto, puesto que la filosofía nunca podrá dar con tal origen, porque es un juego del lenguaje y éste nunca nos permitirá determinar un «significado trascendente». No es posible poner fin a las operaciones retóricas que producen demostraciones

supuestamente lógicas. La contribución más positiva –y, en mi opinión, más duradera– de Derrida es que la filosofía, al igual que todo lenguaje, es fundamentalmente metafórica. Pero hay que decir que la deconstrucción del pensamiento realizada por Nāgārjuna ilustra un modo ciertamente diferente de abordar el mismo problema. Tal vez sea cierto que «no existe nada fuera del texto», pero no necesariamente. Recordemos, para poder comprender esto, que, según el budismo, el paradigma del «significado trascendental» del budismo no es el *nirvāṇa*, como han intentado hacernos creer dos siglos de comentaristas occidentales, porque el *nirvāṇa* no es trascendental («El rango óptico del *nirvāṇa* es el mismo que el del mundo cotidiano. No existe la menor diferencia entre los dos»; *MMK*, XXV, 20) ni posee ningún significado («ninguna verdad ha sido enseñada por ningún buda, en ningún lugar», XXV, 24). El significado último del paradigma trascendental, por el contrario, es *el objeto*, y con ello no estoy refiriéndome exclusivamente a los objetos físicos sino también a los sujetos objetivados. Lo que necesitamos deconstruir es la aparente objetividad del mundo originada por nuestra tendencia a tomar las percepciones como «signos» de los objetos. La relación existente entre los nombres y las cosas es la correspondencia arquetípica significado/significante y el objetivo de la visión no-dual no es otro que su completa deconstrucción. El *nirvāṇa* consiste en «la disipación completa del pensamiento objetivador», «el final de las percepciones en tanto que signos de las cosas nombradas» (*Candrakīrti*).⁶⁴

El uso habitual del lenguaje está plagado de implicaciones ontológicas tácitas e ilusorias. Es por ello por lo que, de pronto, el lenguaje/pensamiento deja de ser el medio (como dicen los metafísicos) y el fin (como afirman Heidegger y Derrida, cada uno a su modo) y se convierte en el problema. La filosofía no puede aprehender lo que busca en ninguna de sus categorías pero, en la medida en que el lenguaje va haciéndose consciente de sí mismo, puede aprender a «desvanecerse» y dejar de convertirse en un obstáculo para permitir que lo que hemos anhelado durante tanto tiempo se revele por sí solo. Este «origen-innombrable» siempre resulta evidente, pero las distintas formas en que lo pensamos –ya sean metafísicas o deconstructivistas– no hacen más que crear dualidades ilusorias que acaban eclipsándolo.

La filosofía clásica de la India fue una búsqueda de lo Real, entendido como aquello que existe por sí mismo y no depende de ninguna otra cosa. Se trata, por tanto, de una visión que excluye a todo lo relativo. De este modo, la tarea emprendida por Nāgārjuna aspiraba a demostrar la relatividad (*śūnyatā*) de todos los posibles candidatos a ocupar la categoría de lo Real, sin olvidarse siquiera de *śūnyatā*, un término que también es relativo. «*Śūnyatā* supone el final de todas las teorías y puntos de vista. Es por ello por lo que, quienes

convierten a *śūnyatā* en una teoría, sufren de una enfermedad incurable» (MMK, XIII, 8). Por tanto, más que pretender elaborar una nueva teoría del lenguaje a partir de *śūnyatā*, Nāgārjuna, comprendiendo y aceptando que el lenguaje ordinario está plagado de compromisos ontológicos ilusorios, se apresta a deconstruirlo desde dentro: «*śūnyatā* es un concepto provisional, no un concepto cognitivo que presupone lo cotidiano» (XXIV, 18). Y esta deconstrucción no acaba originando ningún lenguaje privilegiado, porque su meta no puede ser expresada ni señalada mediante los logocentrismos ilusorios del lenguaje. Al igual que Derrida, Nāgārjuna se sirve del lenguaje sin quedarse atrapado en sus categorías.

Es precisamente en este punto en el que encontramos una profunda resonancia con Derrida, cuya deconstrucción también trata de demostrar la ineluctable *différence* que contamina a todos los posibles candidatos que, según la metafísica occidental, poseen un supuesto significado trascendental. El críptico comentario de Derrida acerca de Deleuze —en tanto que nuevo tipo de cartógrafo más interesado en la elaboración de mapas que en reflejar el terreno— resulta también aplicable a Nāgārjuna y a Derrida.⁶⁵ Ambos se aprestan a derribar el ilusorio presupuesto fundamental de toda metafísica —de que existe un punto de vista arquimedeano desde el que es posible contemplar el territorio entero— con sus armas preferidas (el *śūnyatā*/la *différence*). Pero estas armas conceptuales no reflejan nada porque carecen de todo referente ajeno a su función subversiva y, por ello, tratar de convertirlos en un sistema acaba traicionando su misma naturaleza. No obstante, su principal divergencia, como pronto veremos, radica en su visión acerca del resultado de esa subversión.

La disolución no-dual de los objetos independientes «en» el tiempo anticipa la crítica de la auto-presencia realizada por Derrida en términos textuales, mostrando que todo proceso de significación implica una economía de las diferencias temporales:

El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y referencias, que impiden —en todo momento y en todo sentido— que un elemento aislado se refiera exclusivamente a sí mismo [...]; sólo existen, por doquier, diferencias y huellas de huellas.⁶⁶

Pero, a pesar de comprender que cada uno de los polos de la dualidad es sólo una *différence* del otro, Derrida no alcanza a advertir el segundo paso en el que la dialéctica se invierte. La falta de auto-presencia del «ser-tiempo» de Dōgen no es incompatible con «el eterno presente del tiempo» porque, en ausencia de objetos independientes, el tiempo no estaría compuesto de una

sucesión de «momentos-ahora». Tales momentos sólo pueden existir en relación a los objetos en tanto que sus modulaciones sucesivas. El no-dualista concluye diferenciando la comprensión que nos ofrece el sentido común del tiempo objetivo y el Eterno Ahora no-metafísico. Derrida, por su parte, reacciona en contra de la visión del presente que nos brinda el sentido común (en tanto de sucesión de momentos fugaces) y lo redefine en términos de pasado y de futuro.

Derrida se dedica a analizar minuciosamente la visión del tiempo presentada por Heidegger en su «*Ousia and Grammē: Note on a Note from "Being and Time"*».⁶⁷ Su punto de partida es una nota a pie de página de *Ser y Tiempo* en la que Heidegger, después de haber diferenciado su propia visión sobre el tiempo de la tradicional y de la metafísica, afirma que la concepción del tiempo como «caída» se halla implícita en toda la metafísica occidental desde Aristóteles hasta Hegel y Bergson y que se origina en una aporía de la *Física* IV, en donde Aristóteles determina la naturaleza del tiempo como «no-ser» porque se halla compuesto de una sucesión de partes elementales, de «ahoras» (*nunc*):

Pero, para poder ser, [el tiempo] no puede verse afectado por el tiempo, no puede transformarse (en pasado ni en futuro). Participar del ser, participar de la *ousia*, es participar del ser-presente, participar de la presencia del presente o, si lo preferimos, de la presencialidad.

Heidegger fue el primero en «pensar» en la circularidad de esta definición, una aporía que, para el no-dualista, es simplemente otra versión de la engañosa bifurcación existente entre el ser y el tiempo. La demostración metafísica de Aristóteles es sólo una determinación explícita de una dualidad que ya se halla latente en el lenguaje ordinario. Poco importa, en este sentido, que los términos resultantes de esta dicotomización sean tomados como algo real o que la realidad de uno sea utilizada para negar la realidad del otro (como hiciera Aristóteles).

Desde una perspectiva no-dual, lo más interesante de la cita de Aristóteles es que nos permite advertir el modo en que Derrida da por sentada la misma determinación metafísica del tiempo que tanto él como Heidegger tratan infructuosamente de socavar. Resulta irónico que Derrida cite pasajes que parecen apuntar al segundo movimiento dialéctico del que hablábamos anteriormente, sin llegar, no obstante, a advertirlo. Veamos un solo ejemplo:

La determinación hegeliana del tiempo nos permite pensar el presente, la misma forma del tiempo, en tanto que eternidad [...]. La eternidad es otro de

los nombres de la presencia del presente, una presencia que Hegel distingue del ahora.

Derrida introduce la nota a pie de página de Heidegger ubicándola en su contexto del siguiente modo:

La nota pertenece a la última sección del último capítulo («Temporality and Within-Time-ness as the Source of the Ordinary Conception of Time»). El tiempo suele ser considerado como aquello *en lo que* las cosas son producidas. La intratemporalidad es el medio homogéneo en el que se organiza el movimiento de la existencia cotidiana. Esta homogeneidad del medio temporal constituye el efecto de una «equiparación del tiempo primordial».

Para Heidegger, la visión ordinaria (o «vulgar») del tiempo en tanto que secuencia homogénea de «ahoras» sucesivos dentro de la que nos movemos es inauténtica. La temporalidad auténtica y primordial «se temporaliza *fundamentalmente* en términos de futuro» porque, de otro modo, el presente carecería de toda estructura: «el “ahora” no está aún preñado del “todavía no”, sino que el presente emerge del futuro».

Luego Derrida se apresta a cuestionar al tiempo, pero no cualquier visión del tiempo sino, simplemente, «el tiempo presente»:

¿Acaso no se ve justificada toda la historia de la filosofía por la «evidencia contundente» del presente? [...] ¿Como podríamos pensar en el Ser y el tiempo, sino sobre la base del presente, en forma de presente, para testificar desde un cierto *ahora en general* del cual ninguna experiencia, por definición, puede nunca separarse? La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia nunca pueden referirse a otra cosa más que a la presencia.

Derrida, al igual que Heidegger, pretende derrocar los privilegios otorgados al presente, relegando la presencia a una mera función de las *différences* del pasado y del futuro, soslayando así el punto más interesante de la crítica realizada por Nāgārjuna. Ahora es evidente lo que se da por hecho en «*Ousia y Grammê*», algo que resulta mucho más explícito en un pasaje muy citado de su anterior ensayo «*Différence*»:

La *différence* es lo que hace posible el movimiento de la significación, pero sólo en el caso de que cada elemento llamado «presente», lo que aparece en el estadio de presencia, se relacione con algo diferente de sí mismo, al tiempo que retiene la huella de los elementos pasados y ya se vacía por la huella de los ele-

mentos futuros, una huella que está tan relacionada con lo que llamamos futuro como con lo que llamamos pasado y constituye lo que llamamos presente por su relación con lo que no-es; es decir, ni siquiera un pasado o un futuro considerados en tanto que modificación del presente. *Para que* [el elemento presente] *sea, debe existir un intervalo que lo separe de lo que no es*, pero este intervalo que lo constituye divide al presente y, al hacerlo, divide también a todos los seres y, en especial, a la substancia y al sujeto.⁶⁸

Para que el presente sea, un intervalo debe separar el presente de lo que no es. Pero ¿de qué manera tal intervalo permite que el presente sea «lo que es»? Ello sólo es posible distinguiendo el momento actual de otro que todavía no es o de aquél que ya fue. Lo que permanece «impensado» aquí es la creencia habitual y aparentemente inocua de que el presente se halla constituido por una serie de momentos-ahora que van desvaneciéndose sucesivamente. ¿Pero acaso esta visión del presente no presupone a otro presente que cada momento-ahora va «llenando» sucesivamente? ¿Qué otra cosa podría determinar que un momento-ahora se halle presente, mientras que otro todavía no lo está y otro ya ha sido? Todo esto comienza a parecer extrañamente familiar. ¿Qué fue lo que dijo Derrida en torno a la aporía de Aristóteles?

El tiempo se define según su relación con una parte elemental, el ahora, que, en sí mismo, se ve afectado —como si no fuera temporal— por un tiempo que lo niega determinándolo como un ahora-pasado o un ahora-futuro. En este sentido, el *nunc*, el elemento del tiempo, no es, en sí mismo, temporal.

El ataque emprendido por Derrida al «privilegio otorgado al presente» no debe impedirnos comprender que su propia concepción del tiempo constituye otra versión de la visión cotidiana o «consensual» del tiempo. ¡Y resulta, en este sentido, irónico que ambas caigan en la misma aporía circular que Derrida critica en Aristóteles!

Esto vuelve a poner de relieve que no sólo debemos librarnos de la metafísica, sino también de las premisas ontológicas que se hallan fosilizadas en las categorías del lenguaje ordinario y, en consecuencia, en nuestra visión cotidiana que da por sentada la comprensión «consensual» de la experiencia. De otro modo, aunque el análisis logre deconstruir los significados explícitamente trascendentales de la metafísica, sigue consolidando (*relever*) aquéllos que se hallan implícitos y ocultos en la visión consensual del mundo. En este sentido resulta curioso que Derrida concluya su ensayo sugiriendo que «tal vez no exista “un concepto vulgar del tiempo”».

El concepto del tiempo, en todos sus aspectos, pertenece a la metafísica y

se refiere al dominio de la presencia [...], y no existe *otro* concepto del tiempo que pueda oponerse a él, puesto que el tiempo pertenece al campo de la conceptualización metafísica.

Así pues, la visión de Derrida acerca del tiempo, al igual que la que nos ofrece el sentido común, es siempre metafísica. Hasta que no pongamos fin a la engañosa división entre el tiempo y las cosas generada por el pensamiento *prapañca*, resultará ineludible sostener una visión del tiempo y, en consecuencia, una metafísica (ya sea articulada o latente). Así pues, por más que Derrida «recurra» a la historia de la metafísica occidental, este ejemplo sugiere que su «de-sedimentación» termina justificando la visión que nos proporciona el sentido común que no es consciente de sus propias creencias metafísicas. No obstante, así no se recupera a Heidegger, porque *Ser y Tiempo* sólo reemplaza una visión consensual (la dispersión en el momento) con otra (orientada hacia objetivos) cuando afirma que la auténtica temporalidad «se temporaliza a sí misma en términos de futuro». En una nota, Heidegger se refiere a la imagen tradicional de la eternidad como *nunc stans*, pero afirma que ésta se deriva de nuestra forma habitual de comprender el tiempo y de ahí que «no requiera de mayor discusión», con lo cual acaba solayando la posibilidad de «ser-tiempo» en el sentido de Dōgen.⁶⁹

¿Pero cuál podría ser la naturaleza de un discurso filosófico que aspira a convertirse en el heraldo de la incapacidad del pensamiento y del lenguaje para re-presentar la realidad? El mero hecho de limitarse a representar esta incapacidad es ilusorio y «corre el riesgo de naufragar en el autismo del cierre». La no-representación termina abocándonos o bien al silencio o bien a un ejercicio lúdico del discurso, ninguno de los cuales resulta de gran utilidad. La solución mahāyāna consiste en adoptar una «doble estrategia» que propone una teoría sobre la ilusoriedad del pensamiento al tiempo que la refuta aplicándola contra sí misma. Así pues, la *Prajñāpāramitā* está plagada de formulaciones del tipo: «X es X, pero no es realmente X», y, en este sentido, la rigurosa deconstrucción de Nāgārjuna constituye un ejemplo clásico del modo en que el segundo movimiento dialéctico acaba con el primero, como una serpiente que se devora a sí misma sin dejar absolutamente nada, ni *nirvāna*, ni Buda, ni enseñanza de ningún tipo. Una de las consecuencias de todo esto fue el zen, cuya práctica niega cualquier teoría, aunque se trate de una teoría que justifique y posibilite la práctica. Porque el hecho es que sólo la práctica de la meditación puede acabar realmente con *prapañca* y abrimos a una nueva modalidad de experiencia.

Derrida también recurre a una doble estrategia, pero una doble estrategia que opera de un modo muy diferente. Su primer paso –su teoría sobre la ina-

decuación de las teorías para representar el mundo— se asienta en la *différence* y en la crítica gramatológica a la auto-presencia; el segundo, por su parte, juega con una «diseminación» que abre y posibilita «la aventura seminal de la huella». También aquí la primera estrategia justifica y requiere de la segunda, como ocurre en el caso del doble movimiento dialéctico de Nāgārjuna, pero esta última deconstrucción, en cambio, aboca finalmente a un cierre cuyo silencio revela una alternativa a las superposiciones impuestas por las construcciones del pensamiento. La contradicción implícita en la deconstrucción de Derrida, por su parte, no acaba consigo misma y termina convirtiéndose en un «mal infinito» ambivalente en el que lo que resulta insatisfactorio de cada estrategia se disimula y oculta en la otra.

Derrida comprende que toda filosofía, incluida la suya propia, no es más que una «reinscripción» pero, para él, la única solución posible consiste en la diseminación, en la esperanza de evitar toda fijación en un sistema que amenaza su visión.⁷⁰ Uno se pregunta qué tipo de libertad puede encontrarse en esa necesidad compulsiva de alejarse de uno mismo. El contrapunto no-dual a este respecto nos lo proporciona el maestro zen, que juega con el lenguaje —entrando y saliendo libremente— porque no se halla atrapado en él. Su lacónica expresión emerge de/es una con el fundamento irrepresentable y, aunque no puede señalar directamente a ese sustrato, descubre mil formas de sugerirlo a los demás. Comparada con esta libertad, el mero juego con un lenguaje que ha perdido la capacidad de representar la verdad nos recuerda aquel comentario de Bernard Shaw sobre los placeres de un verano interminable: «una definición perfecta del infierno».

Podríamos hacer la misma crítica desde otra perspectiva. Nuestras discusiones sobre la causación y el tiempo acabaron en paradojas: si sólo existen causas, todo está no-condicionado y, si lo único que existe es el tiempo, el tiempo no existe. La visión de Derrida en torno a la interpretación y la suplementación puede verse deconstruida en otra versión de la misma paradoja: si no existe «origen» puro y simple sino tan sólo postergación de suplementos («la huella es el origen del origen»), tampoco existe suplementación, porque cada suplemento se convierte en su propio origen. En cierto sentido, esto libera a la interpretación, pero en otro, más fundamental, imposibilita toda interpretación. Si el texto desaparece bajo la interpretación, como dice Nietzsche, lo mismo ocurre con las interpretaciones. Así pues, Derrida emprende una deconstrucción, pero no la concluye, algo que resulta posible en el caso de que opusiera a los términos deconstruidos frente al que los deconstruye, con lo cual la diseminación podría verse deconstruida hasta «poner fin a *prapañca*».

El postestructuralismo vio la luz con la comprensión lingüística de que, en

el funcionamiento del signo, resulta imposible distinguir el orden del significado del orden de los significantes, ya que el papel del significado es desempeñado por un conjunto de significantes. «Y las consecuencias ontológicas de este descubrimiento son extraordinarias. La rígida distinción metafísica entre significantes empíricos y significados ideales se pierde en una circularidad general de signos, es decir, en el juego de los significantes».⁷¹ Hay que decir también que las consecuencias literarias son igualmente extraordinarias, porque la distinción entre el texto original y sus posibles interpretaciones acaba perdiéndose en un discurso «diseminante» que pretende «descentrar el texto» agregándole sus propios comentarios a modo de «injertos textuales». «El proyecto hermenéutico que postula la existencia de un significado verdadero del texto se ve así descalificado de un plumazo [...] la lectura se ve liberada del horizonte *del* significado de la verdad del ser», etcétera.⁷² Esta «liberación» del significante también establece una democracia en la circularidad general de los signos, que acaban equiparándose. Al barrer así las intenciones del autor (otro «origen» del significado), el críptico comentario de Nietzsche acerca de un pedazo de papel —«he olvidado mi paraguas»— se convierte «en no más ni menos significante que cualquier otro pasaje». «La diseminación [...] afirma (no dice produce ni controla) la sustitución interminable de significantes y significados que no detiene ni controla el juego».⁷³

Nadie pretende aquí impedir que los demás jueguen y se diviertan, pero no quisiera dejar de señalar que aquí hay algo un tanto raro. ¿Por qué debemos interpretar? La motivación original presupone una búsqueda de la verdad, entendida como un significado que el lenguaje puede llegar a significar. La suplementación y la interpretación eran necesarias porque los intentos anteriores de significar esta verdad resultaron inadecuados y las viejas categorías necesitaban ajustarse o, de un modo más radical, ser sustituidas por nuevos paradigmas. Pero ¿para qué sigue siendo necesaria *ahora* la suplementación, cuando ya no aspiramos a descubrir ninguna verdad conceptual que pueda ser significada? Derrida nos ofrece aquí una visión alternativa de la interpretación, según la cual ya no se trata sólo «de descifrar y acabar con el exilio», sino también de «afirmar el juego». Si no existe ningún origen puro tampoco existe exilio alguno del que regresar pero, ¿en qué sentido podemos seguir llamando interpretación a ese juego, si la cadena de la suplementación no arraiga en algo que deba ser significado?

La respuesta postestructuralista es que esta objeción se basa en una confusión, porque los significantes ajenos operan como significados para otros y existe siempre referencia, no a un origen mítico sino a otros suplementos. Lo único que existe es la interpretación de las interpretaciones. Éste es el motivo por el cual la deconstrucción acaba siendo necesariamente parásita ya que, al

no creer en la existencia de una verdad no-metafórica que deba ser significada, necesita «hospedarse» en un texto prestado. Así pues, no es sólo el huésped el que hace afirmaciones ontológicas, sino también la deconstrucción que, de este modo, obtiene su poder del hecho de expresar sus propias verdades a través de la crítica.

Lo irónico es que Derrida, creyendo haber refutado todo significado trascendente, reconstruyó, en realidad, un equivalente de las afirmaciones de verdad del texto huésped, porque ése es el único modo en que su deconstrucción puede formular una afirmación de verdad. Toda interpretación se basa en el supuesto de que el texto encierra alguna verdad que debe ser revelada o –lo que viene a ser lo mismo– que su crítica puede proporcionarnos alguna verdad. Como dice Sañkara, la demostración de un error presupone una verdad, y poco importa, en tal caso, que tal verdad sea un significado trascendente o una función de otros significados. Derrida pretende eliminar el supuesto origen de la suplementación sin darse cuenta de que ese origen es también el origen de toda verdad, lo cual termina contaminando a todo suplemento subsiguiente.⁷⁴

Pero esto no supone ningún problema para el no-dualista, que comprende que su propia deconstrucción implica la refutación de toda verdad y de todo error, incluyendo lo que podríamos denominar su propia verdad. Cualquier «verdad» conceptual derivada de la deconstrucción no es un *prapañica* menos ilusorio que el error, algo que no parece preocupar al no-dualista sino que, por el contrario, le permite comprender el absurdo último implícito en sus afirmaciones y en las afirmaciones de todos los demás.

En esta sección hemos pretendido demostrar que, aunque la *différence* de Derrida constituye una importante intuición filosófica, su uso no acaba de desarrollar sus implicaciones más radicales. No existe un significado trascendente al que el lenguaje pueda señalar, porque todo significado es una función de otros significantes y, en este sentido, el lenguaje constituye un sistema circular de signos. Difícilmente podríamos exagerar la importancia de este descubrimiento, ante el cual toda filosofía sólo dispone de dos posibles opciones alternativas. Una de ellas consiste en sustentar la razonable pero solipsística creencia de que, puesto que el lenguaje no pueden apuntar más allá de sí mismo, debe permanecer circunscrito para siempre a su propia circularidad. Pero, si bien esto podría «liberar» la proliferación de la diseminación, ese «juego libre» puede terminar abocando al nihilismo.⁷⁵

La otra alternativa se asienta en la posibilidad de que lo que la metafísica ha buscado en el lenguaje tal vez pueda ser encontrado en otra parte. Es innecesario decir que la filosofía occidental contemporánea no contempla con

buenos ojos esta posibilidad pero ¿no será ésa una consecuencia de la frustración de sus propios intentos de señalar hacia algo ajeno a sí misma? *En el ámbito del lenguaje, tal posibilidad no puede ser demostrada ni refutada*, pero las tradiciones orientales no-duales que constituyen el tema fundamental de este libro nunca han dejado de apuntar hacia esa posibilidad y resulta evidente también que Occidente no carece de ejemplos en este mismo sentido.

Yo, substancia, tiempo, causalidad, camino... lo que comenzó en la Introducción como una pregunta terminó convirtiéndose en la «doctrina esencial» de la Primera Parte y, en este capítulo, ha asumido la forma de un sistema metafísico completamente desarrollado. Pero, si bien hemos elaborado un sistema metafísico, se trata de un sistema bastante peculiar. Hemos tratado de describir diferentes aspectos de la experiencia no-dual, pero el tema fundamental de nuestra investigación ha sido muy diferente. Al igual que el *mādhymika* –aunque tal vez debiera decir en tanto que reformulación contemporánea del *mādhymika*– he tratado de deconstruir la metafísica inherente a nuestra comprensión consensual del mundo. No ha sido un intento de extrapolarla de nuestra experiencia sino de desarticularla, basándonos en la afirmación de que nuestra experiencia cotidiana no es «evidente», porque lo que acriticamente aceptamos como sentido común está plagado de creencias metafísicas.

También hemos señalado que las asunciones metafísicas consensuales se basan en una oposición dualista y, en este capítulo, hemos considerado los dualismos yo frente a no-yo, inmutabilidad frente a impermanencia, libertad frente a condicionalidad y fines espirituales frente a medios espirituales. La contradicción implícita en todos estos dualismos resulta dolorosamente patente en los distintos tipos de *duḥkha* que afectan a nuestra vida cotidiana. Pero la experiencia no-dual no puede ser expresada a través de estas dualidades y ha alentado numerosos intentos de superar estas contradicciones. La «gran división» de la filosofía india ha girado en torno al tema de cuál de ambos polos terminaba asimilando al otro. Hablando en términos generales, los distintos sistemas metafísicos tradicionales han tratado de absolutizar un aspecto de nuestra experiencia al tiempo que desdeñaban los demás. Nuestro modo de abordarlo se ha ocupado de señalar estas contradicciones y demostrar que lo que habitualmente damos por sentado, que se basa en la confrontación entre un sujeto ansioso y un objeto insatisfactorio, es una construcción del pensamiento. Y, según afirman el budismo, el vedānta y el taoísmo, por citar sólo unos pocos, lo que ha sido construido por el pensamiento también puede ser deconstruido por el pensamiento.

7. LA ANALOGÍA MENTE-ESPACIO

En el capítulo 6 decíamos que las categorías imagen/espejo utilizadas por el vedānta advaita y el budismo mahāyāna son fenomenológicamente equivalentes y se refieren al mismo tipo de experiencia no-dual. El hecho de que nuestras categorías lingüísticas y nuestras modalidades ordinarias de pensamiento sean intrínsecamente dualistas justifica, hasta cierto punto, que la experiencia no-dual sea descrita en términos de supresión del sujeto o de supresión del objeto. En este sentido, hemos visto que el vedānta identifica al Absoluto con el sustrato inmutable del Yo mientras que el budismo mahāyāna, por su parte, se centra en destacar la impermanencia. A pesar de ello, sin embargo, en el presente capítulo nos ocuparemos de demostrar que ambos sistemas apuntan, de hecho, hacia el mismo tipo de experiencia.

Pero no podemos restringir nuestra comparación al vedānta advaita y al budismo mahāyāna desdeñando a otras filosofías orientales que tratan de explicar la experiencia de la iluminación. La tradición hindú, en particular, incluye una amplia variedad de sistemas –no-dualistas, dualistas, pluralistas, idealistas, fenomenistas, materialistas, etcétera– que, salvo raras excepciones, admiten la posibilidad de la liberación personal y tratan de explicar esa experiencia no-dual recurriendo a sus propias categorías conceptuales. Así, aunque ya hemos hecho alguna referencia a los sistemas del sāṅkhya y el yoga, nuestra argumentación se verá fortalecida si ampliamos nuestro análisis de la experiencia no-dual hasta llegar a incluir a los sistemas dualistas. Éste es un punto que trataremos de abordar en el presente capítulo recurriendo a una analogía y, para ello, partiremos de la base de que la misma «experiencia no-dual» puede ser objeto de una amplia variedad de interpretaciones ontológicas diferentes y, de este modo, comprobaremos que las distintas interpretaciones se corresponden con las diferentes categorías filosóficas de los principales sistemas metafísicos de la India.

Permítasenos comenzar volviendo a los temas tratados en el capítulo 6, es decir, la naturaleza del tiempo y, de un modo más concreto, la cuestión de la

realidad del cambio, y recurriremos al conocido símil del agua y las olas a fin de demostrar el modo en que la misma experiencia puede ser objeto de interpretaciones muy dispares. ¿Qué es real, el agua (que representa a la vacuidad [*nirguṇa*] del Absoluto) o las olas (es decir, su manifestación fenoménica «en» el espacio y en el tiempo)? Expresado en estos términos, la afirmación de la *Prajñāpāramitā* de que «forma es vacuidad» significa que las olas nunca pierden su naturaleza intrínseca de agua, puesto que carecen de una naturaleza propia independiente y sólo son, en ese sentido, una forma o una manifestación del agua. Pero no es menos cierto que «vacuidad es forma», porque subrayar exclusivamente la inmutabilidad del agua supondría perder completamente de vista el hecho de que el agua nunca se nos presenta en estado puro e indiferenciado y que sólo puede existir en forma de olas, corrientes, nubes, etcétera. Así pues, si bien son posibles muchas respuestas a la pregunta: «¿qué es real, el agua o las olas?», debemos destacar que las posibles discrepancias entre las distintas respuestas no atañen a la naturaleza de lo que se percibe sino tan sólo al modo en que es interpretado. Podríamos decir, por ejemplo, que lo único que existe es el agua y que las olas son simplemente una de las formas que asume, pero también podríamos argumentar lo contrario y concluir que, puesto que el agua no existe en estado puro e indiferenciado y debe asumir necesariamente una forma concreta, lo único que existe, en realidad, son las olas. Advertamos ahora que el tipo de respuesta que demos a esta cuestión determinará nuestro modo de abordar el problema del cambio y la transformación. Porque, si sólo existe el agua, y las olas son meras formas ilusorias, deberemos concluir que el cambio no existe, porque el agua sigue siendo siempre la misma independientemente de las variaciones a que pueda verse sometida. Sin embargo, si sólo existen las olas, nos veremos obligados a rechazar la inmutabilidad del agua en tanto que construcción mental y a concluir que lo único real es el cambio y la impermanencia.

Es evidente que esta analogía también tiene sus limitaciones. Somos capaces de identificar el agua porque podemos diferenciarla de otros elementos (como la tierra, el aire, etcétera), mientras que el *sūnyatā* budista o el *Brahman nirguṇa* del vedānta no pueden ser caracterizados de ese modo. El símil sería más adecuado si el agua lo impregnara todo hasta tal punto que nos halláramos tan inmersos en ella que no pudiéramos identificarla como un objeto separado. Y esto nos sugiere una nueva imagen que tal vez sea más que una simple analogía.

La primera imagen que acude a nuestra mente cuando tratamos de describir algo que no posee ninguna característica es la imagen del espacio vacío, una analogía utilizada por las escuelas del yogācāra y de la tierra pura para explicar los conceptos de *pariṇiṣpanna* y *dharmadhātu*. La *Chāndogya Upa-*

niṣad y el *Brahmasūtra*, por su parte, sostienen que el espacio (*ākāśa*) es equiparable a *Brahman*, una opinión que Śāṅkara también asume, aunque matizando que no se trata del «espacio material».¹ Un conocido artículo del erudito zen japonés Hisamatsu concluye que el espacio es uno de los rasgos distintivos de la «vacuidad oriental» ya que, al igual que ocurre con el espacio vacío, la vacuidad es omnipresente, sin obstrucción, inmaculada, sin forma, inasible, estable, vacía, desapegada y ecuánime (trasciende toda distinción entre vacío y no-vacío) y ajena a toda distinción entre interior y exterior.² Se diría, pues, que el espacio fuera una analogía perfecta de la «vacuidad no-dual», pero lo cierto es que fracasa —es decir, deja de ser una analogía adecuada— en el momento mismo en que nuestra concepción habitual del espacio nos lleva a concebirlo como un medio —dotado de una existencia objetiva «en» el que se hallan todas las cosas— carente de forma y de conciencia, mientras que el *sūnyatā* del mahāyāna, el *Brahman* del vedānta o el Tao del taoísmo constituyen el fundamento mismo de todo cuanto existe, incluida la conciencia. Pero ésta no es más que otra de las formas que asume nuestra habitual dualidad, la lógica pero problemática división entre el objeto (en este caso, el espacio «material») y el sujeto.

Permítasenos recurrir a la imaginación para tratar de superar esta dualidad y suponer, por unos momentos, que el espacio *fuera* consciente. Permítasenos suponer también que, como resultado de algún tipo de experiencia, nos damos cuenta de que lo que habitualmente consideramos «nuestra» conciencia no nos pertenece sino que es una cualidad intrínseca del espacio. Hasta aquí seguimos el hilo argumental de una analogía utilizada por el vedānta para explicar la liberación comparándola al espacio que se halla dentro de una vasija, el cual no está —ni nunca ha estado— separado del espacio infinito que la rodea.³ En cierto modo, sin embargo, esta Mente-espacio vacía (como nos referiremos a ella de un modo ciertamente un tanto tosco) no está completamente vacía. Existen cosas en la Mente-espacio que hacen problemático el uso de la preposición «en». Así pues, en lugar de afirmar que las cosas se hallan «en» el espacio, deberíamos decir que las cosas *son* espacio o, dicho de otro modo, son la «actividad» concreta que asume la Mente-espacio en ese momento y en ese lugar particular. Como diría Śāṅkara, nosotros no somos conscientes «de» algo, sino que somos conscientes «en tanto que» algo y, en este mismo sentido, todos y cada uno de los fenómenos no son más que las diferentes formas en que se manifiesta la vacuidad de la Mente-espacio. Desde esta perspectiva podríamos considerar a los capítulos 2 y 4 como un intento de explicar el significado de esa «conciencia en tanto que» en los campos de la percepción, la acción y el pensamiento. Y si bien, considerada en sí misma, esa Mente-espacio carece de atributos (lo cual explica que la enumeración realizada por

Hisamatsu no deje de ser, en su mayor parte, una serie de *neti, neti* [es ilimitada, sin obstrucción, inmaculada, inasible...], de ella emana la multiplicidad de los fenómenos. Paradójicamente, sin embargo, la Mente-espacio permanece inmutable y no se ve alterada por la presencia de todos esos fenómenos pues su aparición y extinción no afecta al sereno fundamento de la Mente «de» la que surgen. No obstante, hay que decir que esos fenómenos no son objetos en el sentido habitual del término sino que, al ser inmateriales e impermanentes, carecen de «naturaleza propia» y sería más adecuado describirlos en tanto que procesos que se hallan en constante transformación.

Digamos por último –aunque no por ello menos importante– que la experiencia de la Mente-espacio parece revelarnos «la verdadera esencia de las cosas». ¿Cuál sería, sin embargo, la explicación de alguien que hubiera accedido a esa experiencia? Recordemos que el objetivo del presente capítulo es el de demostrar que la «experiencia de la Mente-espacio» puede suscitar descripciones ontológicas muy diferentes y hasta contradictorias. En la siguiente sección, imaginaremos las alternativas que podrían presentarse en una conversación entre personas que han tenido esa experiencia y han extraído sus propias conclusiones metafísicas.

Sujeto A: «Existen dos substancias completamente diferenciadas que son eternas, omnipresentes y carecen de origen, aunque no parecen interferir entre sí y ni siquiera mantener ningún tipo de relación. Una de ellas es la conciencia inmutable y carente de atributos (Mente-espacio) que, en mi opinión, es lo que mi mente siempre ha sido. La otra substancia resulta más difícil de definir, aunque podríamos denominarla el «fundamento energético» o tal vez el «sustrato material» sutil que, si bien es dinámico, se transforma de continuo y asume diferentes formas temporales, no se ve sujeto a cambio alguno en lo que respecta a su propia naturaleza. No termino de comprender claramente la diferencia existente entre estas dos substancias. Anteriormente, el problema radicaba en mi incapacidad de diferenciarlas, porque «mi» conciencia tendía a identificarse con las diversas formas del sustrato energético y era inconsciente de su propia naturaleza carente de atributos. Pero ahora comprendo que la conciencia inmutable y el fundamento energético que se halla en constante cambio son completamente diferentes entre sí y siempre lo han sido.»

Ésta es, hablando en términos generales, la visión asumida por el *sāṅkhya* y el yoga, cuya metafísica dualista distingue entre *puruṣa* (la conciencia pura) y *prakṛiti* (la totalidad de los fenómenos, es decir, cualquier cosa que pueda ser experimentada). Pero la posición del *sāṅkhya* no es lo suficientemente satisfactoria y ello se debe, principalmente, a dos razones diferentes. La primera de ellas es que nuestra analogía ha sido elaborada de un modo que parece oponerse ra-

dicalmente a la afirmación del *sāṅkhya* de que *prakṛiti* es una substancia independiente. De hecho, para no contradecir el dualismo típico del *sāṅkhya*, deberíamos dejar la relación entre la Mente-espacio y los fenómenos como algo indeterminado y ambiguo, algo que, en la práctica, es imposible porque toda descripción –que necesariamente se asienta en una interpretación– tenderá naturalmente a decantarse por la dependencia o la independencia de ambas substancias. Así es como nuestra analogía acaba incurriendo en un prejuicio no-dual, es decir, que la relación existente entre la Mente-espacio y los fenómenos no se limita a su mera coexistencia sino que éstos constituyen una manifestación de aquélla. Esto presupone que el dualismo interpretativo del *sāṅkhya-yoga* es erróneo, lo cual no hace sino revelar las insuficiencias de dicho sistema que, en el capítulo 5, resumíamos diciendo que dos substancias absolutamente independientes no pueden mantener ningún tipo de relación.

El segundo problema inherente a nuestro ejemplo es que sólo asume la existencia de una Mente-espacio, mientras que el *sāṅkhya-yoga*, por su parte, postula la existencia de un número aparentemente infinito de *puruṣas* omnipresentes aunque separados. Ésta es, pues, una limitación inherente a nuestra analogía, que considera que las mentes separadas constituyen diferentes aspectos o facetas de la misma Mente que todo lo abarca. No obstante, en este punto, la interpretación del *sāṅkhya-yoga* suscita un problema adicional ya que, a pesar de que todos esos *puruṣas* omnipresentes ocupan el mismo espacio, por así decirlo, y carecen de todo rasgo distintivo (pues la ausencia de atributos de todos ellos es la misma), se definen como distintos y diferentes. El principal argumento en contra de la pluralidad de los *puruṣas* es que, en tal caso, cuando un individuo alcanza la liberación, el resto también debería alcanzarla. No obstante, existen modos de sortear esa dificultad como asumir, por ejemplo, la idea no-dual de que todos los *puruṣas* ya están *intrínsecamente* iluminados.

A pesar de todos estos problemas, sin embargo, hemos incluido a la visión del *sāṅkhya-yoga* porque también representa una posible interpretación de la experiencia no-dual, es decir, la dualidad-en-la-no-dualidad de los fenómenos «en» la Mente-espacio. Y la respuesta última de este sistema consiste en diferenciar a ambos como si se tratara de substancias completamente independientes, una posición plausible aunque, en última instancia, insatisfactoria.

Sujeto B: «El sujeto A está confundido porque sólo una cosa es real, la Mente-espacio inmutable y carente de atributos, que es lo que, en el fondo, soy yo y todos los demás. Las formas cambiantes que emergen del seno de la Mente-espacio son meras ilusiones que no sólo nos engañan acerca de la naturaleza de la realidad, sino que carecen de substancia o de realidad en sí

mismas porque no son más que fenómenos que no representan nada y simplemente se manifiestan desde la Mente-espacio. Antes estaba identificado con esas formas y acababa cosificándolas en objetos que parecían dotados de una existencia independiente –algo que el sujeto A todavía parece estar haciendo–, pero ahora comprendo que esto era un error. Lo único que existe es la Mente-espacio, ajena a todo nacimiento y a toda muerte, y carente de todo rasgo distintivo.»

Ésta es la visión sustentada por el vedānta advaita que, a diferencia de la interpretación aducida por el sujeto A, subraya la dependencia de las formas fenoménicas de la Mente-espacio (*Brahman*) hasta el punto de negar cualquier viso de realidad a los fenómenos. Desde cierta perspectiva, no obstante, las coincidencias entre ambas interpretaciones son mayores que sus posibles discrepancias, porque ambas evidencian un arraigado prejuicio contra la Mente-espacio o contra los fenómenos. Y esto es algo en lo que el vedānta incurre abiertamente al reducir los fenómenos a meras apariencias, y que el sāṅkhya lleva mucho más allá cuando asigna a *prakṛiti* el estatus de substancia independiente, pero no acierta a salvar el abismo existente entre *prakṛiti* y *puruṣa*, «nuestra» verdadera identidad. Es por ello por lo que ambas visiones ejemplifican perfectamente la tendencia general del pensamiento hindú a rechazar los fenómenos, un prejuicio sobre el que, por cierto, nos centraremos en el siguiente capítulo.

Sujeto C: «Mal podemos decir que exista lo que mis interlocutores denominan “Mente-espacio”, puesto que carece de todo rasgo distintivo. ¿Cómo es posible afirmar la “realidad” de algo que se halla tan “vacío” que literalmente es *nada*? En mi opinión, no existe ni nunca ha existido “yo” alguno. Lo único que puede afirmarse que existe es una sucesión de fenómenos en constante transformación o, mejor dicho, un flujo de los “elementos-atributos” de los que están compuestas las cosas y que ahora puedo distinguir con toda claridad. Estoy de acuerdo con mis interlocutores en el hecho de que los objetos físicos carecen de existencia independiente, porque esos atributos no dependen ni representan ninguna substancia material. Sin embargo, a diferencia de ellos, creo que esos atributos que se hallan en constante transformación son, en sí mismos, reales porque, si bien es correcto decir que una sensación de color rojo no representa a una flor del mismo color, la sensación, no obstante, existe. ¿Cómo podríamos negar su existencia? “Yo” no soy consciente de la sensación roja, porque no existe ningún “yo” que pueda ser consciente y es la sensación la que aparece y desaparece por sí misma. Sin embargo, una vez que la noción del “yo” se ha desvanecido y se ve sustituida por la profunda paz de la vacuidad, deja de importar el continuo surgir y desaparecer de las sensaciones.»

Esta interpretación parece contradecir abiertamente a las anteriores. El budismo primitivo niega la realidad de la Mente-espacio y se la concede, en cambio, a los fenómenos (pero no a los objetos, sino a los *dharmas* que los constituyen). Desde la perspectiva que nos brinda nuestra analogía, esta negación de la realidad de la Mente-espacio podría parecer un tanto rebuscada, pero ello se debe, fundamentalmente, a que la descripción que ofrecíamos al comienzo también es una interpretación, aunque de más fácil corrección en este caso. En el capítulo 6 señalábamos que una conciencia que todo lo abarca y lo impregna podría definirse perfectamente como vacuidad pero, si lo único que existe es una cosa, no la podríamos describir como algo sino más bien como nada. La diferente descripción hay que buscarla en el hecho de que se haga desde una perspectiva fenomenológica («nada») o, por el contrario, ontológica («uno») pero, lo que resulta más importante para nuestra analogía, es que ello no supone que la experiencia no-dual misma tenga que ser distinta.

A diferencia de las dos primeras visiones, la tercera no prejuzga a los fenómenos aunque todavía define al *nirvāṇa* como un estado de serenidad, inmutabilidad y desidentificación de la incesante interacción entre los *dharmas* compositivos. Existe una importante similitud entre esta visión y la del *sāṅkhya-yoga* (expuesta por el sujeto A), ya que *prakṛiti* también se halla compuesta por la combinación de los tres *guṇas* que componen a los *tanmātras*, cuya interacción da lugar, a su vez, a los *mahābhūtas* para acabar formando, a su vez, los «objetos materiales» y los fenómenos mentales. Ambas visiones coinciden, pues, en que nuestra comprensión habitual de los objetos es una construcción mental elaborada (según el *sāṅkhya*, bajo el influjo catalizador de *puruṣa*) a partir de una pluralidad de «fragmentos» diferentes de la experiencia. El camino de liberación del yoga parece, pues, invertir este proceso evolutivo hasta llegar a experimentar separadamente los *tanmātras*, los *guṇas* y, finalmente, *puruṣa*. Del mismo modo, la meditación *vipassanā* del budismo primitivo nos enseña a diferenciar entre los distintos *skandhas* y a no identificarnos con ellos. Resulta significativo, no obstante, que el vedānta advaita acepte la teoría de los *guṇas* del *sāṅkhya* y que el budismo mahāyāna, por su parte, asuma la teoría de los *dharmas* del budismo primitivo pero, en ambos casos, estos aspectos acaban relegados a una posición subordinada a la que se le niega toda realidad independiente puesto que, desde la perspectiva última, para el vedānta los *guṇas* son *māyā* mientras que, para el budismo mahāyāna, los *dharmas* son *sūnya*.

Sujeto D: «Estoy de acuerdo con A y C en que, cuando nos referimos a la Mente-espacio, estamos creando algo a partir de la nada, es decir, hipostatiando a la vacuidad. Pero también estoy de acuerdo con B en que los fenóme-

nos carecen de realidad última puesto que están vacíos. B también afirma que los *dharmas* carecen de naturaleza propia y que no son más que apariencias de la Mente-espacio, pero me gustaría precisar que si carecen de naturaleza propia es porque se trata de meras apariencias que no se refieren a *nada*. Los diferentes elementos-atributos surgen, interactúan y desaparecen en el vacío ¿cómo podríamos afirmar, entonces, la realidad de esos fenómenos interdependientes y momentáneos? A diferencia de lo que dice A, todos los demás coincidimos en que estas apariencias no representan a ningún sustrato material. Sin embargo, C todavía considera que estos elementos-atributos son pequeños fragmentos independientes de substancia. La vacuidad es su fuente y su fundamento, pero sostener que la vacuidad es su fundamento significa que carecen de fundamento y, debido precisamente a que no existe fundamento alguno, difícilmente puede afirmarse la existencia o realidad de nada.

»Pero limitarse a decir que todo es vacuidad sería demasiado unilateral. De este modo, la vacuidad a la que me refiero —y de la que emana la totalidad de los fenómenos— no tiene nada que ver con el espacio vacío. Subestimar, pues, a los fenómenos como una mera ilusión demuestra solamente un “apego a la vacuidad” (o un “apego a la Mente-espacio”). Es muy posible que ésta sea simplemente una reacción al problema opuesto de la identificación con la forma pero, en cualquiera de los casos, uno no debe identificarse con nada. Los fenómenos sólo son ilusorios en la medida en que creemos que poseen una existencia independiente pero, una vez que hemos comprendido que se trata de meras apariencias vacías, debemos aceptarlos tal cual son y ser capaces de jugar libremente con ellos. Tal vez la danza carezca de significado pero, en cualquier caso, es la danza del vacío.»

La visión del mahāyāna se diferencia de las anteriores en dos puntos fundamentales. Podríamos decir que D habla desde el punto de vista de la verdad «relativa» (*samvṛiti*), mientras que F representa (en la medida en que pueda ser objeto de una exposición conceptual) el punto de vista «superior» de la verdad «absoluta» (*paramārthika*). D coincide con el budismo primitivo en que no puede atribuirse realidad alguna a la Mente-espacio y también coincide con el vedānta en que no puede afirmarse la existencia independiente de los fenómenos, puesto que son relativos. Pero ello no supone que los fenómenos carezcan de toda existencia, puesto que el concepto de no-existencia depende de su contrario y, en consecuencia, sigue siendo dualista. Además, la interdependencia existente entre todos los fenómenos tiene consecuencias causales, motivo por el cual tampoco puede afirmarse la inexistencia absoluta de los fenómenos.

El mahāyāna constituye una tentativa de equilibrio entre la Mente-espacio y los fenómenos y, en ese sentido, no trata de negar ni de afirmar ninguno de

ambos aspectos. Por ejemplo, la *Prajñapāramitā* no sólo afirma que la forma es vacuidad sino que también señala que la vacuidad es forma. Pero decir que la vacuidad se manifiesta en tanto que forma no sería del todo correcto porque, tal como prosigue el *Sūtra del Corazón*, la forma *no es diferente* de la vacuidad y la vacuidad *no es diferente* de la forma, a la vista de lo cual debemos ser sumamente cuidadosos en no cosificar la vacuidad diciendo, por ejemplo —como hace Śāṅkara— que los fenómenos surgen *de* ella, como parece sugerir la analogía de la Mente-espacio. Una descripción fenomenológicamente más exacta hablaría de *fenómenos vacíos que aparecen y desaparecen*, lo cual nos lleva a la clásica equiparación que efectúa el mahāyāna entre el *nirvāṇa* y el *samsāra* porque, en este caso, *nirvāṇa* no es diferente de *samsāra* sino que simplemente constituye la realización de la vacuidad. Como ya hemos visto en el capítulo 6, esto implica una actitud diferente ante el cambio porque, mientras que el *Brahman* vedántico trasciende el tiempo y, para el budismo primitivo, los *dharma*s son impermanentes, la perspectiva mahayánica resulta mucho más paradójica ya que, según sostiene, las «cosas» cambian al tiempo que no cambian, puesto que su naturaleza es la vacuidad. Se trata, pues, de una concepción más dinámica que la del vedānta, que alberga un cierto prejuicio en contra de los fenómenos y concibe al Absoluto de un modo completamente estático. El hecho de que la vacuidad no sea diferente de la forma supone que el mahāyāna sostenga una visión más activa y creativa del *dharmakāya*. En la historia del budismo zen, por ejemplo, hubo algunos maestros —como Te-shan Hsüan-chien (782-865)— que fueron criticados por inclinarse demasiado del lado del vacío, es decir, por subrayar excesivamente la vacuidad de la forma, una actitud que Śāṅkara, por cierto, no hubiera considerado errónea. Sin embargo, tal como puede deducirse de *Los Cinco Grados* de Tōzan (Tung-shan Liang-chieh, 807-869) y de *Las diez estampas del pastoreo espiritual del buey* de Kakuan Shien (Kuo-an Shih-yuan, siglo XII), que resumen los diferentes estadios de la iluminación zen, tal comprensión del vacío resulta insuficiente. Así, la octava estampa del pastoreo, que representa al *satori* profundo como un círculo —que simboliza la reunión con el vacío— va seguida por otra estampa que lleva por título «Retorno a la fuente» y que es representada por una rama florida que simboliza el mundo de los fenómenos particulares. En ese estadio, la vacuidad se descubre *en* todos los fenómenos del mundo cotidiano. Según el comentario de Kakuan, «entonces se observa el flujo y reflujo de la vida mientras se permanece ecuánimemente en un estado de inmutable serenidad. Pero ese flujo y reflujo no son una quimera o una ilusión [sino una manifestación de la Fuente]». ⁴ Y, en *Los Cinco Grados*, Tōzan asigna el tercer lugar al estadio de unión con el vacío —*so-chu-rai* (en chino, *cheng chung lai*)—, al que se denomina con los términos «unidad» o «ilumina-

ción que emerge de lo universal», mientras que el cuarto grado –*hen-shu-chi* (en chino, *p'ien chung chih*)– recibe el nombre de «multiplicidad» o «iluminación que emerge de lo particular». ⁵ (En el quinto y más elevado grado tiene lugar una interpenetración tan plena entre forma y vacuidad o entre multiplicidad y unidad que incluso llega a desaparecer toda conciencia de ambos.) También debemos decir que los sistemas sincréticos del Hua Yen y del T'ien T'ai, por su parte, establecieron una distinción parecida.

Esta diferencia entre la concepción del Brahman y la del *sūnyatā* también resulta aplicable al tantra hinduista y al budista:

El tantra hinduista y el budista comparten otro elemento fundamental [el primero era su énfasis en la importancia del cuerpo humano en tanto que instrumento de liberación]: el principio teológico de la dualidad en la no-dualidad. Ambos sistemas sostienen que la realidad última no-dual posee, en esencia, un aspecto positivo y otro negativo, un aspecto pasivo (*nirvṛitti*) y otro activo (*pravṛitti*), dos aspectos que se hallan representados en el hinduismo por la unión entre *Śiva* y *Śakti* y, en el budismo, por la unión entre *prajñā* y *upāya* (*sūnyatā* y *karuṇā*) [...]. La meta última de ambos sistemas consiste en el estado perfecto de unión entre ambos aspectos de la realidad y en la realización de la naturaleza no-dual del yo y del no-yo.

S. B. DASGUPTA⁶

Sujeto E: «Estoy de acuerdo con D pero, en mi opinión, no lleva su posición hasta las últimas consecuencias y todavía se aferra a uno de los polos. Hemos comprendido que el mundo es no-dual, pero esa nueva comprensión no debe envanecernos hasta el punto de albergar algún tipo de prejuicio en contra de la dualidad, porque ésa todavía seguiría siendo una reacción dualista. Estoy de acuerdo en que la no-dualidad puede revelarnos la esencia de la realidad de un modo que resulta imposible desde la perspectiva dual, pero ello no implica que debamos “identificarnos con la no-dualidad” porque, de hecho, la dualidad entre el sujeto y el objeto y la multiplicidad de los fenómenos también son aspectos del mundo y no parece prudente rechazar uno de ellos en favor del otro. Admitamos, pues, la realidad de ambas modalidades de experiencia y no alberguemos prejuicio en contra de ninguna de ellas. Nuestro objetivo, en cualquier caso, debe ser el de comprender completamente la relación existente entre ambas modalidades y ser capaces de experimentarlas plenamente.»

Una visión tal es coherente con la interpretación del primer capítulo del *Tao Tê King* que ofrecíamos en la segunda sección del capítulo 3. Como señalábamos entonces, los versos 1, 3, 5 y 7 de ese primer capítulo se refieren al

Tao inefable, a la fuente del cielo y de la tierra, que no es sino el mundo aprehendido de manera no-dual en ausencia de toda intencionalidad y habiendo trascendido, por tanto, también el ego. En cambio las líneas 2, 4, 6 y 8 se refieren al mundo dual cotidiano que es experimentado como un conjunto de objetos que interactúan entre sí debido a las superposiciones del lenguaje y de la intencionalidad. Y, si bien el camino espiritual aspira a despertarnos de la ilusión de la experiencia dual a fin de que seamos capaces de apreciar la no-dualidad, ello no implica, en ningún caso, el menor rechazo de la experiencia dual:

Cuando dejáis de lado toda intención, contempláis la maravilla [del Tao] pero, cuando albergáis intenciones, contempláis las formas.

La experiencia de la no-dualidad, con su aparente revelación del «modo en que realmente son las cosas», no debe conducirnos al extremo opuesto, es decir, al rechazo de la dualidad. Desde esta perspectiva, pues, conviene que nos relacionemos con ambas modalidades de experiencia sin rechazar ninguna de ellas permanentemente en beneficio de la contraria. El budismo zen, por ejemplo, habla del «retorno al mundo de la ilusión» aunque sólo sea para cumplir el voto de *bodhisattva* de contribuir a la liberación de todos los seres aunque, en la experiencia no-dual, no haya nada que hacer ni nadie a quien salvar.

Esta aceptación sin cortapisas del mundo fenoménico de la pluralidad no tuvo lugar en la India aunque, de algún modo, se halla ya implícita en el mahāyāna y en la perspectiva tántrica. Ésta es una de las razones fundamentales que explican la gran aceptación que logró el mahāyāna en China, una aceptación que contrasta con la escasa implantación que tuvieron el vedānta y el budismo primitivo, un dato que sólo se explica por la diferencia fundamental existente entre las mentalidades china e india y que ha tenido profundas consecuencias filosóficas. La predisposición india hacia la abstracción, los universales negativos y la ultramundanalidad transtemporal se hallan en el extremo opuesto del pragmatismo propio de los chinos (y también de los japoneses) que, por el contrario, subraya la importancia de los fenómenos particulares y de sus pautas de transformación.⁷ Por ejemplo, la inclinación que muestran los chinos hacia la naturaleza y su deseo de armonizarse con ella (como expresa claramente su poesía y su pintura) contrasta con la alienación hindú de la naturaleza, algo quizás inevitable habida cuenta de la geografía y el clima del subcontinente indio. Consideremos también, a este respecto, el agudo contraste existente entre el ideal ascético del renunciante indio y el andrajoso, jovial, rechoncho y, muy probablemente, ebrio Han-*shan*, para quien «la mente ordinaria es el Tao». Por su parte, la décima y última estampa del

«pastoreo del buey» describe al *bodhisattva* como alguien que «vuelve a la plaza del mercado con las manos prestas a ayudar». En términos de la analogía que estamos utilizando en el presente capítulo, la principal diferencia entre la mentalidad hindú y la china gira en torno a la preferencia hindú por la vacuidad de la Mente-espacio y la predilección china por el fenómeno no-dual. El mahāyāna, por su parte, se sitúa a mitad de camino entre ambas posturas, un hecho que quizás explique por qué acabó convirtiéndose en el puente de comunicación entre ambas culturas.

Sujeto F: «Estoy en desacuerdo con todo lo que se ha dicho hasta el momento porque, en mi opinión, la experiencia no-dual no nos permite extraer ninguna conclusión ontológica. Lo único que demuestra, en todo caso, es el error en que incurre cualquier abordaje ontológico y, si nos revela algo, es el “lugar” en el que se desvanecen todas estas cuestiones y conceptos, el lugar en el que no existe ninguna respuesta porque tampoco existen las preguntas. Esta experiencia no nos permite deducir nada acerca de la realidad o irrealidad de cualquier cosa. Se trata de una experiencia que no puede ser caracterizada de ningún modo, ni siquiera como no-dual, porque ello supondría representarla, y la experiencia no-dual escapa a cualquier representación. Y, puesto que la representación es el principal instrumento de que se sirve la filosofía, ésta no puede decirnos gran cosa al respecto. Lo importante es acceder a la experiencia no-dual y, en consecuencia, nunca deberíamos olvidar la incapacidad de la filosofía para describir la experiencia no-dual y proporcionarnos un método para alcanzarla.»

El hecho de que no podamos extraer ningún tipo de inferencias ontológicas o filosóficas de la experiencia no-dual representa el punto de vista «superior» (*paramārthika*) del mahāyāna y, más concretamente, el planteamiento de Nāgārjuna, que se limitó a refutar todo posicionamiento filosófico acerca de la realidad. Las distintas descripciones filosóficas son meras tentativas de aprehender la naturaleza de la experiencia no-dual desde un nivel conceptual y, por ello mismo, dualista. Por consiguiente, todas las descripciones resultan, por definición, insatisfactorias. La única respuesta «superior», pues, a la pregunta «¿qué es la realidad?» es el silencio del Buda, lo cual no supone eludir la cuestión sino responderla desde una dimensión diferente.

Sujeto G: «Todos los que han hablado hasta el momento –incluyendo a F– asumen algo que, en mi opinión, debe ser rebatido, y es que esa experiencia nos revela “el modo en que realmente son las cosas”. Sin embargo, desde mi punto de vista, no es necesario asignar ningún carácter revelador a la experiencia no-dual para llegar a apreciar su importancia porque, al menos en lo

que a mí respecta, la experiencia no-dual es el milagro en el que Dios se manifiesta y nos permite sumergirnos en aquello que Eckhart describe como el gozoso vacío de la Deidad. Pero ello no implica sino una irrupción provisional de Dios en el orden natural de la creación material. Luego —¿cómo podría precisar cuándo?— es Dios mismo quien pone fin a la experiencia y deja que el mundo físico funcione según las leyes de la ciencia que Él mismo estableció para ordenarlo. Presuponer que esa breve unión del alma con Dios nos revele algo acerca de la naturaleza del mundo soslaya la posibilidad de llegar a experimentar ese “Otro” que trasciende completamente al mundo.»

Hemos incluido este último testimonio para sugerir que la experiencia de la Mente-espacio también puede explicar la experiencia mística teísta, especialmente en su forma «más plena» de unión con Dios. Este particular será tratado con más detenimiento al final del siguiente capítulo, en donde abordaremos el curioso paralelismo existente entre el *Brahman saguna* y el *Brahman nirguna* de Śāṅkara y el *Deus* y la *Deitas* de Eckhart porque, en nuestra opinión, tanto el *Brahman saguna* como el *Deus* de Eckhart se refieren a una conciencia que lo impregna y lo abarca todo (como la Mente-espacio), mientras que el *Brahman nirguna* o la *Deitas* supone la experiencia profunda de fusión con esa conciencia y la realización de que esa conciencia es nuestro ser más íntimo, con lo cual desaparece todo vestigio de dualidad. No obstante, hay que decir que otros exponentes del teísmo estarían en desacuerdo con la visión de Eckhart de que la experiencia no-dual nos revela la verdadera naturaleza de las cosas y, en lugar de ello, afirman que se trata de un evento milagroso en el que Dios irrumpe provisionalmente en el orden natural y se manifiesta a través de él, algo que nos recuerda el peso de los condicionamientos culturales en nuestras expectativas porque, si uno ha sido educado en una cultura que interpreta de ese modo la experiencia no-dual, lo más probable es que albergue la esperanza de una unión temporal gozosa con Dios, ajena a toda implicación filosófica y a toda conclusión ontológica que no sea la de confirmar la creencia en Dios, cuya existencia suele concebirse al margen del mundo. La creencia en el pecado original como algo opuesto a Dios, que es infinitamente perfecto, podría llevarnos a no extraer ninguna inferencia acerca de nuestra naturaleza no-dual. En cualquier caso, no debemos confundir esta perspectiva con la visión *paramārthika* propia del mahāyāna, según la cual la experiencia no-dual nos revela la verdadera naturaleza de la realidad de un modo que el lenguaje es incapaz de expresar, puesto que no existen categorías filosóficas adecuadas para aprehenderla. En base a lo dicho, tampoco podemos concluir que el teísta esté en un error o que soslaye algo que el no-dualista comprende, porque ambas interpretaciones están determinadas culturalmente. Digamos, en este sentido, que el no-dualista también está cul-

turalmente condicionado a albergar la expectativa de una experiencia ontológicamente reveladora, aunque bien podríamos afirmar que este libro constituye un intento de desarrollar, sistematizar y demostrar las conclusiones a las que llegan los sistemas no-duales.

Con la respuesta teísta concluimos nuestra enumeración de las distintas interpretaciones posibles de la experiencia de la Mente-espacio, lo cual no excluye la existencia de otras posibles respuestas inteligentes. Pero lo cierto es que existen razones para creer que las respuestas que acabamos de exponer constituyen las perspectivas filosóficas más importantes. Tratemos ahora de ordenarlas en función de sus perspectivas ontológicas acerca del estatus respectivo de la Mente-espacio y de los fenómenos:

¿Es la Mente-espacio real? ¿Son los fenómenos reales?

A. Sāṅkhya-yoga	sí	sí
B. Vedānta advaita	sí	no
C. Budismo primitivo	no	sí
D. Budismo mahāyāna (<i>samvṛiti satya</i>)	no	no
E. Taoísmo (<i>Tao Tê King</i> , cap. I)	dualidad y no-dualidad son «reales»	
F Budismo mahāyāna (<i>paramārtha satya</i>)	revelatorio, aunque no-ontológico (silencio)	
G. Teísmo	ontológicamente no-revelatorio	

Ordenadas de este modo, la «lógica» de las diferentes respuestas no deja de resultar sorprendente. Las primeras cuatro abarcan las cuatro posibilidades «fundamentales» que implican una respuesta inequívocamente positiva o negativa. La perspectiva «superior» del mahāyāna, por su parte, refuta toda implicación ontológica. Y lo que hemos denominado perspectiva taoísta (E) nos urge, por su parte, a no «identificarnos» con la experiencia de la Mente-espacio y a no subestimar la modalidad dualista habitual de la experiencia. La última posibilidad consiste en negar que la experiencia nos revele la verdadera naturaleza de las cosas.

Visto desde esta óptica, podemos extraer tres importantes conclusiones. En primer lugar, la respuestas que van de la A a la F agotan *todas* las posibilidades más importantes y, en ese sentido, resulta difícil concebir una respuesta que no pueda incluirse en alguna de estas categorías. En segundo lugar, no parece una simple coincidencia que exista una correspondencia tan estricta entre

todas estas visiones ontológicas posibles y las categorías utilizadas por los principales sistemas metafísicos, lo cual nos lleva al tercer y más importante punto, la posibilidad de que todas estas conclusiones metafísicas sean interpretaciones diferentes de la misma experiencia no-dual. Este punto resulta más evidente en la comparación que efectuábamos en el capítulo anterior entre el budismo y el vedānta que, además, responde a la posible crítica a las que podría verse sometida nuestra tesis de la «teoría esencial» de la no-dualidad en el sentido de que las diferencias ontológicas son el mero fruto de una experiencia diferente en cada caso. Y este particular suscita la siguiente cuestión adicional, porque, si la analogía de la Mente-espacio da cuenta de todas estas diferentes respuestas filosóficas, ¿no será algo más que una mera analogía? Al final del capítulo 2 mencionábamos dos posibles «visiones» alternativas –incompatibles e igualmente insatisfactorias– de la no-dualidad: concebir a la conciencia como algo *panpsíquico* que mora «en» los objetos materiales, o reducir de un modo idealista al objeto a una mera imagen que se halla «en» la mente. Y, aunque la analogía de la Mente-espacio constituya un buen ejemplo de la primera alternativa, no debemos sobrevalorarla, porque ello nos privaría del auténtico sabor de la experiencia no-dual. También es obvio, por otro lado, que parece ser algo más que una mera analogía.

Podríamos abordar el problema planteado en el párrafo anterior diciendo que todo posicionamiento ontológico efectuado a partir de la experiencia no-dual puede ser, obviamente, cuestionable. A fin de cuentas, si la experiencia no-dual puede ser objeto de interpretaciones tan dispares, ¿cómo podría, en tal caso, «iluminarnos» acerca de la «verdadera naturaleza de las cosas»? De este modo, lo único que conseguiríamos sería devaluar la experiencia. Sin embargo, también podemos invertir el argumento y afirmar que lo que carece de valor no es la experiencia misma sino las afirmaciones ontológicas y metafísicas que se derivan de ella. La experiencia no-dual puede tener alguna validez reveladora, pero se trata de un tipo de revelación que escapa a toda representación porque nos introduce en una dimensión completamente nueva que resulta inaprensible para el lenguaje, una dimensión que coincide con la visión «superior» expresada por los diferentes sistemas no-duales, que suelen insistir en que lo importante no son ya las conclusiones filosóficas no-duales que podamos extraer de la experiencia, sino la experiencia misma.

Pero no resultará adecuado rechazar de plano toda filosofía. En *Sense and Sensibilia*, J. L. Austin señalaba que *real* es uno de esos juicios categóricos que sólo pueden formularse con respecto a una modalidad concreta que puede *no* ser real. Hace ya tiempo que Nietzsche demostró el modo en que las cuestiones morales se disfrazan bajo la guisa de conclusiones metafísicas, una observación que también podríamos aplicar al tema que ahora nos ocupa pre-

guntando: ¿qué es lo que todos esos sistemas califican de «irreal» y cuáles son las posibles motivaciones que subyacen a sus distintas valoraciones? Porque sólo entonces podremos llegar a darnos realmente cuenta de sus verdaderas pretensiones. Señalemos también, por último, que nuestro intento de identificar las diferencias existentes entre todos estos sistemas no debiera impedirnos advertir que sus puntos de coincidencia son mucho más importantes que sus posibles divergencias. De ese modo estaremos en condiciones de comprender que el principal objetivo de todos estos sistemas –aun aquéllos que, según nuestra clasificación, aceptan sin reservas la realidad del mundo fenoménico (como el sãnkhya-yoga y el budismo primitivo)– no admiten la realidad consensual del mundo de la multiplicidad. La cuestión es que todos estos sistemas ponen en entredicho la realidad del mundo objetivo que ingenuamente damos por sentada, es decir, el conjunto de objetos materiales (entre los que se incluye el yo) que, si bien se supone que están separados, interactúan causalmente en el espacio y en el tiempo. Así pues, por más inadecuadas que puedan resultar las categorías ontológicas que utilizan estos sistemas, ello no debe llevarnos a soslayar su crítica de las dualidades «consensuales» que nos impiden darnos cuenta de que vivimos sumidos en la ilusión.

En nuestra exposición de las diferencias metafísicas existentes entre las mentalidades china e india, señalamos que las distintas afirmaciones ontológicas pueden disponerse en un espectro que va desde la predilección manifiesta por la Mente-espacio hasta la preferencia por el fenómeno no-dual. Aplicando la máxima de Nietzsche, podríamos decir que algunos sistemas no-duales se centran en la negación del mundo mientras que otros, por su parte, subrayan la afirmación del mundo. Pero nunca debemos olvidar, no obstante, que los sistemas orientales son más que una mera filosofía y disponen de prácticas meditativas que posibilitan el acceso a la experiencia de la liberación, lo cual les permite compensar, corregir e incluso trascender las consecuencias negativas derivadas del apego a las afirmaciones ontológicas. Y es así como estos sistemas van más allá de los conceptos, incluyendo los suyos propios.

8. LA NO-DUALIDAD EN LA *BHAGAVAD GĪTĀ*

A continuación trataremos de contrastar nuestra teoría esencial de la no-dualidad con uno de los más conocidos textos adváiticos —la *Bhagavad Gītā*— con la intención de determinar sus implicaciones no-duales en dos cuestiones muy importantes: la relación existente entre los distintos *yogas* o *margas* («caminos hacia Dios») y la relación entre el Dios personal y el Absoluto impersonal que, aunque no sean exclusivas de la *Gītā*, se ven expuestas en ella, de un modo sumamente claro. Porque hay que señalar que su evidente atractivo se debe a su éxito en haber logrado sintetizar lo que, hasta entonces, se consideraban técnicas y objetivos yóguicos distintos. Pero ¿acaso podríamos afirmar con la misma certidumbre la bondad de su síntesis filosófica? ¿Es la *Gītā* una síntesis o un mero sincretismo? Por su parte, la relación existente entre el Dios personal y el Absoluto impersonal es un problema recurrente tanto en el advaita posterior como en el misticismo cristiano de Eckhart y, en épocas más recientes, en el diálogo entre las religiones orientales y las semíticas. Pero la cualidad más sobresaliente de la *Gītā* —que, dicho sea de paso, no parece haber sido advertida hasta este momento— es que pone de relieve la relación existente entre los dos problemas aparentemente inconexos que hemos mencionado. Tal vez, como sugerimos en la segunda sección del presente capítulo, la comprensión del modo en que operan los *yogas* pueda arrojar cierta luz sobre la relación existente entre el teísmo y el no-dualismo.

Los *yogas* no-duales

Aunque los comentaristas hayan clasificado de modo muy distinto los diferentes tipos de *yogas* de los que habla la *Gītā*, vamos a centrarnos fundamentalmente en tres, el *jñāna* (el camino del conocimiento), el *bhakti* (el camino de

la devoción) y el *karma* (el camino de la acción o del servicio).¹ ¿Cuál es el más importante de todos ellos? El hecho de que esta pregunta siga sin responder después de siglos de concienzudo análisis filosófico de este popular texto, sólo nos indica que la pregunta está mal formulada porque, a mi juicio, todos estos yogas constituyen una unidad y, en última instancia, deben ser practicados conjuntamente.

Pero antes de abordar este tema convendrá explicitar el modo en que operan los distintos yogas. Son muchos los comentaristas que han tratado de explicar los matices que implican dichos yogas –como, por ejemplo, que el *karma yoga* no significa renuncia a la acción (*naiṣkarma*) sino renuncia en la acción (*niṣkāma karma*)– pero, por sí solas, todas estas explicaciones resultan fragmentarias, puesto que pretenden comprender los yogas al margen del contexto que les dota de significado. Nuestro objetivo, pues, tratará de demostrar con el mayor detalle posible la relación existente entre los distintos yogas, los problemas de nuestra experiencia sobre los que se centra cada uno de ellos y la transformación a la que apuntan.

Pero esta tarea requiere de una metafísica menos ambigua que la que nos ofrece la *Gītā*, que incluye categorías filosóficas que habitualmente suelen considerarse contradictorias, como ocurre, por ejemplo, con el *sāṅkhya* y el *vedānta*. Obviamente, nuestro enfoque no-dual resulta incompatible con el dualismo radical del *sāṅkhya*, cuyas nociones de *puruṣa* y *prakṛiti* desempeñan un papel fundamental en la *Gītā*. Siguiendo la crítica del *sāṅkhya* que reseñamos en el capítulo 5 –que concluía la inadecuación de su dualismo– trataremos aquí de reinterpretar las categorías del *sāṅkhya* partiendo de la base de que su objetivo es una experiencia no-dual del mundo en la que, por tanto, no existe diferencia alguna entre el sujeto y el objeto. El problema, a fin de cuentas, es el dualismo, es decir, la experiencia, aparente o real, en que tiene lugar la polarización entre nuestra conciencia y el mundo externo. ¿Pero qué luz puede arrojar todo esto sobre la *Gītā*?

Podríamos decir, en este sentido, que los tres yogas tradicionales constituyen diferentes tipos de práctica espiritual que aspiran a transformar las modalidades dualistas de la experiencia en sus respectivas modalidades no-duales. Desde esta perspectiva, el *jñāna-yoga*, el *karma-yoga* y el *bhakti-yoga* se ocupan de «purificar» o transformar las modalidades dualistas del intelecto, del cuerpo y las emociones en sus correspondientes modalidades no-duales. Así es como *jñāna*, *karma* y *bhakti* se centran en cambiar el modo en que percibimos el mundo, el modo en que vivimos y actuamos y el «tono afectivo» de nuestro ser-en-el-mundo, respectivamente.

Los problemas

Existe un evidente paralelismo entre estos yogas y las «tres raíces del mal o de la negatividad» de las que habla el budismo —la ilusión-ignorancia (*moha*), el deseo-apego (*rāga* o *lobha*) y el odio-rechazo (*dveṣa* o *dosa*)— que, desde una perspectiva no-dual, no son sino los «tres venenos» que pueden contaminar a las tres facetas de la experiencia anteriormente mencionadas.

No resulta difícil entender que *moha* es la mente atrapada en la visión dual del mundo, en la ilusión básica consistente en concebir que «mi» mente es una conciencia separada del mundo de la pluralidad de los objetos porque, según explica la *Gītā*, la mente se identifica con los objetos sensoriales. Lo que la *Gītā* no explica, sin embargo, es el modo en que tiene lugar esta fijación porque, al igual que ocurre en el caso del budismo y el advaita, no postula la existencia de una «causa primera». La *Gītā* se limita a decirnos que la identificación con los objetos produce apego que, a su vez, es la causa del deseo, el odio, la confusión, el olvido y el menoscabo de la inteligencia. «Cuando la mente corre en pos de los sentidos arrastra con ella al entendimiento, del mismo modo que el viento empuja a una nave sobre las aguas» (II, 62-67).² Una vez que nos identificamos con «nuestro cuerpo», comenzamos a preocuparnos por la relación existente entre ese objeto y el resto de objetos que componen el mundo. Y, puesto que el cuerpo es el «centro de gravedad» de nuestro mundo, tratamos de disponer los objetos del mundo del modo que resulte más provechoso. Así es como caemos en la dualidad: ¿cómo puedo conseguir esto o cómo puedo librarme de aquello?

Resulta innecesario decir que todo distorsiona por completo nuestra vida emocional, el «tono afectivo» de nuestro ser. Vivir tan pendiente de uno mismo, como si uno fuera el centro del mundo, nos lleva a relacionarnos con los demás como meros competidores o medios para satisfacer nuestros fines. En la medida en que nos hallemos bajo el poderoso influjo de la sensación de identidad, trataremos de «utilizar» directa o indirectamente a los demás para satisfacer nuestros deseos o nuestras necesidades más sutiles, como la necesidad de ser amado y respetado. Pero, de este modo, sólo seguiremos alimentando la insaciable sensación del yo y, en el caso de que el mundo se resista a nuestra manipulación, nos sentiremos frustrados y resentidos. Es así como, a diferencia de lo que ocurre con la compasión y del amor desinteresados —que nos llevan a *fundirnos* con aquello a lo que amamos— las distintas «emociones negativas» refuerzan la sensación de otredad y nos confinan al infierno de la conciencia separada.

Los caminos

La descripción que acabamos de dar de los «tres venenos» nos muestra el modo en que se refuerzan entre sí. Sabemos, por ejemplo, que existen personas

más emocionales que intelectuales (hasta el punto que llegamos a decir que «piensan con sus sentimientos») o viceversa, algo que nos sugiere que esta clase de problemas aqueja de un modo distinto a las distintas personas y que, en consecuencia, el «camino primordial» que deberá acometer cada uno dependerá de su temperamento. Así, la persona emocional seguirá el camino del *bhakti*, la persona intelectual el del *jñāna* y el hombre de acción se inclinará por el *karma-yoga* aunque, dada la interdependencia existente entre esos tres aspectos de nuestro ser, no deberíamos cometer el error –como luego insistiremos– de separar completamente la práctica de los tres yogas.

La *Gītā* define al *jñāna-yoga* como el cultivo de la ecuanimidad. El verdadero yoga es el que aporta ecuanimidad espiritual (*samatvam*) (II, 48; VI, 19-26). La persona liberada no está interesada en el logro de algo o en lo contrario porque, para ella, el oro y los guijarros, la alabanza y el oprobio, los amigos y los enemigos, los santos y los pecadores, poseen el mismo valor (XIV, 24-25; VI 9). Y esto es así porque el sabio ve a Dios en todos los seres y es capaz de identificar lo imperecedero que mora en lo perecedero porque sabe que Krishna lo penetra todo. Como reza un hermoso pasaje: «Yo soy la humedad de las aguas... la luz del sol y de la luna... el sonido en el éter y la humanidad del hombre. Yo soy la fragancia pura de la tierra y el resplandor del fuego» (VII, 8-10). Todos los seres nacen de una chispa del resplandor de Krishna (X, 41) y el sabio considera a todos los seres de igual modo (XIII, 28).

Pero esta ecuanimidad no es el fruto de una actitud de indiferencia hacia el mundo –lo cual sería incompatible con el espíritu del *karma* y el *bhakti-yoga*– sino que es consecuencia de la transformación que experimenta nuestra visión del mundo. Para lograrlo, deberemos «apartar los sentidos de los objetos del mismo modo en que una tortuga se recoge dentro de su caparazón» (II, 58) porque ello nos permitirá disminuir la identificación con los distintos objetos sensoriales. Según la sistemática enseñanza de Patañjali, esto es algo que ocurre a través de la «involución» de *prakṛiti*, es decir, a través de una purificación del *buddhi* que le permite llegar a comprender, a la postre, que es diferente del *puruṣa* omnipresente e inmutable.

Como ya hemos visto, los sistemas no-duales del advaita y del budismo conceden una gran importancia a la meditación, como un medio de alcanzar el «fundamento» omnipresente e inmutable –llámesele *Brahman* o la vacuidad (*śūnyatā*) de la forma– que conduce a la ecuanimidad. Sin embargo –a diferencia de lo que ocurre con el *sāṅkhya-yoga*–, ambos sistemas –por más paradójico que pueda parecer– aceptan la no-dualidad entre ese fundamento inmutable y los fenómenos transitorios.³ Y resulta significativo que la *Gītā* subraye también esta misma paradoja señalando la omnipresencia y la inmutabilidad de Krishna –nuestro yo más profundo– al afirmar, por ejemplo, que

su naturaleza inferior se halla inmersa en la acción, mientras que la naturaleza superior permanece inactiva (III, 22; IV, 13); es decir, que su naturaleza es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente con respecto al mundo (IX, 4,5). Ya hemos señalado la coherencia fenomenológica que subyace a estos dos aspectos, en el sentido de que es posible llegar a experimentar un «algo» omnipresente –que no es realmente una «cosa», puesto que carece de características (*nirguṇa*)– que no cambia por más que lo hagan sus distintas manifestaciones fenoménicas y ante la que palidece cualquier diferencia. Pero lo más importante de todo es la asimilación que se lleva a cabo entre ese «algo» carente de rasgos distintivos y mi propio yo. Es por ello por lo que se afirma que «sólo conoce *Brahman* quien deviene *Brahman*». A fin de cuentas, si el *jñāna-yoga* –que contribuye a que la mente deje de centrarse en los objetos sensoriales y cosifique la sensación de identidad– es capaz de conducir a tal experiencia es porque nuestra conciencia nunca ha dejado de ser no-dual (o, dicho en los términos del *sāṅkhya*, que el *puruṣa* nunca ha dejado de ser libre). La ecuanimidad del sabio se deriva así de la experiencia no-dual de ese fundamento inmutable, llámesele *puruṣa*, *Brahman* o *sūnyatā*.

El objetivo del *karma-yoga* estriba en comprender que «nuestras» acciones están vacías y en llegar a desarrollar esta modalidad de acción en el mundo.

Quizás como respuesta al budismo, la *Gītā* transformó el antiguo ritualismo védico en el *karma-yoga*, es decir, en un nuevo modo de afrontar la acción en tanto que sacrificio (*yājña*) ofrecido a Krishna. «No persigas los frutos de la acción, ni tampoco te apegues a la inacción» (II, 47), una frase que impacta directamente en el núcleo mismo de la actitud dualista egocentrada que se halla exclusivamente preocupada en la obtención de resultados y, en consecuencia, en la manipulación de las situaciones en su propio beneficio. Lo que la *Gītā* nos propone, por el contrario, es «actuar con una visión de sostenimiento del mundo» (III, 9). Así, en lugar de tratar de satisfacer incesantemente nuestros deseos, los hábitos egoístas deben ser trascendidos dirigiendo la propia actividad al cumplimiento de nuestro deber (*dharma-yoga*).

Pero si el argumento que exponíamos en el capítulo 3 es válido, el *karma-yoga* va mucho más allá de esta descripción. La exposición que hemos realizado en torno al *jñāna-yoga* se atiene a la argumentación reseñada en el capítulo 2, en donde hablábamos de la no-dualidad de la percepción. Pero la crítica formulada por Śaṅkara contra el *karma-yoga* (en su comentario al canto III de la *Gītā*) opone la no-dualidad del *jñāna* (que es libre de todas las distinciones y no tiene necesidad alguna de actuar) al *karma-yoga* (que presupone la pluralidad y asume que el *ātman* es el agente de la acción). Parece, pues, como si Śaṅkara no advirtiera la posibilidad de que pueda existir un tipo de acción no-

dual en la que no haya diferenciación alguna entre el agente y el acto, un tipo de acción que, al hallarse vacía de intenciones, bien podría denominarse no-acción, precisamente el modo en que Krishna se refiere tanto a sus propios actos como a los del «sabio».

El que ve la acción en la inacción y la inacción en la acción, ése es sabio entre los hombres, un *yogin* que ha cumplido todas sus acciones.

Aquél que ha abandonado el apego al fruto de la acción, que está siempre satisfecho y libre de toda dependencia, no actúa por más que se halle inmerso en la acción. (IV, 18, 20)

Como ya hemos visto en el capítulo 3, la sensación de dualidad tiene lugar porque la acción se lleva a cabo teniendo como único punto de referencia su resultado, es decir, cuando superponemos el pensamiento a la acción. Pero, una vez que desaparece esta falsa superposición, podemos advertir la «verdadera naturaleza de la acción», es decir, que no somos «nosotros» quienes llevamos a cabo las acciones sino que éstas brotan espontáneamente desde el fundamento vacío e inmutable que hemos descrito anteriormente. Dicho con las palabras de la *Gītā*, aunque la naturaleza superior de Krishna es eternamente inactiva, su otra naturaleza es la fuente de todas las acciones que tienen lugar en el mundo.⁴

Es cierto que la *Gītā* no recomienda la abstención de toda actividad intencional porque, como afirma Krishna, las acciones destinadas a la conservación del mundo deben ser llevadas a cabo con la mente puesta en Él, como si fueran un sacrificio dedicado a Él (XII, 8; III, 9; IV, 23 y IX, 27). Pero el continuo esfuerzo requerido para concentrar la mente en Krishna y acometer todas las acciones como si se tratara de una ofrenda (y así cortar con toda motivación egoísta) equivale, en la práctica, a *no albergar intención alguna*, especialmente si tenemos en cuenta que la naturaleza superior de Krishna constituye el fundamento trascendente de todos los fenómenos (*nirguna*) y carece de toda intención. Es por esto por lo que, como decía el maestro ch'an Yün-men, cuando nuestra energía física no está ocupada en la satisfacción de nuestros deseos egoístas, experimentamos una gran libertad y el mundo se nos aparece en toda su «inmensa amplitud». Cuando no nos preocupamos por llegar a ningún lugar, cualquier viaje se transforma en algo gozoso. Es entonces cuando, dicho en términos budistas, la vida se convierte en una danza sin bailarín o, por utilizar las palabras propias de la *Gītā*, nuestro cuerpo se transforma en el cuerpo de Krishna. Una vez que desaparece la sensación de dualidad somos capaces de comprender que la energía que mueve al universo es la misma que alienta a nuestro cuerpo y que todas las danzas individuales forman parte de Su danza cósmica.

«Desde una perspectiva estrictamente filosófica, el *bhakti* es la disciplina más problemática»,⁵ algo que nos dice muchas cosas, tanto con respecto a la naturaleza de la filosofía como a la del *bhakti*. Todos los comentaristas –desde Schweitzer a Danto– sostienen que la entrega a lo divino pone en entredicho la autonomía del intelecto y contradice la idea de una acción social comprometida,⁶ pero ello implica que se ha comprendido el verdadero significado de la «entrega a lo divino». El *bhakti-yoga* consiste en la devoción a Krishna –«fija tu atención exclusivamente en Mí» (XII, 8)– pero ¿cuál puede ser la fenomenología propia de esta devoción cuando su objeto no se diferencia de los fenómenos del mundo manifiesto, puesto que todo forma parte de su esplendor? (X, 41). Si todo es una manifestación de la naturaleza inferior de Krishna (una afirmación semejante a la que dice que forma es vacuidad o que *māyā* es *Brahman*), resulta ciertamente imposible amar a Krishna y despreciar Su mundo porque «el amor origina el afecto hacia todas las cosas» (*Kural*, VIII, 4), sobre todo si tenemos en cuenta que el objeto de este amor constituye el fundamento mismo de todos los seres. Cuando uno se entrega completamente a Dios, no queda espacio para ningún tipo de negatividad. La descripción que, en el capítulo XII, nos brinda Krishna del verdadero devoto comienza subrayando que: «quien no alberga malevolencia hacia ningún ser, quien es amable y compasivo y ha abandonado todo pensamiento de “yo” o de “mío”...» (XII, 13). Desde esta perspectiva, pues, el culto a Krishna no implica realizar ninguna acción en particular –como realizar ofrendas especiales y demás– sino que se convierte en un modo de llevar a cabo todas las acciones con una actitud especial. «Cualquier cosa que hagas, que comas, que ofrezcas, cualquier austeridad que practiques, dedícalo todo a Mí» (IX, 27). En tal caso, y al igual que ocurre con la sagrada sílaba *Om* (o cualquier otro objeto de meditación) del *jñāna-yoga* y con el cumplimiento del deber (*dharma*) en el caso del *karma-yoga*, en el *bhakti-yoga*, Dios se transforma en el mantra de todas nuestras emociones.

Desde esa perspectiva, el *bhakti-yoga* constituye el camino de purificación de nuestras reacciones emocionales ante el mundo –o, dicho de un modo menos dualista–, del «tono emocional» de nuestro ser-en-el-mundo. Este tipo de devoción es capaz de cortar de raíz la negatividad que perpetúa nuestra sensación de separación porque, al no permitirnos albergar o expresar ningún sentimiento negativo como odio o rechazo, estas emociones duales se van transmutando gradualmente en sentimientos de amor y compasión. Así, cuando todas nuestras emociones se centran en Dios, nuestras reacciones afectivas dejan de reforzar la sensación del yo y va desvaneciéndose el componente emocional de la ilusión egoica.⁷

A diferencia de lo que ocurre con las emociones duales, como el odio y si-

milares, el amor es no-dual en el sentido de que promueve la unión entre el amante y el amado. ¿Pero podríamos decir acaso que el *bhakti-yoga* es no-dual en la misma medida en que lo son el *jñāna* y el *karma*, que tratan de trascender la dualidad ontológica que parece existir entre la conciencia y su objeto o entre el agente (la mente) y su acción (el cuerpo)? Obviamente no, porque el amor representa la relación que existe entre el amante y el amado, lo cual presupone una evidente diferencia. Tal vez el problema radique en nuestra habitual comprensión dual de las emociones que las considera estados de ánimo transitorios que se ciernen sobre nosotros, como una especie de «clima interno» o de atmósfera mental *en* la que se mueve el yo. Pero si no existe un yo que pueda verse aquejado por las emociones, será necesario reinterpretar nuestra vida emocional. Porque, en la medida en que el *bhakti* es entendido de un modo dual, corremos el riesgo de que acabe degenerando en un mero emocionalismo, sentimentalismo, erotización o fanatismo, como ha ocurrido, por ejemplo, en el caso de ciertas corrientes de los vaiṣnavas bengalíes. Pero, si el paralelismo entre *jñāna* y *bhakti* posee algún sentido, quizás la práctica del *bhakti* nos lleve a experimentar las emociones de un modo no-dual desde el fundamento vacío de nuestro ser. Tal vez, cuando actualicemos nuestra auténtica naturaleza, el amor deje de ser algo que se tiene y se convierta en algo en lo que participamos. Pero ese amor debe ser necesariamente no-discriminatorio porque, al dejar atrás la sensación de identidad separada y la conciencia alienada y adentrarnos en un estado de conciencia en el que todos los fenómenos constituyen manifestaciones del mismo fundamento no-dual, el amor y la compasión hacia todos los seres brotan de manera espontánea. Cuando comprendemos que cada uno de nosotros es una faceta de la Totalidad, nos identificamos naturalmente con el resto de sus manifestaciones.

Lo anterior sugiere que el *bhakti* también puede poseer una base ontológica, algo que tiene implicaciones muy interesantes porque, si el fundamento no-dual de las emociones es el amor que todo lo impregna, (por insistir en el paralelismo entre el *jñāna* y el *karma-yoga*), las emociones negativas son el resultado de una superposición dual. Mientras persista la ilusión de un yo separado del mundo, el rechazo será la respuesta natural a cualquier percepción de amenaza para el ego y sus deseos. No obstante, si comprendemos que nuestro verdadero Yo carece de origen y constituye el fundamento atemporal de todos los fenómenos –incluyendo a cualquier «otro» que supuestamente quiera dañarme–, desaparecerá todo vestigio de negatividad. Y si, como bien saben los amantes, el amor es gozo ¿no será el amor no-dual equiparable a la bienaventuranza asociada a *Brahman* (Sacchidānanda)?⁸ y ¿no trascenderá, en tal caso, el amor romántico la mera atracción sexual y será un atisbo del componente emocional del estadio de trascendencia del ego?

Los tres yogas descritos en este capítulo comparten, al menos, tres rasgos distintivos característicos. El primero de ellos es que, al renunciar a toda expectativa, permiten que el yogui alcance el estado de ecuanimidad. El *bhakti-yogui* se halla tan plenamente entregado a Dios que no pide nada a cambio. El *karma-yogui*, por su parte, se limita a cumplir con su deber y renuncia completamente al resultado de la acción. Y el *jñāna-yogui* se «desentiende» de los pensamientos que no tienen que ver con el presente. En los tres casos, por tanto, es la desidentificación de las expectativas la que nos permite advertir algo que, hasta ese momento, nos había pasado desapercibido. Ciertas interpretaciones de la *sādhana* (el sendero espiritual) hinduista consideran que la autorrealización es un proceso necesariamente inconcluso puesto que el ser humano se halla en un continuo devenir,⁹ pero esta proyección continua es, precisamente, lo que los yogas tratan de trascender. La naturaleza del ego se asienta en una inquietud que le lleva a escapar de continuo de sí mismo, pero la ecuanimidad pone fin a esta fuga del momento presente y nos permite comprender que hay algo aquí-y-ahora que nunca cambia.

Esto nos lleva al segundo punto, que consiste en que ninguno de los tres caminos implica el logro de algo nuevo, hasta el punto de que podría llegar a decirse que estos tres yogas tampoco aspiran a eliminar nada (como, por ejemplo, algún tipo de obstáculo) sino que simplemente se aprestan a transformar una modalidad dual de lo que ya está ahí en otra modalidad no-dual. En el capítulo 4 decíamos que el *jñāna-yoga* no aspira a la eliminación de los conceptos o de los pensamientos, porque el problema no reside tanto en los pensamientos *per se* como en la tendencia a pensar de un modo dual, es decir, en el *prapañca* o el *adhyāsa* que oscurecen la naturaleza vacía de los fenómenos y perpetúan la ilusión del yo. En este sentido, la meditación apunta a romper la pauta de los pensamientos para llegar a comprender su naturaleza no-dual, el hecho de que no dimanen de nuestra mente personal sino de la Mente o, dicho en términos de la *Gītā*, que los pensamientos brotan de Krishna. Según el *karma-yoga*, por su parte, el camino espiritual no lleva a eludir las obligaciones sociales y el cuerpo no constituye necesariamente un obstáculo. Porque, cuando uno trata de trascender el apego egoísta y ponerlo al servicio de las necesidades del mundo, el cuerpo se convierte en una auténtica herramienta espiritual que lleva a la comprensión final de que Krishna es la verdadera fuente de todas las acciones. Para alcanzar la serenidad interior, por último, no tenemos que eliminar las emociones, sino tan sólo destilar su negatividad dual, por así decirlo, hasta llegar a transformarlas en amor y compasión convirtiéndolas así en la puerta de entrada a un amor plenamente gozoso que va más allá de la atracción hacia los objetos particulares. Como subraya el *tantra*, lo que debemos cambiar no son tanto las «energías» básicas —es decir, el intelecto, el cuerpo y la emoción— como el modo en que se manifiestan.

El tercero de los factores anteriormente mencionados se refiere a la imposibilidad de una práctica unilateral que desatienda a los otros dos. Tal vez, dada la peculiaridad tipológica de cada persona, pueda comenzarse con un tipo de yoga u otro, pero éste no tardará mucho tiempo en revelarse insuficiente. Resulta imposible practicar el camino devocional durante mucho tiempo sin que, más pronto o más tarde, aparezca la necesidad de trascender nuestros hábitos físicos egoístas. ¿Cómo podríamos amar a los demás como si fueran Krishna si no dejamos de satisfacer nuestros deseos egoístas? Pero también podríamos decir, por ejemplo, que es imposible meditar adecuadamente o llegar a convertirnos en *karma*-yoguis mientras sigamos rechazando a los demás. En tal caso, deberemos acabar sentándonos con las piernas cruzadas para cultivar la capacidad de «desidentificarnos» de los pensamientos negativos y de nuestra motivación egoísta y poder así practicar adecuadamente tanto el *bhakti* como el *karma-yoga*. Aunque cada yoga constituye un antídoto específico para cada uno de los «tres venenos», no debemos olvidar que éstos operan conjuntamente y que todos nos vemos aquejados, en una u otra medida, por todos ellos. Es por esta razón por lo que la práctica de cualquiera de los caminos debe ir acompañada, más pronto o más tarde, de la práctica de los otros dos.

La no-dualidad de Dios

Además del problema de la prioridad de los caminos tenemos que considerar el problema de la prioridad de las metas. Formulado en los términos propios de la *Gītā*, ¿acaso Krishna se halla subordinado al Absoluto impersonal de *puruṣa* o viceversa? o, dicho en términos vedánticos, ¿se halla el *Brahman saṅga* subordinado al *Brahman nirguṇa* (como propone, por ejemplo, el *advaita* de Śāṅkara) o es, por el contrario, el *Brahman nirguṇa* el que está subordinado al *saṅga* (como propone el sistema *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja)? Éste es un problema filosófico que los comentaristas posteriores han terminado convirtiendo en una cuestión textual. ¿Existió una proto-*Gītā* panteísta a la que posteriormente fueron agregándose pasajes teístas (como opinaban los primeros eruditos occidentales) o acaso (como creía Garbe) ocurrió exactamente lo contrario? Quizás estas controversias no sean, como ocurre en el caso de la prioridad de los yogas considerada anteriormente, más que pseudo-problemas originados en la plausible aunque cuestionable creencia en la incompatibilidad entre el Absoluto personal y el Absoluto impersonal. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en los *Yoga Sūtra* de Patañjali —en donde Īśvara constituye un agregado posterior que no posee una función central den-

tro del sistema yóguico—, Krishna y *puruṣa* no son contradictorios dentro del contexto de la *Gītā*, ya que constituyen su trama y su urdimbre, hasta el punto de que resulta muy difícil entender uno en ausencia del otro. Más tarde (si no ya desde el principio)¹⁰ el advaita comenzó a mostrarse más cómodo con ambas nociones, hasta el punto de que los bellos himnos devocionales compuestos por el mismo Śāṅkara demuestran que la inclusión del *Brahman* personal no se debió simplemente a una concesión a los sentimientos populares.¹¹ Ya en una época más reciente, Ramakrishna no alberga la menor duda sobre la existencia de Kālī, su deidad favorita. Hay que tener en cuenta que los eruditos occidentales han solido proyectar en la historia de la filosofía hindú el modelo de desarrollo de la filosofía, estableciendo categorías y encontrando discrepancias allí donde sólo era posible hablar de diferencias de énfasis occidental (como ha ocurrido, por ejemplo, en la historia de la filosofía budista). La diferencia establecida por Eckhart entre *deus* y *deitas* (Dios y la deidad) sugiere que deberíamos tratar de reconciliar ambas posturas considerando la posible relación que pudiera existir entre ellas.

Hasta este momento, la principal intención del presente capítulo ha sido de tipo hermenéutico, en el sentido de que se ha esforzado por brindar una interpretación y una apología de la *Gītā* que reconciliase sus enseñanzas con el no-dualismo del vedānta advaita y del budismo. Ahora necesitamos especular con más libertad acerca de las posibles implicaciones de la *Gītā*. En lo que respecta a los yogas, la perspectiva no-dual sugiere que cada uno de ellos apunta a transformar un determinado tipo de experiencia desde una modalidad dual a una no-dual. Y, en lo que respecta al logro de la meta, nos alienta a reflexionar acerca de la posibilidad de una relación no-dual entre Dios y el ser humano.

Hemos dicho que el *bhakti* es el yoga que nos ayuda a purificar nuestra vida emocional y a transformar las emociones duales en otras tales como el amor y la compasión que propician la fusión entre el amante y el amado. También hemos dicho que esto podría conducir a la experiencia del «aspecto afectivo» del fundamento no-dual de nuestro ser, de un *Ānanda* omnipresente del que «participan» nuestros sentimientos personales. Sea como fuere, no obstante, nuestra comprensión y nuestra experiencia ordinaria del amor son indiscutiblemente dualistas, en el sentido de que presuponen una separación entre el amado y el amante. Al igual que ocurre en el caso del odio, el amor supone la relación entre dos cosas diferentes. Es por ello por lo que la comparación entre el teísmo tradicional y dualista del *bhakti* y la meditación *jñāna* de la que hablan las tradiciones no-duales nos obliga a responder previamente a la siguiente pregunta ¿es posible asimilar la diferencia existente entre el Absoluto impersonal y el Absoluto personal a la diferencia de función existente entre las emociones

y el intelecto? Como ya hemos dicho, las emociones requieren de la existencia de un «Otro personal» sobre el cual concentrarse para así poder purificarse. El intelecto, por su parte, requiere de un foco impersonal vacío y carente de cualidades (*nirguṇa*), porque *jñāna* opera «desprendiéndose» de todos los fenómenos mentales, es decir, de las emociones y de los conceptos.

Pero, por más importante que pueda parecer esta analogía, no nos lleva, por sí misma, demasiado lejos, sino que tan sólo nos sugiere que la relación existente entre Krishna y *Brahman*, por ejemplo, no puede ser separada de la relación entre la emoción y el intelecto. Pero ¿cuál es, en cualquier caso, la relación existente entre el Absoluto personal y el Absoluto impersonal?

¿Cuál es la objeción que puede esgrimir el no-dualista en contra de la idea de Dios? Parte del problema radica en concebir a Dios como una *persona* semejante a nosotros (como afirman las religiones semíticas) y, en consecuencia, es muy importante clarificar lo que entendemos por persona. Si consideramos la cuestión de la personalidad divina desde una perspectiva metafórica, no existe ningún tipo de problema. Si creemos que la personalidad divina se sustenta en la visión de que estamos hechos a su imagen, deberíamos extrapolar la cuestión al problema fundamental de la filosofía contemporánea —trascender el dualismo mente/cuerpo— para poder trascender, de ese modo, la dualidad existente entre Dios y el universo. La analogía establecida por Rāmānuja —Dios es al universo lo que la mente al cuerpo— sugiere que el paralelismo entre ambas dualidades no es una mera coincidencia.

Concebir a Dios de un modo personal puede ser una metáfora sumamente útil en caso de que lo interpretemos como una especie de padre (o madre), aunque ahora somos agudamente conscientes de que esta imagen está plagada de peligros como, por ejemplo, que el amor y el perdón parental pueden verse ensombrecidos por la posesividad y el orgullo que imponen la obediencia bajo amenaza de castigo. Pero la doble dimensión del Absoluto en tanto que algo trascendente al tiempo que inmanente, se halla muy pobremente expresada por la idea de que Dios es, al igual que nosotros, una persona que planea, espera, ordena, se siente alegre o enfadado y recompensa y castiga, llegando incluso a seleccionar a un determinado pueblo para un destino privilegiado. Pero, de ese modo, lo único que conseguiremos será multiplicar los problemas filosóficos.¹²

Si la intención que se halla detrás de la metáfora de la personalidad de Dios apunta a la creencia de que existe un orden moral intrínseco al universo y de que nuestras vidas poseen un significado trascendente que las hace sumamente valiosas (compárese con el orden moral y el significado proporcionado a los niños por sus padres), los sistemas no-duales como, por ejemplo, el budismo

o el vedānta, han transmitido estas ideas de un modo mucho más elaborado. En este sentido, el primero se halla perfectamente ilustrado por la doctrina del *karma*, que no tiene parangón alguno con la noción griega de predestinación —o *moira*— (lo que *me* sucede de un modo dualista), sino con la idea de que el universo se halla ordenado de tal modo que la relación causa-efecto no sólo resulta aplicable al mundo físico sino también a la mente. Tal vez la tercera ley del movimiento de Newton —que afirma que a cada acción le corresponde una reacción opuesta de igual magnitud— resulte también aplicable a los actos (intenciones) de la conciencia. En mi opinión, el valor supremo de la vida resulta mucho mejor expresado si eludimos la negación del mundo que se deriva de separar el fundamento trascendente de la multiplicidad de los fenómenos y admitimos la posibilidad de que la liberación se asiente en la actualización de nuestra verdadera naturaleza no-dual, es decir, en la realización de que cada uno de nosotros es la totalidad del universo.

Un problema aparente con estos procesos y con la impersonalidad del Absoluto es que parecen implicar un universo indiferente a nuestra suerte. La erradicación de una concepción de Dios como juez, también parece eliminar toda cortapisa moral, sustituyéndola por una causalidad mecánica fundamentalmente amoral en la que somos libres de hacer todo lo que nos venga en gana, siempre que estemos dispuestos a aceptar las consecuencias. Sin embargo, esta libertad no elimina la moral sino la dicotomía entre el hecho y el valor (otro correlato de las dualidades mente/cuerpo y espíritu/materia). En tal caso, la moral deja de ser una valoración de segundo orden de los eventos y se convierte en algo «intrínseco» a los hechos. Así pues, la consecuencia de un Absoluto impersonal no es la indiferencia porque, en tal caso, Dios no desaparece de escena sino que, por así decirlo, se ve integrado en el universo, al igual que la negación del dualismo mente/cuerpo no supone la aceptación del conductismo sino más bien la afirmación de «una espiritualidad corporal» y, del mismo modo, afirmar —como hizo Spinoza— la identidad entre Dios y el universo no supone una merma para Dios sino una elevación del universo. La naturaleza del universo es espiritual porque no sólo existe en él un orden físico, sino también un orden moral, y porque aquéllos que tratan de trascender el egoísmo se ven ayudados por fuerzas que se encuentran más allá de su control consciente. Por ejemplo, el advaita contemporáneo representado por Aurobindo ha llegado a decir que la autorrealización es inherente a la misma estructura del universo. Por su parte, el *sotapanna* budista, que significa literalmente «el que entra en la corriente», nos transmite la confortante idea de que quien se adentra en el flujo que conduce al *nirvāna* llegará a él en el intervalo de siete vidas. Tal vez, en este sentido, podríamos decir que, al igual que ocurre con el sistema fluvial que riega un valle, también existe una atracción «gravitacional» que nos orienta en

la dirección adecuada y a la que sólo se resisten nuestros apegos. Al igual que el sol, el *dharmakāya* del que nos habla el budismo mahāyāna irradia luz y compasión hacia todos los seres, aunque muchos de ellos no sean especialmente receptivos.¹³ Aristóteles, en respuesta al dualismo platónico, identificaba a la Forma de una cosa con su función. ¿Acaso podríamos extrapolar esta afirmación y decir que Dios es la función del universo?

Como señalaba el primer Barth —una idea que posteriormente repudió—, las reservas que tiene el no-dualista frente al teísmo no se reducen a la cuestión de la personalidad de Dios, sino que giran en torno al hecho de que esa personalidad siempre será experimentada como «esencialmente *otra*». Pero es evidente que ambos conceptos están estrechamente ligados, puesto que la sensación del yo sólo surge en relación dialéctica con otros egos y, en consecuencia, mi conciencia personal depende de la existencia de otras personas. Cabría, por tanto, preguntarse *¿es que Dios sólo es una persona en relación a mí mismo?* ¿Qué ocurriría, en tal caso, si me «fundiera con» Dios, el objetivo de la gran mayoría de los místicos teístas, del mismo modo que los no-dualistas tratan de actualizar la unión con *Brahman*? Y en el caso de que, en esa unión con lo divino, el yo experimente una transformación radical ¿podría decirse entonces que Dios también se transforma? ¿Y en qué?

Durante el *samādhi*, la mente del meditador parece fundirse con el objeto de su concentración, en cuyo caso, la conciencia del objeto (físico o mental) se identifica con *el* objeto. No obstante, hablando en términos generales, éste es un trance provisional, puesto que la mente no tarda en volver a involucrarse en todo tipo de pensamientos. Pero el no-dualista no cree que el *samādhi* sea una ilusión sino, por el contrario, una vislumbre de la auténtica naturaleza no-dual de los fenómenos, que no son otra cosa que «nuestra» propia mente. Por esto, cuando Dōgen «abandonó cuerpo y mente» comprendió que «la mente no es diferente de las montañas, los ríos, la tierra, el sol, la luna y las estrellas», una afirmación esencial del mahāyāna que resulta igualmente crucial para el advaita. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el budismo, el advaita asigna un papel a Dios en la diferenciación que establece Śāṅkara entre el *Brahman saguna* (con atributos, es decir, Íśvara) y el *Brahman nirguṇa* (sin atributos o completamente vacío de todo rasgo fenoménico). Este último aspecto trascendental, como la *deitas* de Eckhart, es inactivo e inmutable mientras que el primero no es inmanente *al* mundo sino que *es* el mundo en tanto que totalidad de las manifestaciones autorresplandecientes de *Brahman*. Pero ¿de qué modo esta descripción del *Brahman saguna* es equivalente a Dios? Y, en un sentido más amplio ¿cómo debemos concebir la relación existente entre *Brahman saguna* y *Brahman nirguṇa*?

Śaṅkara sostiene que Īśvara (Dios) constituye el reflejo de *Brahman* en el mundo ilusorio de *māyā*, mientras que el reflejo de *Brahman* en *avidyā* es el *jīva* individual. Dado que Śaṅkara, a diferencia de Gauḍapāda, parece identificar a *māyā* con *avidyā*, podríamos interpretar esa afirmación en el sentido de que la experiencia mística de Dios en tanto que verdadera naturaleza del mundo fenoménico es todavía ilusoria y constituye «la contrapartida» de la ilusión del yo en tanto que algo diferente del mundo. Cuando el yo percibe a *Brahman* (la *deitas* de Eckhart) en tanto que la personalidad de Dios, aún queda un vestigio de *māyā* pero porque todavía lo experimentamos como algo diferente a nosotros. Dios, por así decirlo, es el Absoluto visto desde fuera y, en este sentido, todavía sigue siendo una visión dual. Así pues, el Absoluto impersonal es la verdadera naturaleza de Dios y es no-dual puesto que incluye también a «nuestra» propia conciencia. Dicho en otras palabras, la experiencia de Dios consiste en olvidarse de uno mismo hasta el punto de volverse consciente de que la conciencia impregna todas y cada una de las cosas. La experiencia de la Deidad/Absoluto representa el «abandono» y el reconocimiento pleno de lo que siempre hemos sido. El sentimiento de lo «santo» (lo «numinoso» de Otto) no es algo que las experiencias místicas «añadan» a los fenómenos del mundo sino una cualidad inherente a «nuestra» mente autorresplandeciente, de la que sólo podremos darnos cuenta cuando actualicemos nuestra verdadera naturaleza.

Contrariamente a algunas de las afirmaciones que formula Krishna en la *Gītā*,¹⁴ este tipo de interpretación no-dual subordina el aspecto personal al impersonal. Ciertamente, es preferible la noción de Dios personal a la del *śūnyatā* budista malinterpretado como algo estático o nihilista o a la de un *Brahman* tan abstracto y ultramundano que no tenga la menor relación con nuestras vidas. Hasta el más recalcitrante de los no-dualistas coincidiría en que el teísta que trata de amar sinceramente a todas las criaturas avanzará más en su camino espiritual hacia la ausencia de ego que el meditador que se afana ansiosamente en alcanzar la iluminación. En cualquier caso, las tradiciones no-duales advierten claramente en contra del peligro de tales errores.

Ramakrishna decía que prefería degustar el azúcar a convertirse en azúcar, una afirmación que implica que, antes de alcanzar la iluminación completa, experimentaremos la acción del Absoluto personal en tanto que Dios. Así pues, Dios es el Absoluto visto «desde el exterior» pero ése es el único modo en que podemos verlo porque, en sí mismo, está tan despojado de cualidades distintivas que es una completa nada. Dios sólo es Dios en relación al yo y, cuando deja de haber un «yo», concluye toda búsqueda espiritual.

CONCLUSIÓN: VALORES NO-DUALES

En la Primera Parte hemos tratado de elaborar una «teoría esencial» de la no-dualidad de la experiencia que se deriva –y, en consecuencia, es compatible– con la visión que nos ofrecen el budismo, el vedānta y el taoísmo. En la Segunda Parte hemos utilizado esta teoría para tratar de superar las discrepancias existentes entre los distintos sistemas filosóficos no-dualistas (y alguno que otro más) y lo hemos hecho de modos muy diversos, concluyendo con una interpretación no-dualista de la *Bhagavad Gītā*. Así, en el capítulo 5 nos hemos centrado en las diferencias ontológicas existentes entre los tres grandes sistemas (o conjuntos de sistemas) filosóficos de la India, el sāṅkhya-yoga, el vedānta y el budismo que, a nuestro entender, se corresponden con las tres principales opciones de que disponemos para superar la dualidad sujeto/objeto: acentuarla, quedarnos exclusivamente con el sujeto (como hace el advaita con el «Yo») y quedarnos exclusivamente con el objeto (como hace el budismo con *anātman*). La primera tentativa aboca al fracaso porque de ese modo no es posible restablecer la relación, de manera que, desde mi punto de vista, las otras dos alternativas son las únicas posibles. Se trata de dos enfoques radicalmente opuestos, el primero de los cuales (el vedānta) disuelve el objeto en el sujeto, mientras que el segundo (el budismo) disuelve el sujeto en el objeto. El resto del capítulo 5 se centra en las profundas similitudes –tanto históricas como metafísicas– existentes entre el mahāyāna y el advaita, como paso previo a la determinación de sus diferencias.

En el capítulo 6 realizamos un análisis en profundidad de las principales diferencias existentes entre el mahāyāna y el advaita, y señalamos que la manifiesta oposición de sus presupuestos metafísicos resulta sumamente sospechosa. Luego tratamos de dilucidar esta discordancia recurriendo a cinco tipos de oposiciones diferentes: yo frente a no-yo, substancia frente a modalidad, inmutabilidad frente a impermanencia, condicionamiento frente a no-condicionamiento y ausencia de camino frente a todo es camino. Y en cada uno de esos casos hemos descubierto que el aparente conflicto superficial suele ocul-

tar una profunda coincidencia en lo que respecta a la fenomenología de la experiencia no-dual. Desde mi punto de vista, el objetivo no consiste en llegar a determinar la superioridad de éste o aquél enfoque –aunque ésa haya sido, con mucho, la actitud más frecuente–, sino en superar el dualismo entre cada par de términos. Hay que decir que la experiencia no-dual no se caracteriza por el dualismo ilusorio entre el yo y el otro o entre la mente y mundo, porque «mi» mente *es* el mundo. Tampoco existe oposición alguna entre substancia y modalidad o entre las cosas y sus atributos, porque todos los fenómenos son *sūnya* (la vacuidad) y poseen una cualidad oniroide (*māyā*). En tercer lugar, el conflicto categorial existente entre el ser de Parménides y el devenir de Heráclito se resuelve por una doble dialéctica que comienza disolviendo todas las cosas en un flujo temporal y después gira sobre sí y nos deja en un Eterno Ahora que no es incompatible con el cambio cuando comprendemos que *es siempre ya*. «Quien ve el tiempo en la eternidad y la eternidad en el tiempo ha superado todas las contradicciones» (Boehme). En cuarto lugar, hemos aplicado nuevamente esta doble dialéctica a la dualidad existente entre lo no-condicionado (*Brahman nirguṇa, nirvāṇa*) y «lo absolutamente condicionado» (*prāṭhya-samutpāda*) para romper el dualismo existente entre las cosas independientes y el aglutinante causal que los unifica. La experiencia no-dual disuelve la tensión entre la libertad y el determinismo en un acto que no es el fruto de un ego dualista, sino que emerge espontáneamente de la naturaleza *sūnya*. En quinto lugar, el aparente desacuerdo entre Śāṅkara y Dōgen en torno al papel que desempeñan las prácticas espirituales no debe ocultar su profundo acuerdo en torno a la necesidad de superar cualquier dualidad entre medios y objetivos, porque el Yo no-dual no es algo que pueda ser alcanzado. Finalmente, utilizamos esta misma doble dialéctica para llevar a cabo una crítica de la obra de Derrida, subrayando que su deconstrucción no es lo suficientemente radical, porque sólo lleva a cabo el primero de los movimientos dialécticos, perdiendo así la oportunidad de deconstruirse a sí mismo y lograr el cierre (*clôture*) conceptual que permitiría una auténtica apertura a algo nuevo. Quisiera subrayar la importancia de este capítulo, porque no se limita al conflicto categorial existente entre el budismo mahāyāna y el vedānta advaita. También hemos señalado que la relación existente entre ambos sistemas se explica por la bifurcación lingüística que supone una descripción basada en el sujeto y otra basada en el predicado, una disyuntiva que ha terminado afectando a la mayor parte de las filosofías, tanto orientales como occidentales. Se trata de una contradicción que impregna toda nuestra vida, porque *duḥkha* puede expresarse en función de las tensiones derivadas de la sensación de separación entre nosotros y los demás, entre la conciencia de la temporalidad y «los atisbos de inmortalidad», entre nuestra sensación de estar determinados y

la necesidad de libertad, entre nuestras prácticas meditativas y nuestros objetivos espirituales, en suma.

Pero el pensamiento oriental va mucho más allá de la lucha fratricida entre el mahāyāna y el advaita. El capítulo 7 amplía el horizonte de la discusión abordando el problema de la descripción fenomenológica de un modo muy diferente, sugiriendo una analogía, la experiencia de la Mente-espacio, que nos brinda una amplia variedad de respuestas ontológicas distintas. En este capítulo hemos relacionado estas posibles respuestas –que abarcan todo el espectro de posibles explicaciones ontológicas– con las posiciones ontológicas asumidas por los grandes sistemas indios, lo cual nos lleva a preguntarnos si la analogía de la Mente-espacio puede ser algo más que una mera analogía. En cualquier caso, el hecho es que esta analogía parece apoyar nuestra afirmación general en torno a la necesidad de distinguir la fenomenología de la experiencia de la multiplicidad de descripciones al respecto que pueden realizarse *a posteriori*. Y también aquí nos encontramos con el hecho de que las diferencias existentes entre las distintas descripciones parecen menos importantes que sus semejanzas en torno a la fenomenología de la experiencia no-dual, en tanto que algo opuesto a nuestra experiencia habitual del mundo como una colección de entidades discretas e independientes que interactúan causalmente entre sí en el espacio y el tiempo.

Finalmente, en el capítulo 8 nos hemos ocupado de aplicar nuestra «teoría esencial» de la experiencia no-dual a la *Bhagavad Gītā*, ese popular pero filosóficamente problemático texto vedántico, prestando una atención especial a los dos principales problemas que suscita: la relación entre los distintos *margas* (camino espirituales) y la relación entre el Absoluto personal (Dios) y el Absoluto impersonal (es decir, entre el *nirvāṇa* y el *Brahman nirguṇa*). Los tres *margas* principales de los que habla la *Gītā* se corresponden muy estrechamente con los tres dominios principales de nuestra experiencia –el intelecto, la emoción y la acción– concretamente en la posibilidad de «transformar» su modalidad dualista en otra no-dual. En la segunda sección hemos abordado un tema que sigue siendo importante dentro de la tradición religiosa occidental. Muchos teístas modernos (como R. C. Zaehner, Jacques Maritain, Etienne Gilson y Joseph Marechal, por ejemplo), han afirmado que la experiencia no-dual de unión indiferenciada es distinta e inferior al conocimiento dualista de un Dios amoroso. Otros, como Aldous Huxley, Evelyn Underhill, Ninian Smart, John Hick y Frits Staal, por su parte, consideran que la experiencia mística es básicamente la misma y que su forma más completa y elevada es la modalidad no-dual. Los defensores de esta última postura reconocen la existencia de diferentes actitudes ante la experiencia mística, especialmente entre teístas y no-dualistas, pero las explican diferenciando la experiencia inmedia-

ta de sus posibles interpretaciones, a las que denominan de modos muy diversos: como «estructuras doctrinales» (Deikman), «ramificaciones doctrinarias» (Ninian Smart), «superestructuras» (Staal), etcétera. Resulta innecesario decir que nuestro modo de abordar el tema cae de lleno en este último campo, en particular, la conclusión del capítulo 8, según la cual la experiencia mística teísta puede entenderse como una experiencia no-dual «incompleta» en la que el despertar de la conciencia lo impregna todo pero que, en la medida en que sigue siendo una «conciencia *de...*» aún se halla teñida de ilusión, mientras que la fusión plena con el *nirguna* del advaita o con la *deitas* de Eckhart consiste en convertirse en ese Fundamento que, siendo nada, constituye el origen de todo. Así pues, los temas abordados en este capítulo van mucho más allá de la *Bhagavad Gītā* y demuestran que nuestro modelo de la experiencia no-dual puede ayudarnos a explicar la naturaleza del camino espiritual. También debo agregar que espero que la discusión en torno a la naturaleza del teísmo contribuya a fecundar el diálogo entre las distintas religiones, un diálogo cuya importancia difícilmente puede ser exagerada.

Para completar este estudio consideremos ahora las implicaciones de la no-dualidad y de nuestra teoría esencial de la no-dualidad en otros tres dominios de la experiencia humana que atañen a la teoría de los valores: la ética, la estética y la teoría social. Un obstáculo con el que nos encontramos en cada una de estas regiones es lo que, a veces, se conoce como «el problema del es y el debe», es decir el problema de cómo derivar enunciados basándonos en meras descripciones. Ya hemos señalado que la diferencia existente entre valor y hecho es otro corolario de la diferencia existente entre mente y materia, entre el sujeto (en tanto que fuente de los valores) y el objeto (en tanto que hecho bruto), lo cual nos permite abordar de un modo nuevo algunos problemas recurrentes.

Ética: Hoy en día estamos experimentando de un modo muy acuciante el nihilismo que Nietzsche predijera hace ya un siglo porque, si «Dios ha muerto», todo está permitido. ¿Qué es lo que perdura, para mantener la cohesión de nuestros valores duales, cuando Dios y el resto de los principios transcendentales de unidad se desvanecen en la nada? Ésta es una discusión relativamente similar a la que realizábamos antes en torno a la causalidad. Del mismo modo que el concepto de entidad independiente depende de sus relaciones causales, la noción de Dios en tanto que origen de toda ley moral también está ligada a nuestra idea del ser humano como ser amoral (cuando no inmoral; véase, si no, la idea de «pecado original»). Si concebimos a Dios como la fuente última y exclusiva de toda bondad, nos veremos obligados a imponer a los demás y a nosotros mismos un código moral y religioso que sirva para controlar nuestra naturaleza pecadora. El problema está en concebir a Dios (y, secundariamen-

te, a la moral) como un principio *externo* (dualista), como una especie de aglutinante transcendente que sustenta las relaciones morales existentes entre los seres humanos. Nāgārjuna deconstruyó la independencia de las cosas subrayando su relatividad causal, pero el problema que aqueja a nuestra sociedad –al menos en Occidente– es justamente el contrario, ya que la sociedad está disgregándose en una multiplicidad de individuos autónomos, cada uno de los cuales «trata de ser el número uno».

La experiencia no-dual socava este atomismo negando la realidad ontológica del ego. «Quien ve a todos los seres como el Yo y al Yo en todos los seres no aborrece a ninguno de ellos» (*Īśā Upaniṣad*, v. 6). Pero como esto no resulta bastante claro conviene escuchar lo que dice Vidyaṛanya a este respecto: «el conocimiento del Yo nos lleva a identificarnos con los demás de un modo tan intenso como uno se identifica con su propio cuerpo».¹ Esta comprensión nos permite ir más allá de la tendencia a tratar a los demás como rivales u objetos para manipularlos y pone de relieve el fundamento metafísico de la doctrina del *bodhisattva* ya que, cuando uno se convierte en la totalidad del mundo, no puede alcanzar la iluminación plena hasta que también lo hagan todos los demás seres.

Es importante advertir que, de este modo, trasladamos la cuestión de la moral al campo de la epistemología, en cuyo caso el problema ya no reside en el mal sino en la ilusión, y la solución, por tanto, no consiste tanto en el ejercicio de la voluntad como en llegar a comprender la naturaleza de las cosas. (Blake: «la Buena Voluntad no existe, la Voluntad siempre es Mala».) De este modo se reivindica la máxima socrática de que el único pecado es la ignorancia, porque si realmente conociéramos el bien, lo haríamos. El énfasis, obviamente, reside en ese *realmente*, porque el tipo de conocimiento necesario para ello no se asienta en ningún código moral «correcto» ni en una comprensión meramente intelectual. Como de costumbre, William Blake da en el clavo en su *Visión del Juicio Final*:

Los Hombres no son admitidos en el Cielo porque hayan refrenado o gobernado sus Pasiones o carezcan de ellas, sino porque han cultivado su comprensión. Los Tesoros del Cielo no son Negaciones de la Pasión, sino Realidades del Intelecto del que emanan todas las Pasiones nimbadas de su Gloria Eterna.

Cuando Comemos del Árbol del Conocimiento comienza la Lucha entre el Bien y el Mal. Cuando Comemos del Árbol de la Vida aparece la Lucha entre la Verdad y la Mentira [...]. Satán cree que el Pecado desagrada a Dios, pero debiera saber que lo único que desagrada a Dios es la Falta de Fe y Comer del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal.

Yo no creo que el Justo ni el Pecador se hallen en un Estado Supremo, sino que el Bien y el Mal son las Pesadillas en las que el Alma puede caer cuando sigue a la Serpiente y abandona el Paraíso.

¡No hay Bien ni Mal, sino Verdad y Error! «Si Dios es algo no es más que Comprensión».

Esto, precisamente, es lo que afirman las grandes tradiciones no-duales en su crítica a las categorías dualistas del pensamiento, ya que la tendencia a valorar los actos como buenos o malos, puros o impuros, es un ejemplo clásico de un *vikalpa* ilusorio que debe ser erradicado. Por tanto, la eliminación de la ilusión conlleva la erradicación de todos los códigos morales. Y hay que subrayar que, con todo ello, no estamos proporcionando coartada alguna al egoísmo, porque la auténtica erradicación de la ilusión acaba también con todas las modalidades egocéntricas del pensamiento que desencadenan la conducta egoísta. Porque más allá de las estructuras imperfectas propias de cualquier código moral (que pueden tener un cierto valor práctico) se halla la auténtica preocupación por los demás que brota espontáneamente en quienes han realizado su auténtica naturaleza. Ésta es la esencia de la crítica taoísta al confucianismo, que considera su énfasis en la corrección como un intento de cerrar la puerta del establo cuando el caballo del sentimiento natural cabalga ya lejos. Nietzsche tenía razón cuando decía que esos códigos se hallan, en última instancia, motivados por el miedo, un miedo que ocasiona la necesidad de controlar a los demás y a uno mismo. La alternativa al miedo es el amor que, en el caso de ser genuino, no puede ser legislado por ningún código moral. «Cristo no se atenía a regla alguna, sino que sólo seguía sus impulsos» (Blake). Jesús y el Buda ilustran perfectamente el surgimiento y la expresión natural de la compasión que acompañan a la superación de nuestra sensación de separación del mundo.

Spinoza concluyó su *Ética* afirmando que la beatitud no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma, una afirmación cuya contrapartida es que el sufrimiento no es el castigo por el mal, sino el mal mismo. La esencia de *duḥkha* reside en la sensación de separación de Dios, la separación entre Dios y el yo, que diría el teísta (que define precisamente al infierno en esos términos) o entre el mundo objetivo y el yo, en palabras del no-dualista (cuya doctrina del *karma* representa una comprensión similar). El problema del *mal* es que agudiza nuestra propia sensación de alienación, porque quien manipula al mundo en función de sus intereses, aumenta su separación de él. A fin de cuentas, quienes viven de ese modo no pueden sino esperar lo mismo de los demás, lo cual conduce a una vida basada en el miedo y en la necesidad de controlar las situaciones. Y esta situación puede desembocar en un círculo vicioso que

termina abocando a un solipsismo infernal. El punto más importante de la doctrina del *karma* es que las construcciones y proyecciones de nuestro pensamiento transforman realmente la cualidad del mundo en que vivimos. Es así como los pensamientos pueden cobrar vida y terminar obsesionándonos.

Para que el ser humano alcance la felicidad, no basta con llevarle a un «mundo mejor», sino que también será necesario que él experimente una transformación. Porque el hecho de trasladarse a otro mundo y transformar la propia naturaleza son, en el fondo, la misma cosa.

SCHOPENHAUER²

Las consecuencias «morales» que se derivan del hecho de que el universo existe para que una sola flor se abra y nosotros podamos darnos cuenta de ello (que ya hemos discutido en la sección del capítulo 6 acerca de la causalidad) son inmensas. Para el no-dualista, la vida no es sino una serie de experiencias *śūnya* atemporales: una taza de café, una charla con un amigo, un paseo por el bosque. Quien no pueda confiar lo suficiente como para «olvidarse de sí» y *fundirse* con la vida está condenado —o se condena— a ver su vida como un lodazal.

Esto me recuerda la relación existente entre las cuestiones éticas y las estéticas, porque «en la mente de un hombre que rebosa de metas egoístas, el hermoso paisaje del mundo aparece como un campo de batalla».

SCHOPENHAUER de nuevo³

Estética. No resulta nada novedoso afirmar que la experiencia estética es no-dual porque está despojada de toda intención. Creo que fue Kant el primero en señalar que la experiencia estética es no-intencional en el sentido que hemos desarrollado en el capítulo 3, donde afirmamos que el rasgo distintivo de la acción no-dual es la ausencia de intencionalidad. Ni tampoco es una mera coincidencia que, en el capítulo 2, citáramos el ejemplo de la música y de la poesía para hablar de la percepción no-dual. En este mismo sentido, Schopenhauer —cuya sensibilidad estética era más acusada que la de Kant— dijo que, en la percepción estética, el hombre «deja de considerar el cuándo, el dónde y el por qué de las cosas y se centra única y exclusivamente en el *qué*». ⁴ Nosotros tratamos de encerrar el arte dentro de un marco, separando así a *este* lienzo y a *este* momento de nuestras habituales preocupaciones utilitarias, como si el marco nos ayudase a «suspender provisionalmente la penosa servidumbre de la voluntad» y nos impidiera, como ocurre con el caso de la adoración a los ídolos, caer en ciertas modalidades de pensamiento.

Desde el punto de vista de Kant, el juicio estético no es cognitivo porque no es objetivo, mientras que Schelling y Schopenhauer, por su parte, le atribuyen un valor no-dual y cognitivo. Según Schelling:

Toda verdadera obra de arte es una manifestación del Absoluto [...]. En la obra de arte, el sujeto y el objeto, la libertad y la naturaleza, se funden en una unidad en la que el Absoluto, la identidad infinita entre sujeto y objeto, se nos manifiesta de un modo finito [...]. La Belleza, pues, es la representación finita de lo Infinito.⁵

La descripción que nos brinda Schopenhauer acerca de la fusión entre el sujeto y el objeto resulta mucho más concreta: «ambos se convierten en uno y la conciencia está saturada con una sola imagen perceptiva».⁶ La filosofía del arte de Schopenhauer es brillante pero, desde nuestro punto de vista, se halla un tanto teñida por el papel que desempeña su metafísica de la voluntad y de la negación de la voluntad. Para tratar de comprender con más profundidad la relación existente entre la experiencia estética y la experiencia espiritual, volvamos ahora a las filosofías no-duales.

En una reciente monografía sobre estética comparada, Eliot Deutsch habla de las teorías estéticas india, china y japonesa, recurriendo al famoso «jardín seco» de Ryōanji, un templo zen de Kyoto, para ilustrar el concepto japonés de *yūgen*.

La noción de *yūgen* nos enseña que, en la experiencia estética, no se trata de que «yo vea la obra de arte», sino de que, al verla, mi yo experimente una transformación. No se trata de que «yo entre en la obra de arte», sino que, al adentrarme en ella, mi yo se vea transformado por la intensidad de la prístina inmediatez.⁷

Para explicar la estética china, Deutsch cita a Chuang Tzu: «Sólo el sabio comprende realmente el principio de identidad. El sabio no ve las cosas desde una perspectiva subjetiva, sino que se funde con la cosa observada». Luego afirma que: «en opinión de Chuang Tzu, el pintor Sung no establece ninguna distinción real ni duradera entre sujeto y objeto, entre el hombre y la naturaleza, porque ambos latan al unísono en perfecta armonía».⁸

Y lo mismo ocurre, según Deutsch, con el término sánscrito de *rasa*, que se traduce de modos muy diversos como «el sabor, el deseo o la belleza que se degusta en el arte». Pero ¿dónde se ubica *rasa*? ¿Se trata, acaso, de un tipo de cualidad que se halla en el objeto o se debe a una respuesta especial del es-

pectador? Éstas fueron las alternativas que se plantearon los teóricos clásicos de la India pero «todas ellas se vieron sumariamente refutadas por Abhinavagupta» (cuya «formulación teórica acerca de la estética suele considerarse como la más interesante»):

Rasa no se halla constreñida al espacio, el tiempo o el sujeto conocedor. Cuando decimos que *rasa* es percibida estamos utilizando el lenguaje en un sentido un tanto amplio [...], porque *rasa* es el mismo proceso de la percepción.⁹

Deutsch también afirma explícitamente la no-dualidad entre el sujeto y el objeto:

Según se dice, la cualidad esencial de la experiencia estética no es subjetiva ni objetiva; no pertenece a la obra de arte ni a quien la contempla; *rasa* es, más bien, el proceso de percepción estética que desafía toda ubicación espacial. Esta visión de que el *locus* o el *āśraya*, por así decirlo, de *rasa*, no se halla en ningún lugar, de que *rasa* trasciende las determinaciones espaciales y temporales, es, en mi opinión, el único camino posible para comprender la naturaleza de la experiencia estética.¹⁰

Esto explica por qué las explicaciones objetivistas (es decir, las teorías formalistas que subrayan «el aspecto formal de la obra de arte») y las explicaciones subjetivistas (es decir, las teorías románticas y expresionistas) no alcanzan a explicar la experiencia estética. Deutsch también discute la relación existente entre esta visión de la experiencia estética y la experiencia espiritual: «Según Abhinava, *Śāntarasa* [el *rasa* silencioso] no es más que la comprensión trascendental de la unidad plenamente gozosa y serena que se halla arraigada en el Yo y se experimenta como una especie de liberación».¹¹ Luego Deutsch casi las equipara: «la obra de arte no es un medio para alcanzar un estado no-estético, pero la aprehensión estética plena es de carácter espiritual».¹²

Ésta es una cuestión tan importante que quisiera detenerme en ella unos instantes, aunque albergo ciertas dudas sobre la posibilidad de decir alguna cosa más. Deutsch, que es mejor conocido por sus trabajos en torno al vedānta advaita, asume aquí la distinción adváitica entre la Realidad (entendida como algo completamente vacío de contenido) y la totalidad de los fenómenos, incluido el estético. En consecuencia, aunque diga que la aprehensión estética plena es una experiencia espiritual sigue, no obstante, diferenciándolas. Así, mientras que la más elevada de las experiencias estéticas todavía es temporal, «la experiencia espiritual, por su parte, trasciende toda división, objeto

o tiempo. La plenitud de la experiencia de la obra de arte —es decir, *Śāntarāsa*—, apunta a la Realidad y participa de ella. En la experiencia espiritual pura sólo existe lo Real». ¹³ Ya hemos visto que, a diferencia de lo que sostiene el advaita, el mahāyāna no acepta la existencia de ninguna «Realidad pura» separada de la vacuidad de los fenómenos, ya sean estéticos o de cualquier otro tipo. Y esta significativa diferencia nos permite colegir una visión diferente acerca del significado de la obra de arte, un punto que resultará más claro si antes presentamos una versión más radical del dualismo que queremos criticar como, por ejemplo, la que nos proporciona Heinrich Zimmer cuando considera que la obra de arte hindú es un símbolo que designa y representa a lo espiritual:

La belleza de la obra de arte india no pretende despertar el gozo estético del espectador laico, sino que es una demostración de su fuerza mágica en tanto que «instrumento» o «herramienta».

*yantra*¹⁴

De todos es conocido que la obra de arte india suele utilizarse como herramienta de transformación, pero lo que resulta cuestionable es la creencia de que, para alcanzar la beatitud de la experiencia «pura», haya que negar el placer de la experiencia estética. Si no tenemos en cuenta que toda verdadera experiencia espiritual es completamente *nirguna*, tampoco necesitamos establecer ningún tipo de diferencia entre la experiencia estética y la experiencia espiritual. Según Coomaraswamy, Platón dice que la función del arte consiste en «sintonizar nuestro modo distorsionado de pensar con la armonía del cosmos, “para que la asimilación entre el conocedor y lo conocido —la naturaleza arquetípica— nos permita participar finalmente en ‘lo mejor de la vida’ que los dioses han concedido al hombre para esta vida y la siguiente”». ¹⁵ Tal vez, entonces, el profundo placer que nos proporciona la audición de una fuga de Bach o de un concierto de piano de Mozart no sea una distracción de este proceso de armonización ni un efecto colateral, sino que se convierta en el mismo proceso de armonización. ¿Qué es, a fin de cuentas, la experiencia nodual? No existe ninguna necesidad de comprender subjetivamente el goce estético. Si toda la creación gime y sufre conjuntamente, ¿no ocurrirá también lo mismo con el goce?

Esto significa que, para el individuo completamente armonizado, la totalidad de la creación se convierte en una obra de arte:

Si el artista alcanzara la perfección, deviniera uno con Dios y compartiera Su creación desde la eternidad, su imagen de los objetos en el tiempo sería la

misma que la de Dios, y lo único que perduraría sería la visión del mundo omnipresente tal y como lo ve Dios. No habría entonces ocasión alguna para la obra de arte, porque se habría alcanzado finalmente el objeto de toda obra de arte.

ECKHART¹⁶

Sí, pero sólo porque tenemos otra versión de la paradoja en la que tanto hemos insistido a lo largo de este libro: «para el iluminado –aunque sólo para él– toda experiencia es *Śāntarasa*». (Deutsch).¹⁷

Sociedad. Desde la perspectiva no-dual, lo que resulta más sorprendente de la situación actual es el curioso paralelismo que muestra con el problema que más nos aqueja, la dualidad existente entre sujeto y objeto, un problema que, como ya hemos señalado reiteradamente a lo largo de estas páginas, es ilusorio e insatisfactorio, y sólo puede resolverse en la experiencia no-dual. Tal vez conviniera, pues, preguntarnos ahora si existe la posibilidad de encontrar una solución colectiva a este problema.

Este siglo ha dejado bien claro que el problema fundamental de nuestra sociedad se asienta en la relación que mantenemos con el entorno global que nos rodea. Nuestra alienación de la Tierra está destruyéndola. Esto es lo que, desde un punto de vista filosófico, Heidegger identificó y criticó como «humanismo». Pero éste no es más que un reflejo a gran escala de nuestra situación individual. Así, además del problema del ego individual, tenemos también el problema colectivo del «ego de la especie»: en ambos casos el problema se asienta en la ilusoria sensación de dualidad existente entre uno mismo y el mundo «en» el que estamos. «El mismo dualismo que reduce las cosas a objetos de conciencia está operando en el humanismo que reduce la naturaleza a materia prima para la humanidad».¹⁸

Las raíces históricas de este problema se remontan a la antigua Grecia y a Judea. La división de Parménides y Platón entre los sentidos siempre cambiantes (y, por tanto, ilusorios) y la razón (su maestro), alentaron una forma dualista de experimentar el mundo. Tal vez hayamos entendido mal a Parménides y Platón, pero no cabe duda de que su pensamiento nos ha conducido a la ciencia y la tecnología. Y, por su parte, el Antiguo Testamento nos ha proporcionado –aunque sea de un modo involuntario– la coartada moral necesaria para llevar a cabo la transformación del mundo. Dios creó el mundo y colocó al hombre en él y, cuando finalmente le dejó solo, la trinidad acabó convirtiéndose en una dualidad y ya no hubo freno alguno que impidiera que acabáramos destruyendo nuestro propio hogar. Hoy en día resulta evidente que no basta con una religión que eleve a Dios sobre su creación y no sea capaz de ver el Infinito en

todas las cosas. Si el Espíritu es ajeno a este mundo, el mundo acabará perdiendo todo su valor y lo mismo ocurrirá con nosotros.

Cuando el ego se considera como la fuente de toda conciencia y, por tanto, de todo valor y significado, el mundo y la naturaleza acaban convirtiéndose en el mero campo de operaciones del yo. El problema, por tanto, es el mismo en ambos casos: los sujetos alienados no experimentan responsabilidad alguna por lo que ha sido objetivado y tratan de alcanzar la satisfacción de sus deseos mediante proyectos que sólo contribuyen a aumentar la sensación de frustración. A fin de cuentas, el significado y el objetivo deseado sólo podrá alcanzarse cuando se restablezca la no-dualidad con el otro objetivado. Quienes desesperan de nuestra rapacidad colectiva consideran al *homo sapiens* como una especie de cáncer, como un error evolutivo que ha condenado a muerte a nuestro ecosistema. Pero la tendencia a considerar al ser humano como un parásito no es sino otra de las manifestaciones del mismo problema, un problema que no hace más que alentar la sensación general de alienación que origina la explotación del mundo. Sólo descubriendo nuestro verdadero hogar, tanto externo como interno, por así decirlo, podremos llegar a comprender por qué estamos aquí y qué es lo que tenemos que hacer.

Los sistemas no-duales que hemos estudiado no nos proporcionan modelos adecuados para resolver los problemas ecológicos que nos aquejan, porque se derivan de una visión muy diferente del mundo. Los sistemas políticos y económicos del Asia tradicional daban por sentada la opresión, una actitud que alentó el retiro espiritual de la esfera social, aunque un retiro atemperado por la compasión de muchos *bodhisattvas*. Y, aunque esta actitud de indiferencia fuera posible en aquellos sistemas sociales, hoy en día no es posible seguir sosteniéndola. Sin embargo, cuando la humanidad «se olvida colectivamente de sí misma» no lo hace, por desgracia, en el sentido de Dōgen. Quizás debamos desarrollar, pues, nuevas formas de espiritualidad que compensen el *yin* de la práctica espiritual con el *yang* del activismo y la militancia social. Los dos últimos siglos nos han enseñado que es ingenuo esperar que las revoluciones sociales o políticas provoquen los cambios necesarios. El dualismo personal y el dualismo de la especie se originan en ilusiones que no pueden verse erradicadas mecánicamente de la existencia, sino que exigen la voluntad y el esfuerzo de desarrollar una conciencia auténticamente transformadora. Tal vez el futuro de la biosfera dependa, en cierta medida, de la influencia silenciosa y sutil de quienes han trascendido la sensación de dualidad sujeto/objeto.

NOTAS

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN INGLESA EN RÚSTICA

1. «Dead Words, Living Words, and Healing Words: The Disseminations of Eckhart and Dōgen», en David Loy, ed., *Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996, pp. 33-51.

INTRODUCCIÓN

- 1 Plotino, *The Six Enneads*, traducido por Stephen MacKenna y B. S. Page, The Great Books vol. 17. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, págs. 359-60. [Versión en castellano: *Eneadas*. Madrid: Gredos, 3 vols., 1992-1999.]
- 2 Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* II, 6; citado en Edward Conze, *Buddhist Thought in India*. Londres: Allen and Unwin, 1962, pág. 253.
- 3 W.T. Stace, *Time and Eternity*. Princeton University Press, 1952, pág. 136.
- 4 Sebastian Samay, *Reason Revisited: The Philosophy of Karl Jaspers*. University of Notre Dame Press, 1971, pág. 213.
- 5 *The Awakening of Faith*, atribuido a Aśvagoṣa, traducido por Yoshito S. Hakeda. Nueva York: Columbia University Press, 1967, pág. 72. El comentario de Hakeda subraya la importancia de este pasaje con las siguientes palabras: «la no-dualidad de la mente y el cuerpo y del espíritu y la materia es el concepto fundamental del texto y un presupuesto común a todo el budismo mahāyāna».
- 6 Michael E. Zimmerman, «Towards a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism», *Environmental Ethics* 5, n° 2 verano de 1983, pág. 112.

1. ¿CUÁNTAS NO-DUALIDADES EXISTEN?

- 1 «Selections from Chuang-tzu», en *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, editado por Theodore deBary. Nueva York: Columbia University Press, 1964; tal como aparece citado en *Hua-yen Buddhism*. Pennsylvania State University Press, 1977, pág. 27, de Francis H. Cook (con ligeras variaciones del editor). Ver también *Tao Tê King*, capítulo 2.
- 2 Nāgarjuna, *Mūlamadhyamikakārikā* (al que nos referiremos en lo sucesivo con la abreviatura de *MMK*) XXIII, págs. 10-11. A menos que indiquemos explícitamente lo contrario, todas las citas del *MMK* han sido extraídas de Candrakīrti, *Lucid Exposition of the Middle Way*, traducido por Mervyn Sprung. Boulder, Co.: Prajñā Press, 1979.
- 3 *The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination*, traducido y editado por John Blofeld. Londres, Rider, 1969, pág. 52 y págs. 49-50.
- 4 *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, traducido y editado por Edward Conze. Boulder, Co.: Prajñā Press, 1978, pág. 78.

Notas

- 5 Blofeld, *Zen Teaching of Hui Hai*, pág. 81.
- 6 *Vajracchedikā-Prajñāparamitā Sūtra*, traducido del chino por Lu K'uan-Yu. Hong Kong: Buddhist Book Distributor, 1976, págs. 18-19.
- 7 Nāgārjuna, *MMK*, XIII, pág. 8.
- 8 *The Zen Teaching of Huang Po*, traducido y editado por John Blofeld. Londres: Buddhist Society, 1958, págs. 64-65 (con ligeras variaciones más).
- 9 *The Three Pillars of Zen*, editado por Philip Kapleau. Tokyo: Waterhill, 1966, págs. 77 y 79-80. [Versión en castellano: *Los tres pilares del zen*. Madrid: Gaia, 1994.] Hay que señalar que Yasutani no trata aquí de explicar el modo de afrontar la vida cotidiana, sino que esta admonición tuvo lugar en el contexto de una *sesshin* (retiro intensivo de meditación) en la que las distracciones se hallan minimizadas y se espera que los participantes se concentren en la práctica del zen durante toda la jornada.
- 10 *Kaṭha Upaniṣad* II, i, 10-11, en *The Upanishads*, traducido y editado por Swami Nikhilananda. Nueva York: Harper and Row 1964, pág. 78. A menos que indiquemos lo contrario, todas las citas de las *Upaniṣads* han sido extraídas de la traducción de Nikhilananda.
- 11 Blofeld, *Zen Teaching of Huang Po*, pág. 29.
- 12 Traducción mía del capítulo 25.
- 13 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*; I, iv 7. Las adiciones entre corchetes pertenecen a Nikhilananda.
- 14 «The Yoga of Knowing the Mind», atribuido a Padma Saṁbhava, en *The Tibetan Book of Great Liberation*, traducido y editado por W.Y. Evans-Wentz. Oxford: University Press, 1959, págs. 231-32. [Versión en castellano: *El libro tibetano de la gran liberación*. Buenos Aires: Kier, 1975.]
- 15 *Chuang-tzu*, con comentarios de Kuo Hsiang, traducido por Fung Yu-lan. Nueva York: Gordon Press, 1975, pág. 53. [Versión en castellano: *Zhuang Zi*. Barcelona: Kairós, 1996.]
- 16 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, iv, 22.
- 17 Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking*. Nueva York: Harper and Row, 1977, pág. 38. De la traducción de Chang del Capítulo 14.
- 18 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* I, iv, 7. Las adiciones acotadas pertenecen a Nikhilananda.
- 19 *Kaṭha Upaniṣad* II, ii, 9.
- 20 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, pág. 205.
- 21 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* II, iv, 14 y IV, iii, 23. Las acotaciones pertenecen a Nikhilananda.
- 22 *Īśā Upaniṣad*, 7.
- 23 *Taittirīya Upaniṣad* III, x, 6 (las adiciones son más). En una nota a pie de página de este pasaje, Nikhilananda explica el sentido de la exclamación «¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!» en el sentido de que el Vidente —es decir, el *ātman* no-dual— es, al mismo tiempo, el alimento y el que se alimenta, es decir, el sujeto y el objeto.
- 24 *Chāndogya Upaniṣad* VI, ix, 4.
- 25 *Āmabodha* 41, tal y como aparece citado en Swāmi Satprakāśhānanda, *Methods of Knowledge According to Advaita Vedānta*. Londres: Allen and Unwin, 1965, págs. 474-75.
- 26 *The Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*, con un comentario de Śaṅkarācārya, traducido por Swāmi Mādhavānanda. Calcuta: Advaita Ashrama, 1975, págs. 474-75.
- 27 *The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi in His Own Words*, editado por Arthur Osborne. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1977, págs. 251 y 13-14. [Versión en castellano: *Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi en sus propias palabras*. Buenos Aires: Kier, 1971.]
- 28 T. R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*. Londres: Allen and Unwin, 1960, pág. 217.
- 29 Candrakīrti, *Lucid Exposition*, 35. En la tradición *prāsaṅgika*, Candrakīrti (siglo VI) fue el principal comentarista de Nāgārjuna.
- 30 Vasubandhu, *Trisvabhāvanirdeśa*, 36-37; citado en Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*. Boulder: Shambhala, 1980, pág. 365. Las comillas son de Sangharakshita.
- 31 Vasubandhu, *Triṁśikāvijñaptikārikā*, citado en Edward Conze, editado por *Buddhist Texts Through the Ages*. Nueva York: Harper and Row, 1984, pág. 210.
- 32 S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*. University of Calcutta, 1974, págs. 4 y 113.
- 33 Evans-Wentz, *Tibetan Book of Great Liberation*, págs 206 y 232.
- 34 *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, editado y traducido por W.Y. Evans-Wentz. Oxford University

- Press, 1958, págs. 145-49. [Versión en castellano: *Yoga tibetano y doctrinas secretas*. Buenos Aires: Kier, 1972.]
- 35 Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet*, traducido por Geoffrey Samuel. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980, págs. 47-48.
- 36 D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 1ª serie. Londres: Rider, 1927, págs. 125 y 230. La exposición de Suzuki acerca de la *prajñā* se tratará en el capítulo 4 de este volumen. [Versión en castellano: *Ensayos sobre budismo zen*. Buenos Aires: Kier, 1973.]
- 37 En D.T. Suzuki, *Essays of Zen Buddhism*. Nueva York: Doubleday Anchor, 1956, págs. 207 y 209.
- 38 *Ibid.*, pág. 160.
- 39 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, págs. 107, 137.
- 40 Philipp Karl Eidmann, citado en Sangharakshita, *Survey of Buddhism*, pág. 340.
- 41 *Ibid.*, pág. 341.
- 42 Fung, *Chuang-tzu*, págs. 34 y 46.
- 43 *Ibid.*, págs. 119-20.
- 44 *Taoist Teachings: From the Book of Lieh Tzu*, traducido por Lionel Giles. Nueva York, Dutton, 1912 [Versión en castellano: *Lie Zi. El libro de la perfecta vacuidad*. Barcelona: Kairós, 1987.] y citado en Alan Watts, *Tao: The Watercourse Way*. Pelican, 1979, pág. 92. [Versión en castellano: *El camino del Tao*. Barcelona: Kairós, 1976.]
- 45 Fung, *Chuang-tzu*, págs. 141 y 116.
- 46 *Ibid.*, págs. 15 y 16-17.
- 47 Chang Chung-yuan, *Creativity and Taoism*. Nueva York: Julian Press, 1963, págs. 20 y 41. La no-dualidad sigue siendo un elemento fundamental de algunas filosofías orientales contemporáneas, incluyendo al que, con toda probabilidad, ha sido el trabajo más influyente en este campo durante el siglo XX, A *Study of Good*, del que es autor el japonés Nishida: «¿Qué puede ser la realidad antes de que le superpongamos las complicaciones del pensamiento? o, dicho de otro modo, ¿qué puede ser la experiencia pura previa a toda diferenciación entre sujeto y objeto y a toda separación entre las emociones, el intelecto y la voluntad? Sólo es posible hablar de una actividad pura, independiente y autocontenida.» Nishida Kitaro, *A Study of Good*, traducido por V. H. Viglielmo. Japanese Government Printing Bureau, 1960, págs. 48-49. En este sentido podrían también traerse a colación muchos otros autores (como, por ejemplo, Krishnamurti).

2. LA PERCEPCIÓN NO-DUAL

- 1 Eliot Deutsch define el término *subrogar* como «un proceso mental que nos lleva a devaluar un objeto o un contenido de la conciencia al que anteriormente habíamos concedido un valor especial, pero que ahora entra en contradicción con una nueva experiencia [...] hasta el punto de que resulta imposible [...] afirmar [...] tanto el contenido previo como el adquirido o el que nos ha proporcionado la nueva experiencia». *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press, 1969, pág. 15. [Versión en castellano: *Vedānta advaita: una reconstrucción filosófica*. Madrid: Etnos, 1999.]
- 2 Śāṅkara, *Vivekacūḍāmani*, 521, traducido por Mādhavānanda. Calcuta: Advaita Ashrama, 1974, pág. 194. [Versión en castellano: *Vivekacudamani: joya suprema del discernimiento*. Madrid: EDAF, 1995.]
- 3 Citado en Nānananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1971, pág. 28.
4. William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell* (1792). [Versión en castellano: *Matrimonio del cielo y del infierno*. Madrid: Visor, 1983.]
- 5 Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976, págs. 194 y 195.
- 6 La doctrina de los cinco *skandhas* (literalmente, agregados), los elementos que constituyen la sensación del yo, también incluye implícitamente esta distinción entre *nirvikalpa* y *savikalpa*. Aunque los *skandhas* suelen interpretarse en un sentido exclusivamente ontológico, su definición y ordenamiento sugieren un enfoque epistemológico «que se corresponde con las cinco fases que jalonan todo proceso

- de conciencia». Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism* (Nueva York: Samuel Weiser, 1971, pág. 71). [Versión en castellano: *Fundamentos de la mística tibetana*. Madrid: Eyra, 1981.] El tercer *skandha*, *saṃjñā*, se corresponde, obviamente, con la percepción *savikalpa*, puesto que incluye procesos mentales tales como la identificación y el reconocimiento y, en este mismo sentido, también podríamos preguntarnos si *rūpa*, el primer *skandha*, se refiere a la percepción pura *nirvikalpa*.
- 7 Conze, *Buddhist Thought in India*, págs. 6263 y 65 (las cursivas son de Conze). Conze cita aquí *Buddhist Meditation*, un libro del que también es autor.
 - 8 Conversación entre Searle y Magee, incluida en *Men of Ideas*, editado por Bryan Magee. Nueva York: Viking Press, 1978, pág. 184.
 - 9 Conze, *Buddhist Thought in India*, pág. 65.
 - 10 De la traducción de Philip Kapleau, *Zen: Dawn in the West*. Nueva York: Anchor/Doubleday, 1980, págs. 185 y 187. [Versión en castellano: *El despertar del zen en occidente*. Barcelona: Kairós, 1981.]
 - 11 Por ejemplo, el *Anattalakkhaṇa-sutta* (*Samyutta Nikāya* III, pág. 66) recomienda el rechazo de los sentidos, mientras que el *Indriyabhāvanā-sutta* (*Majjhima Nikāya* III, págs. 298-99), por su parte, aconseja la ecuanimidad.
 - 12 Según la cita de Nānananda, *Concept and Reality*, pág. 28. (*Majjhima Nikāya* I págs. 110-14)
 - 13 Existe un significativo paralelismo con la etimología del término *Brahman* que, según se acepta generalmente, se deriva de la raíz *brih* (que significa «crecer»). «En nuestra opinión, es evidente que el término *Brahman* se refiere a la realidad que crece, respira o se desarrolla». Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2ª edición, editado por. Londres: Allen and Unwin, 1929, 1, págs. 164 y siguientes. ¡Sin embargo, muy pocos seguidores del advaita postsankarariano aceptarían la afirmación de que el *Brahman* se desarrolla!
 - 14 Estos tres pasajes proceden de Conze, *Buddhist Texts through the Ages*. El primero es del *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*; el segundo del *Śikṣasamuccaya* de Śāntideva, págs. 202-03, y, por último, el tercero ha sido extraído del *Aṣṭasāhasrikā*, pág. 177.
 - 15 Citado en *Survey of Buddhism*, pág. 58. (Las adiciones entre corchetes pertenecen a Sangharakshita.)
 - 16 Nāgārjuna, *MMK*, XXV pág. 24. He traducido el término *śīva* por «serenidad», en lugar de traducirlo como «beatitud», tal como hace Sprung.
 - 17 Nānananda, *Concept and Reality*, págs. 34.
 - 18 Buddhaghosa establece una relación entre *prapañca* y *pamatta* (intoxicación o demora), mientras que Dhammapala lo equipara a *kileśa* (mancha o impureza). Ver *ibid.*, págs. 108-13.
 - 19 Ver *Mahānīdāna Sūtra*, en *Dīgha Nikāya* II, págs. 62-3. Ver también Nānananda, *Concept and Reality*, págs. 69-71. «*Papañca* es, así, equivalente a *nāmarūpa*, cuya trascendencia constituye el más elevado de los objetivos.» Editado por G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, 2ª edición. Delhi: Motilal Banarsidas, 1974, págs. 474 y siguientes.
 - 20 Candrakīrti, *Lucid Exposition*, 273, 183. Estoy en deuda con el doctor Peter Della Santina por sus comentarios acerca de la relación existente entre *vikalpa* y *prapañca*.
 - 21 Murti, *The Central Philosophy*, pág. 232.
 - 22 Nāgārjuna, *MMK*, XVIII, pág. 9.
 - 23 Vasubandhu, *Trimsantikā*, en Conze, *Buddhist Texts*, págs. 209-10. (Las adiciones entre corchetes son mías.)
 - 24 Ver Dharmakīrti, «A Short Treatise of Logic: Nyāya-Bindu», con un comentario de Dharmottara, y «Vācaspati Mīśra on the Buddhist Theory of Perception», en Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 2. Nueva York: Dover. 1962.
 - 25 Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2, págs 73 y 149.
 - 26 «Jinendrabuddhi's Commentary on Dignāga's *Pramāṇasamuccaya*», *ibid.*, 2, pág. 396.
 - 27 *Ibid.*, 1, pág. 151.
 - 28 Citado en John C. H. Wu, *The Golden Age of Zen*. Taipei: United Publishing Center, 1975, pág. 233.
 - 29 Blofeld, *Zen Teaching of Huang Po*, págs. 3233.
 - 30 *Ibid.*, págs. 49-50, 31 y 42. (Las acotaciones son mías.)
 - 31 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, pág. 304.
 - 32 *Ibid.*, pág. 310. (Las acotaciones entre corchetes son de Kapleau.)

- 33 Por ejemplo, Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 1, págs. 197-98. Huelga decir que muchos exponentes del advaita estarían en desacuerdo con esta afirmación.
- 34 D. M. Datta, «Epistemological Methods in Indian Philosophy», en *Essays in East-West Philosophy*, editado por Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1951, pág. 78. Para una exposición más detallada sobre este punto, ver Purusottama Bilimoria, «Perception in Advaita Vedānta», *Philosophy East and West* 30, n° 1, (junio 1980).
- 35 Ver, por ejemplo, *Brahmasūtrabhāṣya* II, ii, págs. 1-32.
- 36 Comentario sobre la *Gītā* II, pág. 69.
- 37 *Upadeśasāhasrī* XVIII, pág. 159; citado en Satprakāśhānanda, *Methods of Knowledge*, pág. 278.
- 38 Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, pág. 474.
- 39 Tucci, *Religions of Tibet*, pág. 66.
- 40 El término «relación» debe tomarse con cierta cautela ya que, según Śāṅkara, no puede decirse que sean realmente distintos sino tan sólo que son «no-diferentes» (*ananyatva*). Desde el punto de vista trascendental, únicamente existe *Brahman* mientras que, en el nivel empírico, sólo parecen existir los fenómenos. Así, establecer cualquier tipo de relación entre ellos supondría una franca confusión de niveles. Debo subrayar, no obstante, que lo mismo podríamos decir acerca de la posible «relación» existente entre la percepción no-dual y la percepción dual. La definición de *adhyāsa* se halla en el preámbulo al *Brahmasūtrabhāṣya*.
- 41 Sharma, *Critical Survey of Indian Philosophy*, pág. 274.
- 42 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2, págs. 565 y 572.
- 43 Satprakāśhānanda, *Methods of Knowledge*, pág. 77.
- 44 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, págs. 107 y 153. Compárese con el *kōan* favorito del maestro zen japonés Bassui: «¿De quién es (es decir, quién escucha) ese sonido?»
- 45 Simone Weil, *Waiting on God*, traducido por Emma Cranford. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1951, carta 4, pág. 38. [Versión en castellano: *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1996.]
- 46 Ver Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*. Nueva York: 1966, págs. 13536 y 147; tal y como aparece citado en Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 1, págs. 110-112. [Versión en castellano: *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.]
- 47 Ver George Berkeley, *Essay Towards a New Theory of Vision* (1709), secc. 45. [Versión en castellano: *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Madrid: Aguilar, 1965.]
- 48 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 4, punto 1. [Versión en castellano: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza, 1980.]
- 49 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro 1, punto 4, sec. 7. [Versión en castellano: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1988.]
- 50 El primer pasaje procede de la *Kaṭha Upaniṣad* II, ii, 15, se repite en la *Muṇḍaka Upaniṣad*, II, ii, 10 y en la *Śvetāśvatara Upaniṣad* VI, 14. Ver también el comentario de Śāṅkara acerca de la *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, iii, 7. El segundo pasaje procede de la *Muṇḍaka Upaniṣad* II, ii, 9 y el tercero es de la *Chāndogya Upaniṣad* III, xvii, 7. Cf. William Blake: «lo que es arriba está adentro porque todo en la Eternidad es translúcido» (*Jerusalén*).
- 51 Tucci, *Religions of Tibet*, págs. 63-64.
- 52 *Āṅguttara Nikāya* I, 10, traducido por Homer, citado en Sangharakshita, *Survey of Buddhism*, págs. 70-71.
- 53 Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, traducido por Bertha L. Lacey y Richenda C. Payne. Nueva York: Macmillan, 1932, págs. 110 y 115.
- 54 Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 1, pág. 493.
- 55 Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. [Versión en castellano: *Tres diálogos entre Hilas y Filonus*. Madrid: Alianza, 1990.]
- 56 Heidegger, *Being and Time*, div. 1, punto 5, cap. 34. [Versión en castellano: *El ser y el tiempo*. México D. F.: F. C. E., 1951.]
- 57 R. J. Hirst, «Perception», en *The Encyclopedia of Philosophy*, editado por Paul Edwards. Nueva York: Macmillan, 6, pág. 86. (Las cursivas son mías.)

Notas

- 58 Richard Gregory, «Visual Illusions», *Scientific American* 219, n° 5 (1968), pág. 66.
- 59 Karl Popper, «Philosophy of Science: A Personal Report», en *British Philosophy in the Mid-Century*, editado por C. A. Mace, pág. 172.
- 60 R. J. Hirst, «Phenomenalism», en Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, 6, pág. 131.
- 61 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus LogicoPhilosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961, 57, n° 5, pág. 633. [Versión en castellano: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1973.]
- 62 Nāgārjuna, *MMK*, III, pág. 2.
- 63 Vasubandhu, *Madhyāntavibhagabhāṣya*, comentario al versículo 26, en *Seven Works of Vasubandhu*, traducido por Stefan Anacker. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, pág. 269.
- 64 El hilo argumental del presente capítulo podría extenderse siguiendo este mismo razonamiento hasta llegar a negar, a la postre, la dualidad entre los pensamientos y las percepciones. Cuando aislemos completamente un percepto no-dual de todas las superposiciones conceptuales que lo eclipsan, quizá se comprenda que la percepción no es sino una mera creación de «nuestra» mente semejante a los sueños o la fantasía. En tal caso, la esencia de la ilusión reside en la distinción irreductible que establecemos entre el mundo objetivo material y los poderes de nuestra «Imaginación, el Mundo real y eterno del que este Universo vegetal no es sino una pálida sombra y en el que viviremos en nuestro Cuerpo Imaginal o Eterno cuando nos hayamos desprendido de nuestros Cuerpos Vegetales Mortales» (William Blake, *Jerusalén*).
- 65 William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*.
- 66 Blake, portada de *The Gates of Paradise*.
- 67 Plotino, *Enneads* I, 6, 9.
- 68 Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, traducido por Colin Smith. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1962, pág. 205. [Versión en castellano: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1980.] El abordaje de la «teoría del doble aspecto» también sugiere otras implicaciones, porque está de acuerdo con las afirmaciones de las terapias «corporales» (como el *rolfing*, por ejemplo) tan difundidas en el campo de la psicoterapia actual. Además, también nos permite contemplar desde una nueva luz la frenología, una desacreditada «ciencia» que podría encerrar un trasfondo de verdad. No cabe duda de que inferir el carácter de una persona a partir de sus rasgos faciales resulta un tanto reduccionista pero ¿acaso no existe una interacción causal entre la mente y el cuerpo, especialmente en lo que respecta al rostro, el lugar en que reúnen todos los órganos sensoriales? ¿Y acaso podemos desdeñar de un plumazo el significado del rastro que van dejando las experiencias vitales en el rostro de una persona?

3. LA ACCIÓN NO-DUAL

- 1 Estos pasajes del *Tao Tê King* pertenecen a la traducción de Chang con ligeras modificaciones mías.
- 2 Ver Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, traducido por G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1972, pág. 32 y I, págs. 67 y siguientes. [Versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.]
- 3 Roger T. Ames, «Wu-Wei», en el capítulo del “The Art of Rulership” dedicado a Huai Nan Tzu», *Philosophy East and West* 31, n° 2. Abril de 1981, pág. 196.
- 4 Ver *ibid.* págs. 196-98 y G. Creel, *What Is Taoism?*. University of Chicago Press, 1970, págs. 44-47.
- 5 He utilizado la traducción de Ames, «Wu-wei», pág. 194.
- 6 Citado en Creel, *What is Taoism?*, pág. 54.
- 7 Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, pág. 225.
- 8 Según la traducción de Arthur Waley, *The Way and its Power*. Londres: Allen and Unwin, 1968. [Versión en castellano: *El camino y su poder*. Buenos Aires: Kier, 1979.]
- 9 Ver, por ejemplo, la traducción de Wing-tsit Chan en *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton University Press, 1963, Caps. 36, 40, 52, 76 y 78.
- 10 Creel, *What Is Taoism?*, 54, cita de Wang Pi a propósito de Lao-Tzu; *Tao Tê King*, de Duyvendak, págs. 10 y 11, y *Short History of Chinese Philosophy*, de Fung, págs. 100-01.

- 11 «La expresión *wu-wei* significa “no actuar deliberadamente”». Sung-peng Hsu, «Lao Tzu’s Conception of Evil», *Philosophy East and West* 26, n° 3. Julio de 1976, pág. 303.
- 12 «No debemos olvidar que el término “espontaneidad” sería la expresión positiva del *wu-wei*.» *Ibid.* pág. 304.
- 13 Creel, *What Is Taoism?*, págs. 74 y 45-46. Creel se inclinó primeramente por esta visión en «On Two Aspects in Early Taoism» (1954), reproduciendo luego la misma perspectiva en «On the Origin of Wu-Wei» (1965). Ambos trabajos han sido reeditados en *What Is Taoism?*
- 14 Fung, *Chuang Tzu*, págs. 40, 117, 124 y 119-20.
- 15 *The Complete Works of Chuang Tzu* traducido por Burton Watson. Nueva York: Columbia University Press, 1968, pág. 83. [Versión en castellano: *Zhuang Zi*. Barcelona: Kairós, 1996.]
- 16 Ver Chang, *Creativity and Taoism*, pág. 10.
- 17 *Chao Lun*, IV, 6, pág. 14’, tal como se cita en Chang, *Tao*, pág. 122.
- 18 De la traducción de Kapleau, *Zen: Dawn in the West*, págs. 188 y 187.
- 19 Chang Chung-yuan, traductor y editor de *Original Teachings of Ch’an Buddhism*, Nueva York: Vintage, 1971, pág. 22.
- 20 Conze, *Perfection of Wisdom*, págs. 76, 101, 104 y 116, y Conze, *Buddhist Thought in India*, págs. 236-37.
- 21 *Tibetan Yoga*, págs. 134 y 136. Las interpolaciones entre corchetes son de Evans-Wentz, editor del texto. Tanto aquí como en las notas, Evans-Wentz explica que esta expresión se refiere a la no-dualidad entre el pensador y el pensamiento (y ésta será precisamente la interpretación que desarrollaremos en el capítulo 4). Sin embargo, no existe ningún indicio en el original que excluya explícitamente una interpretación en términos de la acción física no-dual.
- 22 *Bhagavad Gītā* IV págs. 18 y 20; traducido por Radhakrishnan, en *Sourcebook of Indian Philosophy*, editado por Radhakrishnan y Moore. Princeton University Press, 1957, pág. 117.
- 23 Conze, *Perfection of Wisdom*, pág. 76. La expresión «triple mundo» se refiere a los tres niveles constitutivos del *saṃsāra* (es decir, los reinos del deseo, la forma y la no-forma).
- 24 Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Londres: Macmillan, 1985, pág. 145.
- 25 Martin Buber, *I and Thou*, traducido por Walter Kaufmann, 2ª edición; editado en Edimburgo por T.T. Clark, 1970, págs. 125. [Versión en castellano: *Yo y tú*. Madrid: Caparrós, 1993.] En la citada página se describe la relación yo-tú como «simultáneamente pasiva y activa...», lo cual evidencia la ambigüedad del enfoque de Buber. Para poder afirmar que el «yo-tú» constituye una relación, debemos suponer que los términos de esa relación son distintos entre sí y negar, de este modo, la no-dualidad. No obstante, en este pasaje, como en muchos otros, Buber parece apuntar en dirección a la no-dualidad.
- 26 Conze, *Perfection of Wisdom*, págs. 66-7.
- 27 *Mumonkan*, caso 20, traducido por Kyozo Yamada, *Gateless Gate*. Los Angeles: Center Publications, 1977 (las cursivas son mías). [Versión en castellano: *Barrera sin puerta*. Madrid: Zendo-Betania, 1986.]
- 28 *The Blue Cliff Record*, caso 89, traducido por Thomas Cleary y J. C. Cleary. Boulder: Shambhala, 1977, pág. 571. [Versión en castellano: *Hekinganroku: crónicas del acantilado azul*. Madrid: Miraguano, 2 vols., 1991 y 1994.]
- 29 Yasutani, «Commentary on Mu», en Kapleau, *Three Pillars of Zen*, págs. 46-47.
- 30 Citado en Chang, *Original Teachings of Ch’an*, pág. 130.
- 31 Yamada, *Gateless Gate*, págs. 86 y 88.
- 32 De Cleary y Cleary, caso 92 del *Blue Cliff Record*, con ligeras modificaciones mías.
- 33 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, pág. 82.
- 34 Howard H. Brinton, *The Mystic Will*. Nueva York: Macmillan, 1930, pág. 218.
- 35 R. B. Blakney, traductor, *Meister Eckhart*. Nueva York: Harper and Row, 1941, págs. 127 y 241. [Versión en castellano: *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983.] Ver también el sermón de Eckhart «Blessed are the Poor in Spirit» y *Defense* IX, pág. 31.
- 36 Según Wing-tsit Chan, existen alrededor de trescientos cincuenta comentarios en chino sobre el *Tao Tê King* que han llegado hasta nuestros días y cerca de trescientos cincuenta más que se han perdido o de los que sólo han sobrevivido pequeños fragmentos (*Source Book of Chinese Philosophy*, pág. 137).

- 37 Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1963, pág. 99. «Este capítulo sirve de introducción y resumen a todo el *Tao Tê King*. Los cinco mil caracteres que componen el texto están basados en dicho capítulo.» Ver también Chang, *Tao*, 1.
- 38 Chan, *Way of Lao Tzu*, pág. 99.
- 39 Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, traducido por Fred Wieck y Glenn Gray. Nueva York: Harper and Row, 1968, pág. 178. [Versión en castellano: *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1958.]
- 40 Mi versión de este capítulo ha sido elaborada a partir de las diversas traducciones existentes.
- 41 Para una discusión acerca de lo que *no* significa la inefabilidad del *Tao Tê King*, ver Arthur C. Danto, «Language and the Tao: Some Reflections on Ineffability», *Journal of Chinese Philosophy*, I, n° 1 (1973), págs. 45-55. Ver también Dennis M. Ahern, «Ineffability in the *Lao Tzu*: The Taming of a Dragon», *Journal of Chinese Philosophy* 4, n° 4 (1977), págs. 357-82.
- 42 Ver Shigenori Nagatomo, «An Epistemic Turn in the *Tao Tê Ching*», *International Philosophical Quarterly* 23, n° 2. Junio de 1983, 1, págs. 74 y siguientes. Nagatomo también es de la opinión de que el primer capítulo se refiere a diferentes modalidades de la experiencia pero, en mi opinión, el subjetivismo de las categorías fenomenológicas empleadas no arroja demasiada luz en lo que respecta a las diferencias existentes entre ellas.
- 43 Ver *Mumonkan*, caso 37.
- 44 Por más que esta última interpretación se defina como «ontológica», no podemos separarla radicalmente de su interpretación epistemológica. El relato de las diferentes interpretaciones abarcaría la historia entera del taoísmo. Fung Yu-lan, autor de la monumental *History of Chinese Philosophy*, nos brinda una interpretación ontológica en su *A Short History of Chinese Philosophy*, (1948) aunque posteriormente, en 1964, cambió de opinión (muy probablemente presionado por las autoridades) y propuso una perspectiva más cosmológica. Para una discusión en torno a las diferentes interpretaciones de Fung, ver David C. Yu, «The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism», *Philosophy East and West* 31, n° 4 (148s): págs. 487 y 497. Según Charles Weihsun Fu, el capítulo 2 del *Chuang Tzu* refuta cualquier interpretación cosmológica. Fu utiliza la distinción establecida por Wang Pi entre origen y función para interpretar el primer capítulo del *Tao Tê King* y distinguir entre el Tao-como-origen y el Tao-como-función. «Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger», *Journal of Chinese Philosophy* 3, n° 2 (1976), págs. 125 y siguientes.
- 45 Chan, *Way of Lao Tzu*, pág. 99.
- 46 Chang, *Tao*, págs. 3-4.
- 47 Sin embargo, el no-ser de Lao Tzu no debe ser interpretado en un sentido parmenideano ni (lo que es más probable) como un equivalente del *sūnyata* del mahāyāna. Nāgārjuna hace un decidido esfuerzo por diferenciar a *sūnyatā* tanto del ser como del no-ser en tanto que términos relativos entre sí y, en última instancia, refutables. Tal vez una interpretación más adecuada sería la de considerar el no-ser de Lao-tzu como una modalidad de lo que Heidegger define como la «diferencia ontológica» existente entre el Ser y los entes.
- 48 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I,31. Para una discusión general acerca de los posibles paralelismos entre Wittgenstein y el taoísmo, ver Russell Goodman, «Style, Dialectic, and the Aim of Philosophy in Wittgenstein and the Taoists», *Journal of Chinese Philosophy* 3, n° 2 (1976), págs. 145-57.
- 49 Ver Heidegger, *Being and Time*, div. 1, punto 3, secs. 15-16. A diferencia de mi uso de esta distinción, Heidegger considera a los objetos *vorhanden* como un mero «ser-ahí» derivado de *zuhanden* y, en este sentido, *Ser y tiempo* constituye un intento de superar el error (presente desde Parménides) consistente en basar la metafísica en el *vorhanden*. Lo que no me queda claro es si su obra posterior al *Kehre* fue consecuente con este planteamiento inicial.
- 50 Wittgenstein asigna el término «ver... como» a las modalidades más ambiguas de la visión (como por ejemplo, «el caso del pato-liebre»). Ver *Philosophical Investigations* II,x,1.
- 51 P. H. Nowell Smith, en el artículo «On Causation or Causality». Aunque poseo una copia de este artículo, no puedo precisar su fuente.
- 52 Nāgārjuna, *MMK*, XXV págs. 19-20. Sin embargo, en XXV, pág. 9, distingue entre ambos: «aquello

- que, considerado desde el punto de vista de la causalidad o la dependencia, se nos presenta como el proceso del nacimiento y la muerte, es, considerado desde la perspectiva no-causal más allá de toda dependencia, el mismo *nirvāṇa*». En el capítulo 6 volveremos sobre este mismo punto.
- 53 Stuart Hampshire, *Thought and Action*. Londres: Chatto and Windus, 1960, págs. 126 y 119.
- 54 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 7, punto 1.
- 55 Friedrich Nietzsche, *The Will To Power*, traducido por Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale. Nueva York: Vintage, 1968, págs. 295-99, n° 551-2. [Versión en castellano: *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona: Península, 1973.]
- 56 «Una de las principales dificultades con la que debemos enfrentarnos en toda discusión acerca de la voluntad es el hecho de que no existe ninguna otra capacidad de la mente cuya misma existencia se haya visto más cuestionada o refutada por los más prestigiosos filósofos» (Arendt, *Life of The Mind*, 2, pág. 4). William Blake: «Es imposible que exista la Buena Voluntad porque la Voluntad es siempre malvada; es dañina para el prójimo porque sólo causa sufrimiento».
- 57 Hobbes, *Leviatan*, II, pág. 21. [Versión en castellano: *Leviatán*. Madrid: Alianza, 1989.]
- 58 Esto tiene profundas implicaciones en lo que respecta a una mejor comprensión de sistemas deterministas como el de Spinoza.
- 59 Ver Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1174a, pág. 14. [Versión en castellano: *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.] Ver también *Metaphysics*, IX, 6, 1048b, págs. 18 y siguientes. [Versión en castellano: *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970.]
- 60 Herbert A. Giles, traductor, *Chuang-tzu*. Nueva York: AMS Press, 1972, págs. 240-41.

4. EL PENSAMIENTO NO-DUAL

- 1 *Phaedo* 65c.
- 2 Ver Kapleau, *Three Pillars of Zen*, pág. 306.
- 3 *Ibid.*, pág. 205.
- 4 D. T. Suzuki, «Reason and Intuition in Buddhist Philosophy», ver Moore, *Essays in East-West Philosophy*, pág. 17.
- 5 *Ibid.*, pág. 29.
- 6 *Ibid.*, pág. 35.
- 7 *Oxford English Dictionary*.
- 8 Suzuki, «Reason and Intuition», págs. 34 y 17.
- 9 «Mahāmudrā», pág. 136. Krishnamurti realiza una afirmación similar cuando dice: «La única revolución psicológicamente creativa —es decir, la única revolución en la que deja de existir el “yo”— sólo puede tener lugar cuando el pensador y el pensamiento se funden y desaparece la dualidad entre el pensador que controla y los pensamientos controlados. Es sólo esta experiencia la que puede hacer posible el despertar de la energía creativa que traerá, a la postre, una revolución radical y la ruptura del “yo” psicológico» (*The First and Last Freedom*. Londres: Gollanz, 1956, pág. 140). [Versión en castellano: *La libertad primera y última*. Barcelona: Kairós, 1997.]
- 10 *Śikṣāsamuccaya*, págs. 233-34, citado en Conze, *Buddhist Texts*, pág. 163 (las cursivas son mías).
- 11 René Descartes, «Meditations on First Philosophy», *The Philosophical Works of Descartes*, traducido por Haldane y Ross. Cambridge University Press, 1973, 1: págs. 151-52.
- 12 *Ibid.*, pág. 153.
- 13 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro 1, punto 4, sección 6, «Of Personal Identity».
- 14 John Levy, *The Nature of Man According to the Vedānta*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1956, págs. 66-67.
- 15 *Ibid.*, 69. Esto invita a una comparación con la perspectiva sartriana de la autoconciencia tal como se expone en *The Transcendence of the Ego* y en *Being and Nothingness*.
- 16 Citado en Kapleau, *Three Pillars of Zen*, pág. 205.
- 17 Blake también extiende a la memoria su crítica a la racionalidad.

El Espectro es el Poder Racional del Hombre que, cuando se separa de la Imaginación y se atiene —como una rueda a su radio— a las cosas de la Memoria, aparecen los preceptos de la Ley y la Moral que destruyen a la Imaginación, el Cuerpo Divino, con el Martirio y la Guerra.

Jerusalén, 74

- Owen Barfield, en *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, s.f., págs. 154-55, nos ofrece otro paralelismo a este respecto: «Del mismo modo que, al formular o pronunciar una palabra, escindimos la unidad original del mundo “interno” en la dualidad de lo exterior y lo interior (es decir, en el sonido y el significado), cuando el ser humano fue creado —es decir, “pronunciado”— la sabiduría cósmica se escindió en la dualidad de la apariencia (de la representación) y de la inteligencia. Sólo cuando la creación se ha polarizado en la conciencia, por un lado, y en los fenómenos (o las apariencias), por el otro, se hace posible la memoria y comienza a desempeñar un papel fundamental en el proceso evolutivo. Gracias a la memoria, el ser humano puede transformar las apariencias externas en experiencias internas y, a partir de ellas, adquirir conciencia de sí mismo porque, cuando experimentamos un fenómeno en la memoria, lo hacemos “nuestro” no ya en virtud de ninguna participación original [cf. “experiencia no-dual”] sino en virtud de nuestra propia actividad interna». El libro de Barfield es un trabajo muy profundo e inteligente y, si bien no parece estar muy interesado en el pensamiento oriental, trata de interpretar el cristianismo desde una perspectiva más compatible con el budismo y el vedānta.
- 18 Nietzsche, *Will to Power*, págs. 264 y 265.
 - 19 *Sūtra Spoken by the Sixth Patriarch on the High Seat of «The Treasure of the Law»*, traducido por Wong Moulam. Hong Kong: Buddhist Book Distributor, s.f., pág. 35.
 - 20 *Ibid.*, pág. 49. (Las cursivas son mías.)
 - 21 La traducción de esta frase es mía. Ver *ibid.* pág. 19.
 - 22 Conze, *Perfection of Wisdom*, pág. 90.
 - 23 Citado en Alan Watts, *The Way of Zen*. Londres: 1962, pág. 102. [Versión en castellano: *El camino del zen*. Barcelona: Edhasa, 1971.] «La Verdad es como un estado de embriaguez en el que uno siente tan pesados todos sus miembros [o sus pensamientos] que, cuando trata de incorporarse, no tarda en caer y lo único que puede hacer es permitirse gozar de ese estado». En Hegel, *Preface to The Phenomenology of Spirit*, traducido por A.V. Miller. Oxford University Press, 1977, pág. 27, n° 47. [Versión en castellano: *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: F. C. E., 1966.]
 - 24 Chang, *Original Teachings of Ch'an*, pág. 203.
 - 25 Śāṅkara, *Laghu-vākya-vṛitti* 9; citado en Satprakāshānanda, *Methods of Knowledge*, pág. 238.
 - 26 Ramana Maharshi, *Erase the Ego*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1978, pág. 28.
 - 27 Suzuki, «Reason and Intuition», págs. 18, 24 y 41.
 - 28 Blofeld, *The Zen Teaching of Huang Po*, pág. 54.
 - 29 Caso 19 del *Mumonkan*. Por su parte, el caso 34 se compone únicamente de una sola sentencia de Nanch'üan: «La Mente no es el Buda. El conocimiento no es la Vía». Podemos encontrar interesantes paralelismos con el cristianismo como, por ejemplo, Juan Escoto Erígena: «Dios no puede conocerse a Sí Mismo ya que no es un objeto; puede decirse que es incomprensible tanto para Sí como para cualquier otro intelecto».
 - 30 Lu K'uan Yu, *Ch'an and Zen Teachings*, Tercera Serie. Londres: Rider, 1962, pág. 116.
 - 31 *The Zen Teaching of Hui Hai*, traducido por John Blofeld. Londres: Rider, 1969, pág. 56. Existe un interesante paralelismo en el análisis que hace Hegel del «infinito malo» (o la «falsa atemporalidad»: *schlechte unendlichkeit*) en su *Enciclopedia* (1817), en donde define el concepto de «determinación» como aquella cualidad que se ve activada por otros objetos. Cuando se comprende que la cualidad de cualquier entidad depende de las cualidades de otras entidades —porque, en cierto modo, las incluye dentro de sí en tanto que condiciones de su propia existencia (cf., por ejemplo, en la metáfora de la red de Indra del Hua Yen)— no resulta difícil advertir la presencia de la *alienación*, porque la naturaleza de

- toda cualidad depende de la naturaleza de otras entidades. Éste es, precisamente, un «infinito malo» porque, en la medida en que yo (por ejemplo) trato de ir más allá de la determinación, sólo consigo trocar una determinación finita por otra. La única solución pasa por un cambio de perspectiva: el infinito verdadero está «libre de variables» y, aunque siempre tiene algún valor finito, no se halla confinado a ningún particular. Esto es «ser para el yo».
- 32 El concepto de proyecto de inmortalidad simbólica se halla excelentemente desarrollado en Ernest Becker, *The Denial of Death*. Nueva York: The Free Press, 1973 [Versión en castellano de próxima publicación por Kairós] y en *Escape from Evil*. Nueva York: The Free Press, 1978. [Versión en castellano: *La lucha contra el mal*. México D. F.: F. C. E., 1977.] Esto suscita importantes cuestiones sobre la naturaleza de la investigación académica porque, en tal caso, bien podríamos preguntarnos si la ciencia no será más que un proyecto colectivo de inmortalidad.
 - 33 *The Zen Teaching of Huang Po*, pág. 41.
 - 34 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección 7, punto 1.
 - 35 Chang, *Creativity and Taoism*; D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*. Princeton University Press, 1959. [Versión en castellano: *El zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós, 1996.]
 - 36 Citado en P.E. Vernon, editado por, *Creativity*. Penguin Books, 1970, pág. 55.
 - 37 *Ibid.*, págs. 5758.
 - 38 Arthur M. Abell, *Gesprache mit berühmten Komponisten*. Garmisch Partenkirchen, República Federal Alemana: Schroeder-Verlag, 1964, págs. 145 y 156. He extraviado el nombre del traductor de estos pasajes de Abell.
 - 39 *Ibid.*, págs. 20-21.
 - 40 Citado en Gordon Rattray Taylor, *The Natural History of the Mind*. Londres: Secker and Warburg, 1979, pág. 225.
 - 41 Abell, *Gesprache*, pág. 187.
 - 42 Citado en Brian Inglis, «The Woman Who Saw What Others Could Not», en *The Sunday Times Magazine*. Londres, 2 de mayo de 1982, pág. 51.
 - 43 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, traducido por Walter Kaufmann, en *Basic Writings of Nietzsche*. Nueva York: Modern Library, 1968, págs. 300-01. [Versión en castellano: *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1998.]
 - 44 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, traducido por Marianne Cowan. Chicago: Henry Regnery, 1955, pág. 231. [Versión en castellano: *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1984.]
 - 45 Citado en Peter McKellar, *Imagination and Thinking*. Londres: Cohen and West, 1957, págs. 131-32.
 - 46 Citado en E. Harding y E. M. Rosamond, *An Anatomy of Inspiration*. Cambridge: Heffer, 1942; reproducido en Taylor, *Natural History of the Mind*, pág. 224.
 - 47 Milton, *Paradise Lost*, 9, págs. 21-24.
 - 48 Taylor, *Natural History of the Mind*, pág. 224. Jerusalén tenía un origen divino: «Yo vi, sobre mí, al Salvador/extendiendo sus rayos amorosos y dictando las palabras de este dulce canto» (I, 4-5).
 - 49 Goethe, Dickens y Eliot, en Taylor, *Natural History of the Mind*, pág. 224.
 - 50 Citado en Arthur Koestler, *The Act of Creation*. Londres: Hutchinson, 1964, págs. 166-67. [Traducción parcial de esta obra: *En busca de lo absoluto*. Barcelona: Kairós, 1983.]
 - 51 Citado en Roger Sale, *Fairy Tales and After*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, págs. 102-03.
 - 52 *Ibid.*, pág. 103.
 - 53 Jaynes, *The Origin of Consciousness*, en *The Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1976, pág. 376. [Versión en castellano: *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*. México D. F.: F. C. E., 1987.]
 - 54 Thackeray y Blyton, en Taylor, *Natural History of the Mind*, pág. 224.
 - 55 Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966, pág. 14. [Versión en castellano: *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid: Alianza, 1999.]
 - 56 Citado en Koestler, *Act of Creation*, págs. 115-16.
 - 57 *Ibid.*, pág. 117.
 - 58 *Ibid.*
 - 59 *Ibid.*, págs. 116-17.

Notas

- 60 Inglis, «The Woman Who Saw What Others Could Not».
- 61 Koestler, *Janus*, pág. 149. [Versión en castellano: *Jano*. Madrid: Debate, 1981.]
- 62 Lloyd Morgan, citado en Koestler, *Act of Creation*, pág. 145.
- 63 *Ibid.*, pág. 213.
- 64 Kant, *Critique of Pure Reason*, B367. Para un debate acerca de esa diferenciación, ver Arendt, *Life of the Mind*, 1, pág. 57. [Versión en castellano: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.]
- 65 Brinton, *The Mystic Will*, págs. 100-02.
- 66 *Ibid.*, págs. 124, 113, 103.
- 67 Eckhart, citado *ibid.*, pág. 125.
- 68 Ver J.L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger*. Varanasi: Banaras Hindu University Press, 1967, pág. 1.
- 69 Heidegger, «A Dialogue on Language», traducido por Peter D. Hertz, en *On the Way to Language*. Nueva York: Harper and Row, 1971, pág. 12. [Versión en castellano: *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1990.]
- 70 Heidegger, «Letter on Humanism», traducido por Frank A. Capuzzi, en *Martin Heidegger: Basic Writings*, editado por David Farrell Krell. Nueva York: Harper and Row, pág. 215. [Versión en castellano: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.]
- 71 Heidegger, *What Calls for Thinking?*, traducido por Frank A. Capuzzi, *ibid.*, pág. 358.
- 72 Arendt, *Life of the Mind*, 1, pág. 171.
- 73 El título alemán podría también ser traducido como «What calls for thinking?» o bien como «What is called thinking?»
- 74 *What Is Called Thinking?*, págs 159 y 168-69.
- 75 Mehta, *Philosophy of Heidegger*, pág. 374. Se puede encontrar una excelente discusión en *Kehre*, págs. 369-389.
- 76 Heidegger, «Letter on Humanism», pág. 199.
- 77 *Ibid.*, pág. 194.
- 78 *Ibid.*, págs. 236 y 194.
- 79 Heidegger, *What Calls for Thinking?*, pág. 353.
- 80 Heidegger, «Letter on Humanism», pág. 222.
- 81 *Ibid.*, pág. 223.
- 82 *Ibid.*, págs. 204, 210, 210-11, 212, sobre todo en la 211 (las cursivas son mías).
- 83 *Ibid.*, pág. 229.
- 84 *Ibid.*, pág. 242 (las cursivas son mías).
- 85 Heidegger, «On the Essence of Truth», traducido por John Sallis, en *Basic Writings*, págs. 140-41. [Versión en castellano: *De la esencia de la verdad en Ser, verdad y fundamento*. Caracas: Monte Avila, 1968.] (A menos que indique explícitamente lo contrario, las cursivas de esta sección son mías.)
- 86 *Ibid.*, pág. 123.
- 87 *Ibid.*, 125 (en cursiva en el original), págs. 134 y 135.
- 88 Heidegger, «Conversation on a Country Path about Thinking», en *Discourse on Thinking*, traducido por John M. Anderson y E. Hans Freund. Nueva York: Harper and Row, 1966.
- 89 Heidegger, «The End of Philosophy and the Task of Thinking», en *Basic Writings*, pág. 374. [Versión en castellano: *El final de la filosofía y la tarea del pensar en: Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 1999.]
- 90 Heidegger, *What Is Called Thinking?*, págs. 44 y 98.
- 91 Heidegger, «End of Philosophy», págs. 384-87.
- 92 Heidegger, «What Is Metaphysics?», en *Basic Writings*, págs. 98, 103, 105 y 106. [Versión en castellano: *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1992.]
- 93 William Barrett desarrolla este punto en su introducción a la antología de los escritos de Suzuki, *Zen Buddhism*. Nueva York: Doubleday, 1956, xi.
- 94 *Mumonkan*, caso 7, en Yamada, *Gateless Gate*.
- 95 *Mumonkan*, caso 46, *ibid.*
- 96 Chang, *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, pág. 231.
- 97 Heidegger, «End of Philosophy», pág. 373.

5. TRES VISIONES DIFERENTES DE LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO

- 1 Podríamos definir a la dualidad sujeto/objeto con la que se relacionan estos tres sistemas como la dualidad entre la conciencia y el objeto o como la dualidad entre el yo y el no-yo que, si bien no son idénticas, están muy relacionadas y, para los propósitos del presente trabajo, podemos equipararlas.
- 2 Ver también *Gradual Sayings* 1.8.10, en *Ahuttara Nikāya*, donde el Buda describe la conciencia (*cita*) como luminosa (*pabhassara*):

Aunque se halla oscurecida por las impurezas transitorias, esta conciencia es luminosa.

La persona ordinaria no la comprende tal y como es realmente y, por lo tanto, os digo que es imposible que tal persona desarrolle las buenas cualidades de la mente.

Pero, si el noble discípulo alcanza a conocer esa conciencia luminosa libre de todas las impurezas transitorias, desarrollará todas las cualidades de la mente. (Traducido por Horner)

- 3 Edward J. Thomas, *The Life of Buddha*. Londres: Routledge and Kegan Paul 1949, pág. 201.
- 4 Ver, por ejemplo, Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974, 3, pág. 73. [Versión en castellano: *Dharma. El concepto central del budismo*. Málaga: Sirio, 1994.]
- 5 Guiseppe Tucci, *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya and Asanga*. Calcutta: University of Calcutta, 1930, págs. 2-4; citado en Sangharakshita, *Survey of Buddhism*, pág. 345.
- 6 Conze, *Buddhist Thought in India*, pág. 251.
- 7 E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1933, pág. 230, citado en *Survey of Buddhism*, pág. 346; las adiciones son de Sangharakshita.
- 8 Para un breve resumen de las distintas actitudes ante este debate, ver Lalmani Joshi, *Studies in the Buddhist Culture of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977, págs. 178-80.
- 9 *Chāndogya Upaniṣad* VI, viii, 7; Śaṅkara, *Vivekacūḍāmani*, págs. 226 y 339; *Īśā Upaniṣad* 7; *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* V, iv, 13.
- 10 El mismo punto se destaca en las llamadas «nueve estampas del pastoreo espiritual del buey», en donde la novena estampa lleva el título de «Retorno a la Fuente». Es entonces cuando uno se percató de que jamás ha abandonado la fuente.
- 11 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* II, iv, 12-15, en Radhakrishnan y Moore, *Source Book of Indian Philosophy*, pág. 82 (las cursivas son mías). Otros versos upanisádicos citados en ocasiones como muy próximos al budismo son *Chāndogya* VI, ii, 1, *Kaṭha* I, xxvi, 28 y II, v, 7 y *Aitareya* III, 3.
- 12 *Naiṣkarmya Siddhi*, III, pág. 58, traducido por A. J. Alston, tal y como aparece citado en Deutsch, *Advaita Vedānta*, pág. 55. [Versión en castellano: *Advaita vedānta: una reconstrucción filosófica*. Madrid: Etnos, 1999.]
- 13 Sharma, *Critical Survey of Indian Philosophy*, pág. 318.
- 14 Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 1, págs. 493-94 (las cursivas son mías).
- 15 Joshi, *Buddhist Culture*, págs. 340-41.
- 16 *Ibid.*, pág. 338.
- 17 Para una discusión más detallada sobre este tema, ver *ibid.*, caps. 9 y 13; y Sharma, *Critical Survey of Indian Philosophy*, cap. 18.

6. LA DECONSTRUCCIÓN DEL DUALISMO

- 1 Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, págs. 10-11.
- 2 Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, editado y traducido por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1961. [Versión en castellano: *Diario filosófico, 1914-1916*. Barcelona: Ariel, 1982.]
- 3 «Comentario de Yasutani sobre Mu», en Kapleau, *Three Pillars of Zen*, págs. 79-80.
- 4 Dōgen-Zenji, *Shōbōgenzō*, traducido por Kosen Nishiyama y John Stevens. Sendai: Daihokkaikaku, 1975, 1, pág. 1.

- 5 Poshan, citado en Garma C. C. Chang, *The Practice of Zen*. Nueva York, Harper and Row, pág. 103. [Versión en castellano: *La práctica del zen*. Buenos Aires: Central, 1961.]
- 6 Citado en Suzuki, *Zen Buddhism*, pág. 148.
- 7 Poshan, citado en Chang, *Practice of Zen*, pág. 103.
- 8 Hakuin, citado en Suzuki, *Zen Buddhism*, pág. 148.
- 9 *Yoga Sūtra* I, 41.
- 10 *Taittirīya*, I, viii, 1 y *Śvetāśvatara* I, pág. 14.
- 11 Satprakāshānanda, *Methods of Knowledge*, pág. 276.
- 12 *Mysticism East and West*, págs. 275 y 278.
- 13 De un *terisho* (sermón) de Yamada Kōun durante una *sesshin zen*. (Las cursivas son mías.)
- 14 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*, III, vii, 23 y II, iv, 14. Compárese también con III, iv, 2: «no se puede pensar al pensador del pensamiento; no se puede conocer al Conocedor del Conocimiento». *Kena Upaniṣad* II.3: «es conocido para quien no lo conoce y es desconocido para quien lo conoce».
- 15 *Āmajñānopadeśavidhi* IV.10, citado en Satprakāshānanda, *Methods of Knowledge*, 239.
- 16 Ver también Platón, *Republic*, VIII, pág. 518. [Versión en castellano: *La república*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1970] Existe una gran controversia con respecto al tema de si, tras la experiencia inicial del «retorno al hogar», el estado de *nirvāna/mokṣa* es gozoso. Desde el punto de vista del *sāṅkhya-yoga*, el *puruṣa* liberado permanece indiferente tanto al dolor como al placer y, aparentemente, no se le puede atribuir ninguna cualidad emocional. Para el vedānta, sin embargo, el verdadero Yo no es emocionalmente neutro, ya que define a *Brahman* como *sacchidānanda* —es decir, existencia-conciencia-bienaventuranza—, y toda nuestra felicidad terrenal no es sino el pálido reflejo de este gozo último.
Permítasenos ahora, sin pretender resolver esta cuestión, aportar dos pasajes que parecen señalar que ambas perspectivas no necesariamente son irreconciliables. *Chāndogya Upaniṣad* IV, x, 4-5: «Entonces, ellos le dijeron: “*Brahman* es la vida (*prana*), *Brahman* es el gozo, *Brahman* es el vacío”. Y él respondió: “Entiendo que el *Brahman* es vida, pero no comprendo por qué es gozo y vacío”. Entonces, ellos replicaron: «Gozo (*ka*) es, verdaderamente, lo mismo que vacío (*kha*), y el vacío es lo mismo que el gozo”. Y, en uno de los sūtras del canon Pāli, en respuesta a una cuestión similar, Śāriputra afirma que «la misma ausencia de sensación es gozo».
- 17 Gauḍapāda, *Āgamaśāstra*, IV, 60. Previamente Gauḍapāda demuestra que todas las cosas son no nacidas (*ajāti*).
- 18 Ésta es, al menos, una interpretación provisional, que se ha visto sido especialmente cuestionada por Heidegger, según el cual no existe especial discrepancia entre ellos. Bien pudiera, en este sentido, utilizarse esta sección para apoyar esta afirmación, porque no resulta difícil demostrar que sus conclusiones están de acuerdo con los fragmentos que se conservan de Heráclito y de Parménides.
- 19 Por idéntica razón, Cratilo concluía que el lenguaje no puede describir adecuadamente la realidad, puesto que las palabras constituyen un intento de fijar algo que siempre se halla en proceso de transformación, hasta tal punto que, al final de sus días, dejó de hablar y se limitaba a responder «levantando el dedo». ¿Un maestro zen de la antigua Grecia?
- 20 La presentación que hace Aristóteles de la filosofía de Parménides se asemeja mucho a un resumen de la visión de Nāgārjuna: «algunos filósofos antiguos (como, por ejemplo, Meliso y Parménides), rechazaron de plano la creación y la destrucción, sosteniendo que nada de lo que existe ha nacido ni perece y que ésta no es más que una apariencia» (*De caelo* 298 B14). «Afirman que al no existir las cosas, ni nacen ni perecen, porque lo que es debe tener su origen en algo que ya existe o en algo que no existe, dos posibilidades imposibles porque lo que es no deviene otra cosa (porque ya es) y nada puede derivarse de lo que no es» (*Physics* 191 A27).
- 21 Thomas McEvelley considera a Platón como un m(dhyamika en «Early Greek Philosophy and Mādhyamika», *Philosophy East and West* 31 n° 2 (abril de 1981), págs. 149-152.
- 22 Arendt, *Life of the Mind*, I, pág. 45. Aunque Arendt se refiere a Plotino y a Hegel, la cita también resulta aplicable a las filosofías orientales no-duales.
- 23 Heidegger identifica el mismo tipo de dualismo en el origen de la filosofía griega: «no se ha pensado adecuadamente la relación que existe entre el presenciar y lo que se halla presente. Desde muy antiguo

- se considera que aquello que presencia y lo que está presente tienen naturalezas independientes. De este modo, el presenciar –que, en sí mismo es un proceso inadvertible– deviene presente [...]. Así se soslaya la esencia del presenciar –y, con ella, la distinción entre lo que presencia y lo que está presente– y *este olvido del Ser conlleva el olvido de la distinción entre el Ser y los entes*. «The Anaximander Fragment», en *Early Greek Thinking*, traducido por Krell y Capuzzi, Nueva York: Harper and Row, 1975, págs. 50-51. Pero, aunque Heidegger comprende la interdependencia existente entre el presenciar y lo que se halla presente, no llega a deconstruir la dualidad porque, al igual que el vedānta advaita, quiere mantener la «distinción ontológica» entre el Ser y los entes.
- 24 A este respecto convendría advertir que no debemos confundir el tiempo «psicológico» con el tiempo «objetivo» (como, por ejemplo, el newtoniano), porque ello supondría caer en el mismo tipo de dualidad que tanto insistimos en refutar en el presente libro.
- 25 Masunaga Reiho, *The Soto Approach to Zen*. Tokyo: Layman Buddhist Society Press, 1958, pág. 68.
- 26 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 1, págs. 68-69.
- 27 Nāgārjuna, *MMK*, XIII, pág. 5.
- 28 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 1, pág. 2.
- 29 Aunque quizás este dato no sea cierto porque, según Sexto Empírico. *Outlines of Pyrronism*, III, pág. 230 [Versión en castellano: *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 1993]: «Heráclito afirma que la vida y la muerte se hallan tanto en el vivir como en el morir porque, cuando vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros mientras que, al morir, el alma revive y resucita». El comentario vuelve más bien prosaica la primera afirmación aunque, como apuntamos, podría no pertenecer a Heráclito. Lo que dice Heráclito en los fragmentos 67 y 65 también podría ser utilizado para tratar de explicar la naturaleza de *sūnyatā*: «Dios es... plenitud/vacuidad»; «plenitud y vacuidad son la misma cosa».
- 30 En «Shōji» (Nacimiento y Muerte) fascículo de Dōgen, *Shōbōgenzō*.
- 31 *Ibid.*, 1, 69, pág. 70.
- 32 Wittgenstein, *Notebooks 75e*, fechado el 8 de julio de 1916.
- 33 Esto nos sugiere una posible «solución» a las célebres paradojas de Zenón, que presuponen una concepción realista (objetivada) del tiempo. La cuantificación en una sucesión finita (atomización) o infinita (continuidad) de momentos divisibles resulta inevitable cuando concebimos el tiempo como un «objeto» que se halla compuesto de partes. Pero hay que decir, no obstante, que la suma de esas unidades temporales jamás constituye un evento. Como señalaba Nāgārjuna, el problema fundamental es que no puede establecerse continuidad alguna entre los momentos discretos, independientemente de su duración. El error se centra en presuponer que el «ahora» no es más que una unidad de tiempo que forma parte de una sucesión de momentos consecutivos que terminan desvaneciéndose. Obviamente, esto no supone una refutación de Zenón, cuyas paradojas sólo apuntan a demostrar precisamente lo que él –siguiendo a su maestro Parménides– quería demostrar, la irrealidad del tiempo en tanto que medio objetivo «en» el que se hallan las cosas.
- 34 Es muy probable que ésta no sea una mera coincidencia, puesto que no hay la menor duda de que la dialéctica de Gauḍapāda (que, según se cree, fue maestro del maestro de Śaṅkara) se hallaba influida por la filosofía mādhyaṃika. Ver Gauḍapāda, *Āgamaśāstra*, IV, págs 3-41 para una exposición en torno a la causalidad desde una perspectiva advaita notablemente influida por la visión de Nāgārjuna.
- 35 *MMK*, XXI, V, pág. 18.
- 36 *Ibid.*, págs. 32-33.
- 37 *MMK*, V11, pág. 34, citado en Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, pág. 177.
- 38 Candrakīrti, *Lucid Exposition*, págs. 230, 236.
- 39 Si los perceptos son Mente, resultaría mucho más adecuado decir que, al percibirlos como objetos, les conferimos una estabilidad que, en sí mismos, no poseen.
- 40 Ver Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 4, puntos 1-2.
- 41 Richard Robinson, «Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?» *Philosophy East and West* 22 (1972), pág. 325. Cheng Hsuei, «Motion and Rest in the Middle Treatise», *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980): págs. 235 y siguientes.
- 42 La presente versión de la historia de la *Transmisión de la Lámpara* procede de Chang, *Original Teachings of Ch'an*, I, págs. 116-17.

- 43 Tung-shan decía a sus estudiantes que debían hollar el «sendero de los pájaros» que carece de rastro y no deja huella alguna.
- 44 *The Pūrva-Mīmāṃsā-Sūtras of Jaimini*, traducido por Ganganatha Jha. Varanasi: Bharatiya Publishing House, 1979), I, i, 2, pág.3.
- 45 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* I, iv, 7.
- 46 *The BrahmaSūtraBhaṣya of Śaṅkarācārya*, I, i, 4.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Ibid.*, ver también *Kaṭha Upaniṣad*, I, ii, 22.
- 49 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, 616, cita de G. Radhakrishnan al *Brahma-Sūtra-Bhaṣya* III, iv, 27.
- 50 *Brahma-Sūtra-Bhaṣya*, IV, 1, 4.
- 51 *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* I, iv, 7.
- 52 Parece existir un notable paralelismo con el mito de la caverna que aparece en *La República* de Platón: « Por tanto, si todo esto es verdadero, dije yo, hemos de llegar a la conclusión de que la ciencia no se aprende del modo que algunos pretenden. Afirman que pueden hacerla entrar en el alma en donde no está, casi lo mismo que si diesen la vista a unos ojos ciegos [...]. Ahora bien, lo que hemos dicho, supone al contrario [...] que toda alma posee la facultad de aprender, un órgano de la ciencia como unos ojos que no pudiesen volverse hacia la luz si no girase también el cuerpo entero [...]. Todo el arte, continué, consiste pues en buscar la manera más fácil y eficaz con que el alma pueda realizar la conversión que debe hacer. No se trata de darle la facultad de ver, ya la tiene. Pero su órgano no está dirigido en la buena dirección, no mira hacia donde debiera: esto es lo que se debe corregir». *Republic* VII, 518bd, traducido por Paul Shorey, en *Plato: The Collected Dialogues*, editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns. Princeton University Press, 1961).
- 53 *Māṇḍūkyaopaniṣad*, IV, 30.
- 54 *Ibid.* IV. 98.
- 55 *Brahma-Sūtra-Bhaṣya*, IV, iii, pág. 14.
- 56 Dōgen, «Bendōwa», traducido por Norman Waddell y Abe Masao, *The Eastern Buddhist* 4, n° 1 (1971), pág. 144.
- 57 Mi valoración de Dōgen se ha visto enriquecida por las muchas fuentes secundarias a las que he acudido, entre las que cabe destacar a Hee Jin Kim, *Dōgen Kigen: Mystical Realist*. Tucson University of Arizona Press, 1975); Francis Cook, «Enlightenment in Dōgen's Zen», *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 6, n° 1 (1983); Stephen Heine, «Temporality of Hermeneutics in Dōgen's *Shōbōgenzō*», *Philosophy East and West* 33, n° 2 (abril de 1983). La cita del *Sesshin Sesshō* procede de Cook, pág. 18, y la de *Busshō* es de Heine, pág. 140.
- 58 Dōgen, «Bendōwa», págs.145-46.
- 59 Dōgen, «Shōbōgenzō BuddhaNature, Part II», traducido por Norman Waddell y Abe Masao, *The Eastern Buddhist* 9, n° 1 (mayo de 1976), pág. 88. [Versión en castellano: *Shobogenzo. La naturaleza de Buda*. Barcelona: Obelisco, 1989.]
- 60 Dōgen, «Shōbōgenzō Genjōkōan», traducido por Norman Waddell y Abe Masao, *The Eastern Buddhist* 5, n° 2 (octubre de 1972), págs. 139-40.
- 61 *Ibid.*, págs. 140 y siguientes.
- 62 En Kim, *Dōgen Kigen*.
- 63 Robert Magliola, *Derrida on the Mend*. Purdue University Press, 1984, pág. 48.
- 64 Comentario de Candrakīrti a *MMK*, XXV, pág. 24.
- 65 Citado en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press, 1982, pág. 128. [Versión en castellano: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México D. F.: UNAM, 1988.]
- 66 Jacques Derrida, *Positions*, traducido por Alan Bass. University of Chicago Press, 1981, pág. 26. [Versión en castellano: *Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977.]
- 67 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, traducido por Alan Bass. University of Chicago Press, 1982, págs. 31-67. [Versión en castellano: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989]
- 68 Traducción de Magliola, en *Derrida on the Mend*, págs. 32-33. (Las cursivas son mías.)

- 69 Esta sección trata de *Being and Time*, div. 2, VI, n° 81, incl. n. xiii.
- 70 «La destrucción y la deconstrucción de la historia de la filosofía no conducen a su olvido o su superación, sino que renuevan el interés por ella»: David Couzens Hoy, «Forgetting the Text», en *The Question of Textuality*, editado por Spanos, Bove y O'Hara. Bloomington: Indiana University Press, pág. 234. ¿Qué otra cosa hacen los filósofos actuales sino recuperar la tradición sin creer, no obstante, en ella?
- 71 David B. Allison, «Destruction/Deconstruction in the Text of Nietzsche», *ibid.*, pág. 215.
- 72 Derrida, *Spurs*, citado *ibid.*, pág. 211.
- 73 Derrida, *Positions*, pág. 86.
- 74 «La principal tarea que debe afrontar hoy en día la teoría de la interpretación postestructuralista [...] es la de explicar las interpretaciones erróneas sin caer en los mismos compromisos ontológicos en que han incurrido los intentos previos realizados al respecto». (Hoy, «Forgetting the Text», pág. 223).
- 75 Parece adecuada, en este contexto –dada la predilección de Derrida por Nietzsche– una valoración nietzscheana. Desde el punto de vista de Nietzsche, el nihilismo constituye una esperanza para el futuro, porque abre las puertas a la «crítica de todos los valores» pero, en un plano más inmediato, representa un grave peligro, ya que «Dios (el Ser, el significado, el valor o la referencia trascendental) ha muerto y ahora todo está permitido». Pero, ¿qué forma podría adoptar ese nihilismo? ¿Podemos acaso encontrar en la pérdida de la fuente original del significado, una libertad absoluta para proliferar y diseminar todo tipo de significados? Y, en tal caso, ¿la frase «he olvidado el paraguas» no tendría el mismo significado que cualquier otra?

7. LA ANALOGÍA MENTE-ESPACIO

- 1 Ver, por ejemplo, Vasubandhu, *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya*, pág. 21 y Śāṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I, i, pág. 22 y I, iii, pág. 41.
- 2 Shin-ichi Hisamatsu, «The Characteristics of Oriental Nothingness», en *Philosophical Studies of Japan*, vol. 2, traducido por Richard DeMartino. Tokyo: Japan Society for the Promotion of Science, 1960.
- 3 Ver, por ejemplo, *Muṇḍakopaniṣadbhāṣya*, III, ii, pág. 5, *Brahmasūtrabhāṣya* II, i, pág. 14.
- 4 Kapleau, *Three Pillars of Zen*, 310. (Los paréntesis son de Kapleau.)
- 5 Chang, *Original Teachings of Ch'an*, pág. 46. Algunos místicos cristianos han hecho afirmaciones similares. Así, por ejemplo, Jakob Boehme sostiene que «una buena acción se inicia con un mal particular, atraviesa el vacío universal y acaba en una vida que dota de un valor universal a lo particular [...]. Al igual que los místicos apofáticos, Boehme nos pide escapar del mal en el mundo mediante el retiro en el Absoluto pero, a diferencia de ellos, también nos pide volver al mundo llevando al Absoluto con nosotros. De este modo, aunque se descubra una ética ultramundana a través de un acto que trasciende la naturaleza, estará, sin embargo, al servicio de la naturaleza». Brinton, *Mystic Will*, págs 213 y 221.
- 6 Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, págs. 3-4.
- 7 Para una discusión más completa acerca de esta diferencia, ver el enciclopédico trabajo de Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, editado por Philip P. Wiener. Honolulu: EastWest Center Books, 1964.

8. LA NO-DUALIDAD DE LA BHAGAVAD GĪTĀ

- 1 Por lo general, la diferencia que suele establecerse entre *jñāna* y *dhyāna* (o *yoga*, o *raja*) parece contradecir mi opinión a este respecto, sobre todo si uno confunde el conocimiento con la erudición, una confusión que los sistemas metafísicos parecen haber alentado. Sin embargo, la actitud de la *Gītā* a este respecto es idéntica a la expresada por la *Muṇḍaka Upaniṣad* III, ii, 9: «quien conoce al supremo *Brahman* deviene idéntico a *Brahman*».
- 2 Todas las citas y referencias a la *Gītā* efectuadas en este capítulo han sido extraídas de la traducción de S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*. Nueva York: Harper and Row, 1948

Notas

- 3 Hay que decir que, según el advaita, *māyā* no posee una realidad independiente de *Brahman*.
- 4 Esto posibilita una interpretación más flexible del antiguo ritual védico, ya que la realización de un ritual complejo no exige tanto de una ejecución al pie de la letra sino –tal como ocurre con de la ceremonia japonesa del té, por ejemplo– la capacidad de mantener la atención durante el desarrollo de toda la sesión.
- 5 Robert A. McDermott, «Indian Spirituality in the West: A Bibliographic Mapping», *Philosophy East and West* 25, n° 2 (abril de 1975), pág. 214.
- 6 *Ibid.*
- 7 La fijación emocional en la sensación de identidad puede ser superada recurriendo a la adoración de un objeto tal como un símbolo sagrado o el propio maestro. El hecho de que se trate de objetos concretos supone que es más fácil, aunque también más peligroso, convertirlos en *mantras* emocionales.
- 8 «Porque, en verdad, los seres nacen del gozo, viven por el gozo y, cuando abandonan esta vida, entran en el gozo. (*Taittiriya Upaniṣad*, III, vi, 1).
- 9 Ver, por ejemplo, Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*. Athens: Ohio University Press, 1970), especialmente págs. 69-70, 171-75 y 336-37.
- 10 Ver, por ejemplo, *ibid.*, pág. 255.
- 11 «Oh, Señor, tras haberme dado cuenta de que no existe ninguna diferencia real entre *Brahman* y el alma individual, he comprendido que yo soy Tuyo y que Tú no eres mío. Es la ola la que pertenece al océano, no Éste a la ola.» «En todo el mundo no hay otro más pecador que yo, aunque no existe Poder como el Tuyo para vencer al pecado. ¡Que jamás, Dios mío, lo olvide! ¡Haz de mí lo que Te plazca!», citado en *ibid.*, pág. 254. Sin embargo, la atribución a Śaṅkara ha sido puesta en duda.
- 12 Los tres atributos con los que habitualmente se califica a la divinidad –omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia– parecen incompatibles con el sufrimiento humano.
- 13 En *Divine Love and Wisdom*, Swedenborg afirma que las personas suelen interpretar mal la naturaleza del amor divino que, si bien siempre permanece activo, no solemos abrirnos a él. Aunque los escritos de Swedenborg son profundamente cristianos, en ellos manifiesta un profundo interés por la no-dualidad. Y, en *Heaven and Hell*, se afirma que Dios no condena a los espíritus al cielo ni al infierno sino que son ellos mismos los que eligen su destino según el tipo de relación que establecen con Dios. Así, los virtuosos se sienten atraídos por su presencia mientras que los pecadores tratan de ocultarse en una región infernal que se halle en armonía con su propia naturaleza, un tipo de interpretación kármica que evoca al *Bardo Thodol* tibetano.
- 14 Ver, por ejemplo, en XII 25 y en XIV 27, en donde Krishna proclama su superioridad sobre al Absoluto impersonal.

CONCLUSIÓN

- 1 Vidyaranya, *Pañca-pādikā*, VI, pág. 285.
- 2 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, traducido por R. B. Haldane y J. Kemp. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983, vol. 3, pág. 286. [Versión en castellano: *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Aguilar, 1928.]
- 3 *Ibid.*, vol. 3, pág. 145.
- 4 *Ibid.*, vol. 1, pág. 231.
- 5 En F. C. Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. Londres, 1946, pág. 10.
- 6 Citado en Gardiner, *Schopenhauer*. Harmondsworth: Penguin, 1963, pág. 192. [Versión en castellano: *Schopenhauer*. México D. F.: F. C. E., 1975.]
- 7 Eliot Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1975, pág. 32.
- 8 *Ibid.* págs. 46-47.
- 9 *Ibid.* pág. 2.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.* pág. 17.

- 12 *Ibid.* pág. 88.
- 13 *Ibid.* págs. 18-19.
- 14 Heinrich Zimmer, *The Art of Indian Asia*. Nueva York: Pantheon, 1955, 1, pág. 318.
- 15 Ananda K. Coomaraswamy, *Why Exhibit Work of Art?* (Luzac), tal como aparece citado en el excelente estudio de Bernard Blackstone, *English Blake*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1969, pág. 429.
- 16 Citado en Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*. Nueva York: Dover, 1956, pág. 81. [Versión en castellano: *La transformación de la naturaleza en arte*. Barcelona: Kairós, 1997.]
- 17 Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*, pág. 19.
18. Zimmerman, «Towards a Heideggerian *Ethos* for Radical environmentalism».

BIBLIOGRAFÍA ANOTADA

No sé que se haya publicado ningún otro estudio comparativo acerca del tema de la no-dualidad de sujeto y objeto, aunque, no obstante, existe a este respecto una amplia literatura tanto oriental como occidental. En las páginas que siguen ofrecemos algunas referencias bibliográficas con la esperanza de alentar su lectura, lo cual no implica, obviamente, que éste sea el único camino —o el más adecuado— para profundizar en esta materia. Huelga añadir que no todos los trabajos que aparecen citados a continuación han sido utilizados para la elaboración del presente volumen.

Oriental Philosophies, de John M. Koller (segunda edición, Nueva York: Charles Scribner's Sons) constituye una excelente introducción a una visión global de las tradiciones orientales que expone de un modo claro y conciso las cuestiones más importantes tratadas por las filosofías hindú, budista y china, aunque sea una lástima que omita las filosofías del Tíbet y Japón. Pero esta carencia puede compensarse sobradamente con el libro *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, de Hajime Nakamura. Honolulu: University of Hawaii Press, 1968), un trabajo enciclopédico, al tiempo que ameno, que compara las modalidades de pensamiento prevalentes en las culturas india, china, tibetana y japonesa y en el que se investigan las diferencias en las estructuras lingüísticas y en el modo en que cada una de ellas acabó asimilando el budismo.

Las dos mejores historias de la filosofía india publicadas hasta el momento son, en mi opinión, *Indian Philosophy*, 2 volúmenes, de Sarvapalli Radhakrishnan. Londres: Allen and Unwin, 1962) y *A History of Indian Philosophy*, de Surendranath Dasgupta (Cambridge University Press, 1922-55). Y si bien el primero de ellos resulta más accesible, el texto de Dasgupta es mucho más detallado. Asimismo, *Indian Philosophy: A Critical Survey*, de Chandradhar Sharma (Nueva York: Barnes and Noble, 1962) constituye un texto muy adecuado para consultas rápidas.

En la actualidad existe en el mercado angloparlante un buen número de traducciones de las *Upaniṣads*. Además de la edición clásica de Radhakrishnan, *The Principle Upaniṣads*. Londres: Allen and Unwin, 1953) también está disponible la edición en cuatro volúmenes de Nikhilananda (*The Upaniṣads*, Nueva York: Harper and Row) y una recensión del texto en un volumen en rústica que lleva el mismo título (Harper Torchbook, 1964). El Advaita Ashrama (5 Dehi Entally Road, Calcuta, India 700014), el departamento de publicaciones de la Ramakrishna Mission, ha publicado versiones inglesas de los textos más importantes del advaita junto a los comentaristas de Śaṅkara. Asimismo, también existen numerosos libros en inglés en torno a la filosofía y la vida de maestros contemporáneos del vedānta como Ramakrishna, Vivekananda, Aurobindo y Radhakrishnan. Recomendamos encarecidamente, en ese sentido, las enseñanzas de Ramana Maharshi, cuyos diálogos suelen despedir un aroma semejante al del zen: *The Collected Works of Ramana Maharshi*, de Arthur Osborne (Londres: Rider, 1959) y *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge* (Londres, Rider), también de Osborne.

Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction, de Eliot Deutsch (Honolulu: East-West Center Press, 1966) constituye una buena introducción al tema. Por su parte, *A Source Book in Advaita Vedānta*, también de Deutsch y J. A. B. VanBuitenen (Honolulu: University of Hawaii Press, 1971) proporciona una traducción de los pasajes seleccionados y resulta también una introducción sumamente útil. *A Thousand Teachings: The Upaniṣads of Śaṅkara*, traducido y editado por Sengaku Mayeda (University of Tokyo Press, 1979), constituye una versión muy cuidada del texto de Śaṅkara, con una valiosa introducción. Para un estudio más erudito a este respecto, ver *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol 3: *Advaita Vedānta* up

Bibliografía anotada

Śāṅkara and His pupils (Princeton: Princeton University Press, 1981) proporciona recensiones sumamente valiosas de los principales textos. Debo decir, en este sentido, que aguardo expectante el próximo volumen dedicado al mādhyamika.

Existen numerosos estudios en torno al budismo, aunque recomiendo, a modo de introducción, *A Short History of Buddhism*, de Edward Conze (Boston: Unwin Paperbacks, 1982). [Breve historia del budismo. Madrid: Alianza, 1983.] Ver también, en este sentido, *Buddhist Thought in India* (Londres: Allen and Unwin, 1962), de Edward Conze y *A Survey of Buddhism* (Boulder Co.: Shambhala, 1980) de Sangharakshita. Por último, *Indian Buddhism*, segunda edición, de A. K. Warder, editor, contiene un detallado estudio del budismo indio (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980) y una extensa bibliografía.

La segunda edición de *What the Buddha Taught* de Walpola Rahula (Nueva York: Grove Press, 1978) sigue siendo, muy probablemente, la mejor introducción al budismo theravāda y contiene detalladas explicaciones sobre las «cuatro nobles verdades», el «6ctuple noble sendero», etcétera, además de traducciones de pasajes seleccionados del canon pāli. [Versión castellana de la primera edición: *Lo que el Buddha enseñó*. Buenos Aires: Kier, 1965.] Por su parte, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, del lama Anagarika Govinda (Nueva York: Samuel Weiser, 1974), constituye una exposición excelente acerca de un asunto tan complejo como el Abhidharma. Para un análisis crítico del canon pāli, ver la tercera edición de *Studies in the Origins of Buddhism*, de G. C. Pande (Delhi: Motilal Banarsidass, 1984), que constituye un intento de ordenación cronológica de los textos del budismo primitivo.

El principal trabajo de Edward Conze gira en torno a la literatura de la *prajñāpāramitā* y sus traducciones siguen siendo la fuente fundamental a la que recurrimos los occidentales. En *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom* (Boulder, Co.: Prajñā Press, 1978) es posible encontrar una surtida selección de valiosos pasajes. Pero, probablemente, el texto más útil para un profundo estudio sea el *Aṣṭasāhasrikā*, traducido con el título *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary* (Bollinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973). Para una revisión más académica acerca de este campo, ver *The Prajñāpāramitā Literature* (The Hague: Mouton, 1960), también de Conze.

En tiempos recientes ha aumentado el interés por el mādhyamika, y actualmente existen varias traducciones disponibles del *Mūlamadhyamikakārikā*, de Nāgārjuna pero, probablemente, la mejor de ellas —aunque ciertamente incompleta— sea la recogida en *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, una traducción que va precedida de una brillante introducción de Mervyn Sprung (Boulder Co.: Prajñā Press, 1979). Y, entre los muchos otros trabajos atribuidos a Nāgārjuna, probablemente el más importante sea el *Vigrahavyāvartanī* («Volver contra el adversario sus propios argumentos») y, al menos hasta donde sé, la única traducción que existe en inglés es la de Kamaleswar Bhattacharya que lleva por título *The Dialectical Method of Nāgārjuna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978). *Nāgārjuna's Philosophy*, de K. Venkata Ramanan (Nueva York: Samuel Weiser, 1979), constituye una muy adecuada recopilación de pasajes procedentes del *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, tradicionalmente atribuido a Nāgārjuna, aunque sólo ha pervivido hasta nuestros días la versión china. Y, entre los muchos materiales secundarios de que disponemos hoy en día, conviene destacar —a pesar de su sesgo «absolutista»— *The Central Philosophy of Buddhism*, de T.R.V. Murti (Londres: Allen and Unwin, 1955). Por su parte, el libro de Peter Della Santina, *Mādhyamaka Schools in India*, se ocupa de la tardía división del mādhyamika en las escuelas *prāsaṅgika* y *svāntarika* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

En lo que respecta a las escrituras yogācāra, ver *Seven Works of Vasubandhu*, traducido por Stefan Anacker (Delhi: Motilal Banarsidass, 1984). Janice Dean Willis, por su parte, nos brinda otro texto perteneciente a la tradición yogācāra en *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi* (Nueva York: Columbia University Press, 1979). *Studies in the Buddhist Culture of India*, de Lalmani Joshi (Delhi: Motilal Banarsidass, 1977), es un estudio acerca del budismo en los siglos VII y VIII y constituye un valioso trabajo sobre la influencia del mahāyāna en el vedānta, oponiéndose a la extendida opinión de que el budismo es un «vástago» del hinduismo. *The Awakening of Faith*, traducido por Yoshita S. Hakeda (Nueva York: Columbia University Press, 1967), constituye un texto «idealista» que tuvo una influencia determinante en el desarrollo del mahāyāna en China. Actualmente están apareciendo en inglés numerosas traducciones de los sūtras mahāyāna como, por ejemplo, D.T. Suzuki, *The Laṅkāvatāra Sūtra* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957) y el comentario adicional, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*

(Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957). En lo que respecta a la tradición china del Hua Yen (la metáfora de la Red de Indra), ver Garma C. C. Chang, *Hua Yen: The Buddhist Teaching of Totality* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971); Francis Cook, *Hua-yen Buddhism* (University Park: Pennsylvania State Press, 1981) y Thomas Cleary, *Entry into the Inconceivable* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983).

La literatura inglesa en torno al budismo zen es tan inmensa que sólo es posible indicar aquí unos pocos libros por donde comenzar. La traducción de Philip Yampolsky de *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (Nueva York: Columbia University Press, 1967) utiliza textos de Tun-huang recientemente descubiertos. [La versión castellana directamente traducida del chino y que utiliza estos descubrimientos es: *Sūtra del estrado*. Barcelona: Kairós, 2000.] Recomendamos especialmente, asimismo, dos traducciones muy conocidas de John Blofeld, *The Zen Teaching of Huang Po* (Nueva York: Grove Press, 1958) y *The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination* (Londres: Rider, 1969). Dos maestros zen contemporáneos comparten la autoría de dos excelentes comentarios al *Mumonkan*, la más célebre colección de *kōans* zen: Zenkei Shibayama, *Zen Comments on the Mumonkan*, traducido por Sumiko Kubo (Nueva York: Harper and Row, 1974) y *Gateless Gate*, de mi propio maestro Kōun Yamada (Los Angeles: Zen Center Publications, 1979). [Barrera sin puerta. Madrid: Zendo-Betania, 1986.] Asimismo, ver también *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, editado por William Barrett (Nueva York: Anchor/Doubleday, 1956). Suzuki puso, no obstante, el énfasis en el enfoque *rinzai* y apenas dice nada sobre la escuela *sōtō*; por otro lado, recomendamos encarecidamente los escritos de Dōgen. Recientemente han aparecido en inglés diferentes secciones del *Shōbōgenzō*, excelentemente traducidas por Norman Waddell y Abe Masao y que han ido apareciendo de forma un tanto irregular en la revista *The Eastern Buddhist*. Los números más importantes de esta revista se hallan incluidos en *Moon in a Dewdrop*, editado por Kazuaki Tanahashi (San Francisco: North Point Press, 1985). Entre los muchos materiales secundarios accesibles, hay que señalar también especialmente *Dōgen Kigen: Mystical Realist*, de Hee-Jin Kim (Tucson: University of Arizona Press, 1975).

La tradición iniciada por D.T. Suzuki prosigue actualmente en la «Kyoto School» de la mano de eruditos como Keiji Nishitani, autor de *Religion and Nothingness*, traducido por Jan Van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1982) [*La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999] y Masao Abe, autor de *Zen and Western Thought*, editado por William LaFleur (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985). Una antología de los escritos de la escuela de Kyoto puede verse en *The Buddha Eye*, editado por Frederick Franck (Nueva York: Crossroad, 1982). Por su parte, *Early Ch'an in China and Tibet*, editado por Whalen Lai y Lewis Lancaster (Berkeley: Buddhist Studies Series, 1983), recopila los resultados de recientes investigaciones realizadas en torno al ch'an e incorpora además las conclusiones de Yanagida y otros sobre los manuscritos de Tun-huang. En lo que respecta a la práctica actual del zen, ver Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen* (Nueva York: Harper and Row, 1969) [*Los tres pilares del zen*. Madrid: Gaia, 1994] y Shunryu Suzuki, *Zen Mind, Beginner's Mind* (Nueva York: Weatherhill, 1970), un compendio de charlas dadas a sus discípulos en el San Francisco Zen Center. [*Mente zen, mente de principiante*. Buenos Aires: Estaciones, 1987] Y, para quienes se hallen interesados en la práctica del zen, les aconsejo encarecidamente la lectura de *Taking the Path of Zen*, de Robert Aitken (Berkeley: North Point, 1982). [*Curso básico para la práctica del zen*. México D. F.: Árbol, 1990.]

En lo que concierne al budismo tibetano, las traducciones pioneras de W.Y. Evans-Wentz publicadas en *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, *Tibetan Book of the Great Liberation*, *The Tibetan Book of the Dead* y *Tibet's Great Yogi Milarepa*, siguen siendo de gran utilidad y se hallan disponibles en Oxford University Press. [*Yoga tibetano y doctrinas secretas*, *El libro tibetano de la gran liberación*, *El libro tibetano de los muertos* y *El gran yogui Milarepa del Tibet*, todos ellos publicados en Buenos Aires por editorial Kier.] Por su parte, *Foundations of Tibetan Mysticism*, del lama Anagarika Govinda (Nueva York: Samuel Weiser, 1971) nos brinda una excelente visión global sobre el tema. [*Fundamentos de la mística tibetana*. Madrid: Eyra, 1981.] Otro clásico a este respecto es el libro de Giuseppe Tucci, *Theory and Practice of Mandala* (Londres: Rider, 1969). [*Teoría y práctica del mandala*. Buenos Aires: Dédalo, 1978.] Más recientemente, Shambhala Press (Boston y Londres) y Wisdom Publications (Londres) han publicado numerosas e importantes traducciones y comentarios de textos de la tradición tibetana, uno de cuyos ejemplos es *Clear Light of Bliss: Mahāmudrā in Vajrayāna Buddhism*, Geshe Kelsang Gyatso (Londres: Wisdom Publications,

Bibliografía anotada

1982), una explicación de las prácticas meditativas tántricas del māmamudrā. [*La luz clara del gozo*. Menorca: Nura, 1989.]

Aunque la literatura taoísta no es tan abundante, existen más traducciones del *Tao Tê King*, de Lao-tsé, de las que pueden enumerarse aquí. Una de las más interesantes es la llevada a cabo por Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking* (Nueva York, Harper & Row, 1975), en la que se incluye una introducción y un extenso comentario que relaciona al taoísmo con algunos aspectos del pensamiento occidental, especialmente Heidegger. Para una visión alternativa, ver también *The Way of Lao-tzu*, de Wing-tsit (Indianápolis: Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, 1963), una traducción que también se halla incluida en *Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963). Probablemente la mejor traducción de Chuang Tzu es la llevada a cabo por Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Nueva York: Columbia University Press, 1968). [*Zhuang-zi*. Barcelona: Kairós, 1996.] La importancia de la noción de «alegría serena» para la sociedad actual se analiza en el texto de Kuang-ming Wu, *Chuang Tzu: World Philosopher at Play* (Nueva York: Crossroad, 1982). El tercer libro clásico del taoísmo, por su parte, ha sido traducido por A. C. Graham, con el título de *The Book of Lieh-tzu* (Londres: John Murray, 1960). [*Lie zi. El libro de la perfecta vacuidad*. Barcelona: Kairós, 1987.]

En lo que respecta a la tradición occidental, los trabajos de figuras tan relevantes como Pitágoras, Heráclito, Parménides, Zenón, Platón, Plotino, Spinoza, Berkeley, William Blake, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche no necesitan referencias. El renacimiento de Nietzsche en Europa ha propiciado diferentes e interesantes interpretaciones para el no-dualismo y, en este sentido, *The New Nietzsche*, editado por David B. Allison (Nueva York: Delta, 1979), nos ofrece una buena antología al respecto. También debo decir que las obras de Henri Bergson, Alfred North Whitehead y Karl Jaspers resultan también pertinentes para nuestro libro, aunque no las hayamos incluido en él. La obra central de Heidegger es *Being and Time*, traducida al inglés por John Macquarrie y Edward Robinson (Nueva York: Harper and Row, 1962), [*El ser y el tiempo*. México D. F.: F. C. E., 1951] pero sus ensayos posteriores son, hablando en términos generales, mucho más interesantes desde la perspectiva no-dual y muchos de ellos han sido recopilados en *Martin Heidegger: Basic Writings*, editado por David Farrell Krell (Nueva York: Harper and Row, 1977). Una notable excepción es «Conversation on a Country Path about Thinking», incluido en *Discourse on Thinking* (Nueva York: Harper and Row, 1966). Entre los muchos materiales secundarios existentes en inglés, podemos citar *The Philosophy of Martin Heidegger*, J. L. Mehta (Varanasi: Banaras Hindu University Press, 1967) y, especialmente, *Eclipse of Self*, de Michael Zimmermann, segunda edición (Athens: Ohio University Press, 1986). Hasta la fecha, los trabajos más interesantes de Jacques Derrida son *Of Grammatology*, traducido por G. C. Spivak (Baltimore, Maryland.: Johns Hopkins University Press, 1976) [*De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 1971] y *Margins of Philosophy* (Chicago: Chicago University Press, 1982). [*Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.]

Con respecto a la investigación sobre la presencia de elementos no-duales en los orígenes de la tradición judeocristiana, ver *The Other Bible*, editado por Willis Barnstone (Nueva York: Harper & Row, 1984), que proporciona una extensa colección de evangelios apócrifos, mitos de la creación, textos gnósticos y maniqueos, y diferentes apocalipsis y testimonios místicos. Para un visión comprensiva a este respecto, ver *The Western Mystical Tradition*, de Thomas Katsaros y Nathaniel Kaplan (New Haven: Colledge and University Press, 1969). La impronta de la no-dualidad entre los místicos occidentales clásicos con los que estoy más familiarizado me parece más profunda en Eckhart, Jakob Boehme, el anónimo *La nube del no saber*, Emanuel Swedenborg y William Blake. En *Meister Eckhart*, traducido por R. B. Blakney (Nueva York: Harper and Row, 1941) puede encontrarse una excelente colección de extractos de los sermones de Eckhart. [Una amplia selección de ellos se hallan incluidos en: *Traitados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983] La obra de Eckhart ha inspirado numerosas comparaciones transculturales, entre las que destaca la realizada por Rudolf Otto en *Mysticism East and West* (Nueva York: Macmillan, 1932), en donde el autor lleva a cabo un estudio comparativo entre Eckhart y Śaṅkara, y la efectuada por D.T. Suzuki en *Mysticism Christian and Buddhist* (Nueva York: Collier Books, 1962), en donde se compara a Eckhart con el zen. Asimismo, de entre las distintas versiones existentes de *La nube del no saber* (que se prestan a algunas comparaciones con el proceso del *kōan zen*), me inclino por la versión de Clifton Wothers (Penguin, 1978). Por su parte y a pesar de que la obra de Jakob Boehme resulte mucho menos conocida, conviene también des-

taar *Aurora* [Madrid: Alfaguara, 1979], *The Six Theosophical Points* y *The Generation and Signature of All Things* aunque, en este caso, es mejor empezar con una introducción como, por ejemplo, el estudio de Howard H. Brinton, *The Mystic Will* (Nueva York: Macmillan, 1930) o el de Franz Hartmann, *The Jacob Boehme: Life and Doctrines* (Blauvelt, N.Y.: Steinerbooks, 1977).

Por su parte, el místico sueco Emanuel Swedenborg también es poco conocido pero, en mi opinión, sus numerosos trabajos constituyen una de las áreas más fecundas para la comparación y el diálogo entre los místicos de Oriente y Occidente. Swedenborg afirmaba haber visitado el cielo y el infierno, pero sus descripciones se asemejan más al budismo que al cristianismo y su descripción de la experiencia *post mortem* concuerda, en gran medida, con lo que afirman textos clásicos budistas como el *El libro tibetano de los muertos*. Si es cierto que existen un cielo y un infierno, espero que sean como los que él describe. Su libro más célebre se titula, precisamente, *Heaven and Hell*, del que recomiendo la reciente traducción de George F. Dole. [*Cielo e infierno*. Madrid: Grupo Libro, 1991.] También conviene destacar, de entre sus muchos trabajos, *Divine Love and Wisdom*, *Conjugal Love* y los doce volúmenes de su *opus magnum* titulado *Arcana Caelestia*, todos ellos publicados por la Fundación Swedenborg, 139 East 23rd Street, Nueva York 10010. *The Presence of Other Worlds: The Psychological/Spiritual Findings of Emanuel Swedenborg*, de Wilson Van Dusen (Nueva York: Harper and Row, 1974), constituye una buena puerta de entrada a esta realidad tan singular. No olvidemos que el padre de William Blake era swedenborgiano, de modo que Swedenborg tuvo una profunda influencia sobre William Blake, de quien cabe destacar todo el conjunto de su obra y, especialmente, el estudio antológico de Bernard Blackstone titulado *English Blake* de (Hamden, Conn.: Archon Books, 1966).

El cristianismo ortodoxo oriental ha solido mostrarse más afín al misticismo que su homólogo occidental y existen interesantes estudios comparativos entre la tradición hesicasta (centrada en la «oración del corazón») y técnicas típicamente asiáticas como el *mantra* y el *kōan*. En este sentido resulta especialmente recomendable el clásico de Vladimir Lossky *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke, 1957). [*Teología mística de la iglesia de oriente*. Barcelona: Herder, 1982.] En lo que respecta a los testimonios místicos en el contexto del Islam, ver Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Wellingsborough, U.K.: Thorson, 1976). [*Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus, 1980.] Y, en lo que respecta a la tradición hebrea, cabe mencionar el libro de Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York: Schocken, 1961). [*Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 1996.] Mención aparte merece la obra de Martin Buber, *Tales of Hassidism*, 2 vols. (Nueva York: Schocken, 1948) [*Cuentos jasídicos*. Barcelona: Paidós, 2 vols., 1993], una recopilación exquisita, aunque su punto de vista ha sido discutido por Scholem y otros. Sin embargo, el pequeño libro de Buber *I and Thou*, segunda edición, traducida por Walter Kaufmann (Edimburgo: T.T. Clarke, 1970), [*Yo y tú*. Madrid: Caparrós, 1993], constituye un indiscutible clásico que invita a una lectura no-dualista. Por último, resulta obligado mencionar el pionero trabajo fenomenológico de William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York: Collier Books, 1961). [*Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1987.]

La no-dualidad entre sujeto y objeto tiene también una profunda incidencia en el campo de la creatividad y, en ese sentido, *The Creative Process*, editado por Brewster Ghiselin (Nueva York: Mentor, 1961) constituye una antología de artículos y reflexiones de primera mano. Por su parte, *The Act of Creation*, de Arthur Koestler (Londres: Hutchinson, 1964), constituye un valioso estudio de este proceso. [Traducido parcialmente al castellano en: *En busca de lo absoluto*. Barcelona: Kairós, 1983.] En lo que respecta al arte oriental, ver D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton University Press, Bollingen Series, 1973) [*El zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós, 1996]; Shin'ichi Hisamatsu, *Zen and Fine Arts* (Tokio: Kodansha, 1974) y Chang Chung-yuan, *Creativity and Taoism* (Nueva York: Julian Press, 1963). Ver también, en este sentido, *Christian and Oriental Philosophy* [*La filosofía cristiana y oriental del arte*. Madrid: Taurus, 1980] y *The Transformation of Nature in Art* [*La transformación de la naturaleza en arte*. Barcelona: Kairós, 1997] (publicados ambos en Nueva York: Dover, 1956) y escritos por Ananda K. Coomaraswamy, un erudito profundamente informado del espíritu que alienta tanto el arte oriental como el occidental.

Aunque el presente estudio no hace referencia explícita a los nuevos avances realizados en el campo de la física contemporánea, hay que señalar que éstos tienen importantes implicaciones en torno a la cuestión de la no-dualidad y es por esto por lo que podemos encontrar afirmaciones en este sentido en los libros de

Bibliografía anotada

Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Louis de Broglie, etcétera. Recientemente han aparecido varios libros que exploran más detalladamente este particular y entre ellos merecen especial atención Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Berkeley: Shambhala, 1975) [*El Tao de la física*. Málaga: Sirio, 1996]; Gary Zukov, *The Dancing of Wu Li Masters* (Londres: Fontana, 1980); David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (Routledge and Kegan Paul, 1980 [*La totalidad y el orden implicado*, Barcelona: Kairós, 1988]); y Ken Wilber, ed., *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes* (Boston: Shambhala, 1982 [*El paradigma holográfico*, Barcelona: Kairós, 1987]).

La psicología constituye una de las áreas más estimulantes para la investigación de la no-dualidad y, en la medida en que ha ido revelándose la insuficiencia del paradigma reduccionista freudiano, ha ido creciendo el interés por el planteamiento transpersonal y, en este sentido, la obra de Carl Jung constituye un buen punto de partida. Dos trabajos clásicos en este campo son *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, de Erich Fromm, D.T. Suzuki y Ralph deMartino (Nueva York: Harper Colophon, 1960) [*Budismo zen y psicoanálisis*. México D. F.: F. C. E., 1964] y *Psychotherapy East and West*, de Alan Watts (Nueva York: Pantheon, 1961) [*Psicoterapia del este, psicoterapia del oeste*. Barcelona: Kairós, 1973.] Por su parte, los libros *The Denial of Death* [de próxima publicación en Kairós] y *Escape from Evil* [*La lucha contra el mal*. México D. F.: F. C. E., 1977], de Ernest Becker (Nueva York: Free Press, 1973 y 1978, respectivamente) también me parecen sumamente interesantes –a pesar de su existencialismo radical– por su revisión de la perspectiva freudiana sustituyendo la represión sexual por el rechazo a la muerte, lo cual deja abierta la puerta al enfoque transpersonal. Ésta es precisamente la dirección que ha asumido la obra de Ken Wilber que, en *The Atman Project* (Wheaton, Ill.: Quest Books, 1980) [*El proyecto Atman*. Barcelona: Kairós, 1989] y en *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution* (Nueva York: Anchor/Doubleday, 1981) [*Después del Edén*. Barcelona: Kairós, 1995], nos presenta una síntesis sumamente clarificadora. Tres recientes antologías a este respecto son *Buddhist and Western Psychology*, editado por Nathan Katz (Boulder, Co.: Prajñā Press, 1983), *Beyond Therapy: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice*, editado por Guy Claxton (Londres: Wisdom Publications, 1986) y *Transformations of Consciousness*, editado por Ken Wilber *et al.* (Boston: Shambhala, 1986). [Traducción al castellano sólo de los artículos de Ken Wilber: *Psicología integral*. Barcelona: Kairós, 1994.] Asimismo, Stanislav Grof es autor de varios provocativos libros en los que reseña su investigación realizada en torno a la experiencia psicodélica, entre los que merece la pena señalar *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research* y –con John Halifax– *The Human Encounter with Death* (Nueva York: Dutton, 1976, 1977).

No podemos olvidar, en la búsqueda de un «nuevo paradigma», los escritos de Carlos Castaneda, quien pretende presentar las enseñanzas del hechicero indio mejicano don Juan. Los libros más interesantes de la serie son *Journey to Ixtlan* [*Viaje a Ixtlan*. México D. F.: F. C. E., 1975], *Tales of Power* [*Relatos de poder*. México D. F.: F. C. E., 1976] y *The Fire from Within* [*El fuego interno*. Madrid: Gaia, 1994] (Nueva York: Pocket Books, 1974, 1976 y 1985, respectivamente). Sinceramente, no sé qué pensar sobre Castaneda porque, si bien resulta difícil aceptar todo lo que dice, más difícil todavía es el hecho de descartarlo por completo.

La quiebra cultural del dualismo occidental contemporáneo se halla muy bien documentada en *The Making of a Counter Culture* [*El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós, 1970] y *Where the Wasteland Ends*, de Theodore Roszak (Nueva York: Anchor/Doubleday, 1969 y 1973), el segundo de los cuales contiene una incisiva crítica del dualismo cristiano. Señalemos, por último, su *Unfinished Animal* (Nueva York: Harper Colophon, 1977), una simpática y muy inteligente revisión de la llamada «revolución de la conciencia».

Concluimos esta revisión con algunas obras de difícil clasificación. En *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, sin fecha), Owen Barfield sostiene que la diferencia existente entre la conciencia consensual y el conocimiento científico demuestra la existencia de otra modalidad de conciencia, que él denomina «participativa». En *Philosophy of Consciousness without an Object* (Nueva York: Julian Press, 1973) Franklin Merrell-Wolff reflexiona acerca de su propia experiencia acerca de la no-dualidad entre sujeto y objeto apoyándose en su estudio del *vedānta*. Por su parte, *Buddhist and Western Philosophy*, editado por Nathan Katz (Nueva Delhi: Sterling Publishers, 1981), contiene una nutrida selección de interesantes artículos. Señalemos también, por último, que sin duda cabría citar aquí a muchos otros autores interesantes cuya obra incide en el tema que nos ocupa –como Krishnamurti, Mircea

Eliade, Fritjof Schuon y Hans Gadamer, por ejemplo— y que, si no lo hacemos, es únicamente por razones de espacio.

Destaquemos, finalmente, otras importantes publicaciones como *Philosophy East and West* (Philosophy Department, University of Hawaii, Honolulu) y *The Eastern Buddhist* (Otani University, Koyama, Kita-ku, Kyoto, Japón) que siempre publica interesantes artículos sobre budismo mahāyāna. Quienes se hallen más interesados en las implicaciones psicológicas pueden conectar con *The Journal of Transpersonal Psychology* (45 Franklin St., Ste 313, San Francisco, California 94102).

ÍNDICE

- abhidharma*, 43, 60, 63, 65, 207
Abhinavagupta, 312
Absoluto, el, 31, 130-32, 298, 299, 300,
acalā, 120
acción, no-dual, 112-13
 intencionalidad en la, 140-45
 objeciones a la, 145-47
 véase también *Tao Tê King*; *wei-wu-wei*;
adhyāsa, 70, 82, 131, 155
 véase también superposición;
advaita, vedānta, 25
 aspectos del, 80-86
 experiencia de la Mente-espacio en el,
 277
 percepción en el, 57-59, 76-80, 107
 relación entre sujeto y objeto en el,
 211-15
advaitavāda, 43
advayavāda, 43
Āgamaśāstra (Gauḍāpada), 214, 229
Agustín de Hipona, 237
ajñāna, 80, 238
ākāśa, 274
Amitābha, 48
amor, 294-95, 309
Ampère, Andrew Marie, 174
anābhogacārya, 124
ānanda, 298
anātman, 43, 44, 218
animitta, 122
anīrvacya, 82
anuttara-samyak-sambodhi, 165
aparōkṣānubhūti, 78, 80
apariencia, 53-57
aporía, 264, 266
aprañihita, 122
Arendt, Hannah, 180
Aristóteles, 16, 26, 266, 301
 aporía, 264, 266
Asaṅga, 20, 208
Āmabodha (Śaṅkara), 41
ātman, 20, 38-39, 41, 205, 211-12
 véase también advaita, vedānta;
Aurobindo, 300
Austin, J.L., 286
automatización, 101-05, 241
auto-resplandeciente, 81, 84, 93, 302
 objeto-luz, 106, 107
avidyā, 42, 103, 258, 302
Awakening of Faith, The (Aśvaghōṣa), 23
Banting, Frederick, 175
Bendōwa (Dōgen), 256-59
Berkeley, George, 55, 56, 86, 92, 96
Bhagavad-Gītā, 112, 288-303
 acción en el, 121
 caminos descritos en el, 290-97
bhakti-yoga, 289, 294-96
bhūmi, 120
Blake, William, 15, 57, 111, 308
 la inspiración y, 170, 172
Blyton, Enid, 172, 176
Bodde, Derk, 134
Bodhidharma, 126, 245, 246, 259
bodhisattva, 67, 94, 112, 120, 122,
 véase también *Sūtra del diamante*;
 Sūtra del corazón;
Boehme, Jakob, 15, 127, 170, 172, 177, 305
Bohr, Niels, 175
bon, 93, 94
Brahman, 20, 21, 211-12, 218
 la percepción y, 78-79, 81
véase también advaita vedānta; *nirguṇa Brahman*;
 saguṇa, Brahman;
Brahmanimāñtanika Sūtra, 207
Brahmasūtra, 274
Brahmasūtrabhāṣya, 82, 228, 239
Brahmātmakāravṛtti, 80
Brahms, Johannes, 168
Brinton, Howard, 177-78

Índice

- Buber, Martin, 123
Buda, naturaleza del, 256-59
buddhi, 78, 80, 204, 205
budismo, 17-19,
 percepción en el, 53-54
 véase también mahāyāna, budismo;
 zen, budismo;
budismo y vedānta, comparación del,
 substancia, 227-29
 tiempo, 229-32
 yo, 224-27
 véase también causalidad;
Buddhist Thought in India (Conze), 60
Busshō (Dōgen), 256, 258
camino, 250-52
 véase también Dōgen; Śāṅkara; *yogas*
 individuales;
Candrakīrti, 44, 70, 120, 240, 262
Carroll, Lewis, 171, 172, 176
Carta sobre el humanismo (Heidegger) 183, 185, 186
causalidad, 137, 238-40, 248-50
 causa y efecto, 142-45
 crítica del mādhymika a la, 241-44
 en la tradición budista, 244-48
 en el vedānta, 248-50
cittamātra, 44
Clay, E.R., 233
Coleridge, Samuel Taylor, 171
combate-*dharma*, 165
confucianismo, 114, 146, 309
Confucio, 114
Conze, Edward, 60-61, 63, 65, 67, 209
Coomaraswamy, Ananda K., 313
Cratilo, 230
creatividad, 165-66
Creel, Herlee G., 116, 117, 118
crónicas del acantilado azul, Las, 124, 126-27
Cusa, Nicolás de, 178
Ch'an, budismo, 34, 45, 131
 percepción en el, 73-76
 véase también zen, budismo;
Chan, Wing-tsit, 128, 134, 137
Chang Chung-yuan, 50, 128, 134
Chao-chou (Jōshū), 132, 161, 218-19, 247
Chao Lun, 119
chiao, 134, 138
Chuang Tzu, 37, 114, 115, 311
Chuang Tzu, 37, 49-50, 145
 acción no-dual en el, 114, 115, 117-19,
 145-46,
Chun Chou Record (Huang Po), 36, 74
dānapāramīta, 33, 123
Darwin, Charles, 176
Daśabhūmika Sūtra, 120
Dasein (ser), 181, 184, 185
Dasgupta, Surendranath, 45, 81, 95, 213, 281
Datta, D.M., 76-77, 80
deidad, 26, 284, 298, 302
Deikman, Arthur J., 98-103, 307
Denken, 181-82
Derrida, Jacques, 26, 178, 217
 aporía de Aristóteles y, 267-68
 deconstruccionismo de, 260-63
 doble estrategia en, 268-70
 Heidegger, tiempo y, 263-67
Descartes, René, 153, 187
Deusdeitas, 284, 298
Deutsch, Eliot, 311-12, 314
deva, 122
dhāraṇa, 222
dharma, 43, 253, 254
dharmadhātu, 39, 44, 273
dharmakāya, 36, 39, 132, 280, 301
Dharmakīrti, 72, 73
Dharmanairātmya, 208
Dharmarāja Advarīndra, 76
dharma-yoga, 292
dhyāna, 209, 222,
Dickens, Charles, 170-71
différence, 263, 265, 268
«différence» (Derrida), 265
Dignāga, 72, 82
dilema del «es» y el «debe», 207-08
Dios, 31, 168, 284, 297-303
 «personalidad de», 299-301
 como «otro», 301-03
diseminación, 268, 269
Dōgen, 40, 90, 154, 163, 219, 220, 301
 práctica en, 251-52, 255-60
 tiempo en, 234-36, 263-64
duḥkha, 65, 223, 240, 309
Eckhart, Meister, 15, 94, 178, 217, 288, 298, 301, 314
 sobre la acción, 127
 Dios en, 284
ecología, 282
Einstein, Albert, 176
Elgar, Edward, 168
Eliot, George, 171
Eliot, T.S., 87, 112
Ensayos sobre budismo zen (Suzuki), 46
escritores, 169-73
esencia de la verdad, La (Heidegger), 183, 184, 185
«esperanza» (Heidegger), 183, 186

- estética, experiencia, 26, 310-14
Estrado, Sūtra del, 47, 156
 eternidad, 235-37
 ética, 307-10
Ética (Spinoza), 309
 Evans-Wenz, 45, 151
 existencia independiente, 91, 94-95
- Faraday, Michael, 176
 Fa-yen Wen-i, 73, 131
 fenomenismo, 23, 95-96
 automatización, 101-04
 problema de los órganos sensoriales,
 110-11
- fenómenos, 31, 56
 «final de la filosofía y la tarea del pensar, El» (Heidegger), 183, 187
Física (Aristóteles), 264
 Freud, Sigmund, 22
 Fu, Charles, 134
 Fuego, Sermón del, 53, 64
 Fung Yu-lan, 50, 115, 116
fu-ni, 31
- Gadamer, Hans-Georg, 178
 Garbe, Richard von, 297
 Gaudapāda, 76, 83, 214, 215, 254, 302
 Gauss, Karl, 174
Gegnet, 187
 Giles, Lionel, 134
 Gilson, Etienne, 306
gÑismed, 31
 Goethe, J.W., 170
grāha, 45, 73
grāhaka, 45, 73
 «gran duda», 220-21
 Gregory, Richard, 97
guṇas, 278
- Hadamard, Jacques, 175
 Hakuin, 221
 Hampshire, Stuart, 140-42
 Hegel, G.W. F., 183, 187, 264
 Heidegger, Martin, 24, 95, 129, 141, 150
 sobre la naturaleza de la trascendencia, 188-89
 sobre el pensamiento, 177-83, 186-88
 sobre la percepción, 96-97,
 sobre el ser, 183-86
 véase también Derrida, Jacques;
- Hempel, Carl, 173
 Heráclito, 16, 230, 236, 237
 «herejía senika», 257
- Hick, John, 306
 Hirst, R.J., 97, 98
 Hisamatsu, 274-75
 Hobbes, Thomas, 144
 Ho-shang Kung, 134
 Housman, A.E., 171
 Howe, Elias, 175
 Hsiang-yen, 75
Hsin Hsin Ming (Seng-ts'an), 64, 73, 119, 147
 Hua Yen, budismo, 45, 144, 247, 281
 Huang Po, 73, 74, 126, 249-50
 sobre la iluminación, 245-48
 sobre la no-dualidad del mundo, 36, 37
 sobre el soltar, 160-64
- Hui Hai, 33, 35, 163
 Hui Neng, 47, 150, 156-59, 259
 humanismo, 314
 Hume, David, 55, 86, 92, 104, 153, 166, 242
 relación causal en, 140-42
 Husserl, Edmund, 103, 187
 Huxley, Aldous, 176, 306
hypokeimenon, 188
- iluminación,
 ilusión e, 162-64
 términos para la, 18
 véase también Dōgen; *samsāra*;
 Śaṅkara;
- ilusión, ver *māyā*;
 Indra, red de, 144, 247-48
 inspiración, 248
 intelecto, 178
 intencionalidad, 112, 128, 310
 véase también *wei-wu-wei*;
- Ísvara, 298, 301-02
 investigación científica, 174-76
- jainismo, 58, 205
 James, William, 58, 105, 110, 233
 Jaspers, Karl, 21, 178
 Jinendrabuddhi, 73
jiriki, 49
jīva, 205, 232
jīvanmukti, 253
jnāna-yoga, 289, 291-92, 295
juriki, 125
 Joshi, Lamni, 214
 Jōshū, ver Chao-chou;
 Ju-ching, 255, 257
 Juan de la Cruz, 217
- kaivalya*, 205
 Kakuan Shien, 280

Índice

- Kāli, 298
Kamalaśīla, 73, 209
Kant, Immanuel, 53, 55-56, 57, 62, 177, 210-11
karma, 83, 121-22, 246, 300, 309
karma-yoga, 289, 292-94
karuṇā, 281
Kehre, 24, 181, 184
Kekulé, Augusto, 175
keshō, 48, 87, 127, 165, 221
Khemananda, 159
koan, 89, 124, 126, 190, 245-46
Koestler, Arthur, 175
Krishna, 121, 291-94, 296
véase también *Bhagavad-Gītā*;
ḷṣaṇika, 95
Kuei-shan Ling-yu, 158
Kuo-an Shih-yuan, 74-75, 280
Kuo Hsiang, 115
- Lankāvatāra Sūtra*, 69, 155, 209
Lao Tzu, 94, 113-116, 130, 137
véase también *Tao Tè King*;
Lau, D.C., 134
lenguaje, 84, 105, 137, 262, 270-71
en Derrida, 262-63
percepción y, 58, 61-63
Levy, John, 154, 155
libertad y determinismo, 143-45, 246-48
Lichtenberg, Georg Christoph, 153, 249
Lieh Tzu, 49
luz, 92-95
objetos-luz, 86, 109
véase también auto-resplandeciente;
līlā, 127
Lin-chi, 126, 245-47
Lin Yutang, 134
logismos, 178
Lo-han, 247
- Mādhyaṃakāvātara*, 120
Mādhyaṃika, budismo, 34, 130, 214-15
percepción en el, 57, 68-71,
sujeto-objeto en el, 43, 44
yogacara y, 208-11
Magliola, Robert, 260
mahābhūta, 278
Mahākāśyapa, 259
Mahāmudrā, 46, 151
Maharshi, Ramana, 42, 159
mahāvākya, 19-20, 41
mahāyāna, budismo,
Mente-espacio en el, 278-81, 282-83
percepción en el, 79-80
sujeto-objeto en el, 43-44
mantram, 219-20, 222, 294
véase también *om*;
marcas del no-yo, Sermón sobre las, 64
marciales, artes, 125
Mareschal, Joseph, 306
margas, 199, 288, 306
Maritain, Jacques, 306
Más allá del bien y del mal (Nietzsche), 169
Ma-tsu, 125, 126, 158, 159, 247
matemáticos, 174-76
materia/contra materia, 91, 92
māyā (ilusión), 21, 37, 38, 131, 211, 302
papel en el advaita, 82-84
medios hábiles, 246
meditación, práctica de la, 23, 24, 48-49, 88, 141
ambulante, 126
experimentos con la, 98-103
importancia de la, 227, 267, 287, 291
véase también Dōgen; Śāṅkara;
Mehta, J.L., 182
memoria, 154, 155-56, 232-33
Merleau-Ponty, Maurice, 97, 102, 111
miao, 134, 135, 138
Milton, John, 170
mīmāṃsā, 253
Mente-espacio, experiencia de la, 272-74, 285-87
en el budismo primitivo, 277-78
Dios y la, 284.
en el *tao*, 281-82
modal, visión de la realidad, 216-17, 238, 242
moira, 300
mōkṣa, 18, 21, 212, 227, 252
Mozart, Wolfgang Amadeus, 167, 176
mu, 161, 218-21
Mūlamadhyamikākarikā (Nāgārjuna), 69, 70, 106,
120, 239-40, 242
Mumonkan, 124, 126, 127, 218
Murti, T.R.V., 70, 214, 216, 227
musical, composición, 167-69
Mysticism East and West (Otto), 224
- Nāgārjuna, 32, 34, 43, 44,
causalidad en, 239-41
deconstrucción de, 267
percepción en, 68, 106, 107
Nagatomo, Shigenori, 134
nāma-rūpa (nombre y forma), 37, 70, 82
Nānananda, 69
Nan-ch'üan (Nansen), 132, 162
Neruda, Pablo, 88
neti, 228, 275
Newton, Isaac, 233, 300

- Nietzsche, Friedrich, 56, 169, 173, 248, 268, 286, 309
 intención en, 142-43
 pensamiento en, 156
- nihilismo, 27, 307
- Nikāya*,
Āṅguttara Nikāya, 94
Dīgha Nikāya, 94, 207
Majjhima Nikāya, 60, 207
- nirguṇa*, *Brahman*, 85, 130, 158, 205, 227-29,
 como deidad, 297, 301-02
- nirvāṇa*, 18, 20-21, 31, 70,
 naturaleza del, 66, 206-10
 véase también *saṃsāra*;
- Nirvāṇa Sūtra*, 256
- nirvikalpa*, 57, 71
 véase también *savikalpa* y *nirvikalpa*;
- Niu-t'ou Fa-yung, 119
- nivṛitti*, 281
- no-dualidad, 23
 definiciones de la, 31
- no-interferencia, 115
- no-pluralidad, 35-39
- Notebooks 1914-1916* (Wittgenstein), 217-18
- noumena*, 56, 82
- nous*, 178
- Nowell-Smith, P.H., 137
- Nueva teoría de la visión* (Berkeley), 92
- nyāya*, sistema del, 58
- nyāya-vaiśeṣika*, 205
- objetos-luz, 86, 109
 véase también auto-resplandeciente,
- oído, 86-90
- om*, 222-23, 294
- origen interdependiente ver *pratītya-samutpāda*;
- Otto, Rudolf, 224
- Ousia and Grammē* (Heidegger), 264, 265
- pabhassara*, 94
- Padmasambhava, 37, 45
- Pañcaviṃśatīśahasrikā*, 124
- paramārtha*, 208
 véase también *saṃvṛitti*;
- paramārtahajñāna*, 78
- paramārtika*, 77-78, 279, 283, 284
- paratantra*, 211
- paratantra-svabhāva*, 249
- parikalpita-svabhāva*, 249
- pariṇiṣpanna*, 44-45, 211, 273
- pariṇiṣpanna-svabhāva*, 44-45, 249,
 Parménides, 16, 53, 228, 230, 237, 314
- Pastoreo Espiritual del Buey*, 74, 106, 149, 280
- Patañjali, 59, 291, 298
- pensamiento dualista, negación del, 32-35
- pensamiento no-dual, 148-49, 189-91
 en las tradiciones orientales, 153-56
 en las tradiciones occidentales, 156-60
 véase también escritores; Heidegger,
 Martin; investigación cien-
 tífica;
 musical, composición;
- percepción, 23, 24, 53-56
 en el budismo primitivo, 59-62
 véase también fenomenismo; oído; visión;
 perfección de la sabiduría ver *prajñāpāramitā*;
- persistencia, 91, 95
- physis*, 188
- Pitágoras, 16
- Planck, Max, 176
- Platón, 16, 90, 149, 180, 313, 314
 ser y devenir en, 230
- platónica, forma, 54, 82
- Plotino, 15, 16, 18, 51, 111, 178
- p'o*, 133
- poiesis*, 145
- Poincare, Henri, 174, 176
- Popper, Karl, 98
- Po-shan, 220
- postestructuralismo, 269
- prajñā*, 46, 80, 281
 y pensamiento no-dual, 150-52
- prajñāpāramitā*, 33-34, 57,
 percepción en la, 66-68, 75
- prakṛiti*, 204-06, 289
 y Mente-espacio, 275, 276, 277
- prāmaṇa*, 72, 76
- prañidhāna*, 122
- prapañca*, 83, 111
 causalidad y, 241-42
 final de, 267-68
 importancia del término, 69-71
- prapañcopsāma*, 44, 69, 70
- pratītya-samutpāda* (origen interdependiente), 21,
 109, 305
 causalidad y, 238-40, 248
- pratyakṣa*, 79, 84
- praxis*, 18, 145, 287
- presencia del yo, 263-67, 268
- psicoanálisis, 98
- Puccini, Giacomo, 168, 176
- pudgalanairāmtya*, 208
- pu-erh*, 31
- puruṣa*, 130, 159, 204-06, 289
 y Mente-espacio, 275, 276, 277-78

Índice

- ¿Qué es metafísica? (Heidegger), 183, 188
¿Qué significa pensar? (Heidegger), 180, 187
- Radhakrishnan, Sarvepalli, 82, 253
Ramakrishnan, 298, 302
Ramana Maharshi, 42, 159
Rāmānuja, 297, 299
Rank, Otto, 26
rasa, 311-12
ratio, 178
realidad, 53, 54, 103-04, 312-13
«Reason and Intuition in Buddhist Philosophy» (Suzuki), 150
relación sujeto-objeto, 19, 31, 40, 50-52, 203-04, 314
véase también *tradiciones individuales*;
- Rinzai, 122
rinzai, zen, 218-20
Russell, Bertrand, 105, 106, 110
- saguna*, Brahman, 127, 229, 284, 297, 301, 302
Śakti, 281
samādhi, 20, 59, 98, 301
naturaleza del, 127, 205
samatvam, 291
Samay, Sebastian, 21
saṃsāra, 20-21, 31, 232, 240
como *nirvāna*, 25, 68-71, 280
saṃskāra/asaṃskāra, 65, 111, 232
saṃvṛtījñāna, 78
saṃvṛtī, 109, 240, 279
Śāṅkara, 20, 21, 38, 39, 41-42, 53-54, 155
y Brahman, 302
sobre la causalidad en, 238-39
crítica del *mādhyaṃika*, 210
y la existencia independiente, 94
y la liberación, 212-13
māyā en, 83
percepción en, 76-82
visión de la práctica según, 251-55
véase también budismo y vedānta,
comparación entre;
- sāṅkhya-yoga*, 25, 199, 204-06
experiencia de la Mente-espacio según
el, 275-76
relación entre sujeto y objeto en el,
204-05
- Śāntarakṣita, 209
śāntarasa, 312, 314
Śāntideva, 152
sarvopālambhopāśama, 69
Śatasāhasrikā, 122
Satīpāṭhana, *Sūtra*, 126
- satkāranavāda*, 239
satkāryavāda, 239
satori, 18, 46, 165
Satprakashananda, 223
savikalpa y *nirvikalpa*, 23
descripción de, 57-59, 61-63
véase también advaita, vedānta;
- Schelling, F.W., 15, 311
Schopenhauer, Arthur, 15, 26, 228, 233, 310
Searle, John, 62-63, 135
Seng Chao, 119
Seng-ts'an, 64, 73, 119-20, 147
Sense and Sensibilia (Austin), 286
sensibilia, 106
sentido común, metafísicas del, 261, 266-67, 271, 287
«sentimiento oceánico», 22
ser/devenir, 90
Ser y tiempo (Heidegger), 180, 181, 267
serenidad-en- la perturbación, 119, 123
Sermón del Fuego, 53, 64
Sharma, Chandradhar, 213
Shaw, Bernard, 268
Shen Hsiu, 47
shikan-taza, 218, 255
shin, budismo, 48
Shinran, 48
Shōbōgenzō (Dōgen), 220, 256, 258
Short Treatise of Logic (Dharmakīrti), 72-73
Śikṣāsamuccaya (Śāntideva), 152, 155, 157, 180
Śiva, 281
skandhas, 43, 67-68, 206, 278
Smart, Ninian, 306-07
Sócrates, 179-80
solipsismo, 104
Song of Enlightenment (Yung Chia), 162-63
sotapanna, 301
sōto, zen, 218
Spinoza, Baruch, 110, 111, 151, 232, 247, 300
Sprung, Mervyn, 69
Śrīhārṣa, 79
śruti, 79
Staal, Frits, 306-07
Stace, W.T., 20
Stcherbatsky, F.Th., 72
Strauss, Richard, 168
Stravinsky, Igor, 169
Su Ch'ē, 134-35
subiectum, 188
substancia, 227-29, 231
substancial, visión, 216-17, 238, 242
sueños, 22
sufismo, 51
Sukhāvātī, 48

- sūnya*, 39, 57, 120, 205
sūnyatā (vacuidad), 22, 34, 94; 225, 226, 281
 importancia de término, 66
 superposición, 81-82, 122-23, 155, 293
Sūraṅgama Sūtra, 68
Sureśvara, 213
Sūtra del Corazón, 85, 125, 267, 280
 órganos sensoriales en, 106
 véase también *prajñāparāmita*;
Sūtra del diamante, 34, 94, 108, 158, 221
 Suzuki, D.T., 46, 47, 150-51, 160, 176, 178, 189
svabhāva, 90, 91, 231, 239, 241
svayamprakāśa, 81
 véase también auto-resplandeciente;
- tanmātra*, 278
tantra, 45, 281, 296-97
Tao, 21, 36, 38-39, 118, 129-32
Tao Tê King (Lao Tzu), 24, 38-39, 49, 94, 128-29
 acción no-dual en el, 114, 115, 117-19
 intencionalidad en el, 112-13
 modalidades de experiencia y, 138-40
 nombrar, 132-37
 traducciones del *Tao*, 129-32
 taoísmo, 17, 19, 20, 21, 114
 véase también *wei-wu-wei*;
- tariki*, 48, 49
tathatā, 39, 67, 120, 123, 248
 Ta-yü, 245
 Tchaikovsky, Piotr, 167
tê, 114, 145
techné, 181, 188
 Te-shan Hsüan-chien, 280
 «tetralema», 242
 Thackeray, W.M., 171-72
 Thomas, Edward J., 209, 210
Thought and Action (Hampshire), 140
 tibetano, budismo, 45-46, 76, 93, 109, 120-21
 percepción en el, 81, 111
t'ien-tai, 45, 281
 tiempo, 229-37
 discordancias con respecto al, 229-32
 eternidad y el, 236-37
 objetos y el, 233-36
 tiempo objetivo, 232-33
 Tierra Pura, budismo de la, 45, 48, 273
Timeo (Platón), 230, 237
 Tōzan, Cinco Grados del, 280
Tractatus (Wittgenstein), 107, 190
 tres venenos, 290
trisvabhāva, 249
Trisvabhāvanirdeśa (Vasubandhu), 249
triṣṇa (apego), 61, 63
- Trungpa, Chögyam, 260
 Tucci, Guiseppe, 46, 81, 208
- Underhill, Evelyn, 306
 Unmon, ver Yün-men,
Upaniṣads, 20
Bṛihadāraṇyaka, 37, 38, 39, 40-41, 70,
 212-13, 225
Chāndogya, 70, 273-74
Īśa, 41, 308
Kaṭha, 35-36, 39
Māṇḍūkya, 70, 254
om en las, 222-23
Śvetāśvatara, 70
Taittirīya, 41
upāya, 246, 281
ursprüngliches Denken, 182
- vacuidad, 89, 260
 véase también *sūnyatā*;
Vākṃvṛitti (Śāṅkara), 41
vāsanā, 232
 Vasubandhu, 44, 56, 71, 108, 208, 249
 vedānta, 17-18
 sujeto y objeto en el, 40-42
 véase también advaita, vedānta; budis
 mo, comparación entre
 vedānta y;
- vedānta-paribhāṣa*, 76
 verdad, 162, 163, 184
Vernunft y Verstand, 177-79
 vida y muerte, 236-37
 Vidyaranya, 308
vijñāna, 150-52, 176, 190
 vijñānavāda, budismo, 71
vijñāptimātratī, 39, 144, 210
vikalpa, 58, 69, 71, 111
Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra, 33
vimoksa-mukhāni, 122
vipassanā, 126, 278
 visión, 90-95
 visión científica del mundo, 16
Visión del Juicio Final (Blake), 308
viśiṣṭadvaita (Rāmānuja), 297
vivartavāda, 239
Vivekacūḍamaṇi (Śāṅkara), 54, 76, 82
vorstellendes Denken, 182
vṛitti, 78, 80
vyāvahārika, 77-78
- Wagner, Richard, 168
 Waley, Arthur, 134
 Wang An-shih, 134

Índice

- Wang Pi, 116-17, 134
wei-wu-wei, 24, 89, 113-28
 intencionalidad y, 122-28
 interpretación del, 114-16
 paradoja del, 117-21
- Weil, Simone, 88-89
- Wittgenstein, Ludwig, 103, 107, 217-18
- Wolfe, Thomas, 170
- wu-shin*, 47
- Yasutani Hakuun, 35, 125, 127
 entrevistas, 48
 sobre la audición, 87
 sobre *mu*, 219-20
- yin/yang*, 115, 315
- yo, 155, 211-13, 217-18
 véase también meditación, práctica de
 la; pensamiento no-dual;
- Yo-conciencia, 153-54
 véase también pensamiento no-dual;
- yoga, 205, 254, 278, 291
- Yoga del conocimiento de la Mente* (Padmasāri-
bahva), 45
- yogācāra, 39, 131, 249
 percepción en el, 71-73
 sujeto y objeto en el, 44-45
 véase también *mādhyamika*, budismo;
- Yoga Sūtra* (Patañjali), 59, 222, 298
- yū*, ver intencionalidad;
- yuganaddha*, 45
- Yung Chia, 162-63
- Yun-men (Unmon), 126, 147, 222
- Zaehner, R.C., 306
- zazen*, 125, 251, 255-56, 260
- zen, budismo, 57-58
 meditación y, 221-23
 pensamiento y, 156-61, 165, 189-91
 relación causal y, 244-48
 sujeto-objeto en el, 46-48
 véase también *kōan*; meditación, prác-
 tica de la;
- zen, entrevista, 87
- zenki*, 258
- Zenón, 243
- Zimmer, Heinrich, 313
- zuhanden*, 136

SUMARIO

Agradecimientos	9
Introducción a la edición inglesa-en rústica	11
Introducción	15
PRIMERA PARTE: HACIA UNA TEORÍA ESENCIAL	29
1. ¿Cuántas no-dualidades existen?	31
La negación del pensamiento dualista	32
La no-pluralidad del mundo	35
La no-diferenciación entre sujeto y objeto	40
2. La percepción no-dual	53
La realidad de la apariencia	53
La percepción en el budismo y en el vedānta advaita	57
La audición y la visión no-dual	86
El fenomenismo no-dual	95
3. La acción no-dual	112
<i>Wei-wu-wei</i>	113
Capítulo 1 del <i>Tao Tê King</i>	128
Intencionalidad y libertad	140
Dos consideraciones finales	145
4. El pensamiento no-dual	148
<i>Prajñā</i>	150
El pensamiento sin apoyo	153
La creatividad	165
El camino del pensamiento	177
Resumen de la teoría esencial	192
SEGUNDA PARTE: LA SUPERACIÓN DE LAS DIFERENCIAS	
ONTOLÓGICAS	201
5. Tres visiones diferentes de la relación sujeto-objeto	203

Sumario

El s̄nkhya-yoga	204
El budismo	206
El vedānta advaita	211
6. La deconstrucci3n del dualismo	216
Yo	217
Substancia	227
Tiempo	229
Causalidad	237
Camino	250
El cierre de la deconstrucci3n	260
7. La analogía mente-espacio	272
8. La no-dualidad en la <i>Bhagavad Gītā</i>	288
Los yogas no-duales	288
La no-dualidad de Dios	297
Conclusi3n: valores no-duales	303
Notas	315
Bibliografía anotada	335
Índice	343