

LA VÍA DEL MEDIO Y LA GRAN PERFECCIÓN (*madhyamaka* y *dzogchén*)

Elías Capriles

I. Algunas concordancias y discordancias entre la filosofía *madhyamaka*, otras filosofías de Oriente y Occidente, y ciertas teorías científicas contemporáneas

I.1. *La física actual y la filosofía de los madhyamika*

En las últimas décadas la sustentación, en base a los descubrimientos y las teorías más recientes de la física, de las posturas teóricas generales sostenidas por los filósofos budistas de la escuela *madhyamaka*, ha estado muy en boga.

Tres de los desarrollos recientes de la física son especialmente relevantes: (1) la teoría de la relatividad, que destruyó completamente el concepto aristotélico de “sustancia”;¹ (2) la demostración de lo que Einstein llamó “acción fantasmal a distancia”, que para muchos refutó la creencia en la supuesta autoexistencia del espacio y del tiempo (o bien refutó la tesis einsteniana según la cual la velocidad de la luz es la máxima posible en el universo);² y (3) las paradojas de la física cuántica, que han negado toda validez a la idea de que existe una correspondencia absoluta entre lo que Korzybsky llamó “el mapa conceptual” y el territorio de lo *dado*, mostrando que, según el punto de vista que adopte el observador, opuestos conceptuales pueden ser igualmente aplicables a las distintas realidades.³

La popularización de los descubrimientos y las teorías de la nueva física, y su utilización por diversos autores para sustentar los puntos de vista de las filosofías místicas no-substancialistas y no-dualistas (o en algunos casos monistas) del Oriente —y en particular de ciertas filosofías budistas del *majajana* (*mahayana*)— ha coincidido con una más amplia difusión de dichas filosofías en el Occidente y con el sentimiento general de que las mismas son susceptibles de servir de base a una praxis —social e individual— que quizás podría proporcionar la única respuesta válida a la mortal crisis que actualmente enfrenta la humanidad. El resultado ha sido una enorme popularidad de las filosofías místicas orientales en general y budistas en particular, entre las cuales la más sofisticada quizás sea la filosofía *madhyamaka* (sobre todo en su forma suprema, que es la que se conoce como “gran *madhyamaka*”).

I.2. *El madhyamaka y algunos “irracionalistas” modernos*

Una de las características esenciales de la filosofía *madhyamaka* es su reconocimiento del hecho de que ningún concepto puede corresponder exactamente a lo *dado*. Y, en la medida en que ello es así, la filosofía en cuestión ha sido asociada a las llamadas filosofías “irracionalistas” que aparecieron en el Occidente durante los últimos siglos, las cuales también han sido objeto de un renovado interés a raíz de las condiciones señaladas en la sección anterior.⁴

El mismo Hegel —filósofo monista pero fiel devoto de la “razón” conceptual— comprendió que, aun en la “zona de dimensiones intermedias” en la que se desenvuelve nuestra vida cotidiana, la contradicción era inevitable en la descripción de la realidad, y afirmó que, para que algo se mueva, debe al mismo tiempo estar y no estar en el mismo lugar (lo cual, como señaló Mc Taggart Ellis, al hacer de la contradicción un imperativo de toda descripción de la realidad, contradice la tesis hegeliana según la cual el error se revela por las contradicciones que genera).⁵

Hegel se había rebelado contra la influencia de su amigo de mayor edad, Schelling, insistiendo en el carácter “omniabarcante” de la razón conceptual y en la enorme importancia de la *adaequatio intellectus et rei*, que debía ser mantenida como un principio inalterable aunque para ello el lenguaje tuviese que contradecirse. Así pues, a fin de salvar la correspondencia tomista-aristotélica, Hegel tuvo que desechar el principio lógico de la no-contradicción, que era básico para Aristóteles y Santo Tomás.

Nietzsche fue otro que entendió que, a fin de describir la realidad con cierta exactitud, el lenguaje debía contradecirse, pero —siguiendo *en parte* la tradición de Schopenhauer, y en concordancia con la filosofía de los *madhyamika* en general— sostuvo más bien el principio de la no-correspondencia entre el lenguaje y lo que éste interpreta. Criticando la idea atribuida a Parménides según la cual “todo lo que es cierto puede ser pensado y todo lo que puede ser pensado tiene que ser cierto”, Nietzsche se situó en el extremo contrario y afirmó que todo lo que puede ser pensado tiene necesariamente que ser falso. Esto parece corresponder al principio *madhyamika* según el cual toda posición o tesis (*paksha: paksa*) da lugar a una negación o antítesis (*pratipaksha: pratipaksa*), y ni la una ni la otra puede ser verdadera.

Como ya se ha señalado, los puntos de vista de este tipo están en boga en nuestros días, en parte gracias al auge de la física subatómica y de la filosofía oriental. Y, en efecto, todo parece indicar que, si queremos que el lenguaje corresponda a la realidad —o por lo menos que dé la impresión de corresponder a ella—, necesariamente tenemos que hacer que éste se contradiga, violando en uno u otro sentido la lógica clásica. Para que esto quede más claro, podría ser útil comparar aquí brevemente las filosofías de Nagarjuna (*Nagarjuna*), Shankara, los eleatas y Plotino.

I.3. Plotino, los eleatas y el madhyamaka

Los *madhyamika* negaron que lo *dado* pudiese ser expresado correctamente en términos del concepto de “ser”, del concepto de “no-ser”, del concepto de “ser-y-no-ser” o del concepto de “ni-ser-ni-no-ser”. En efecto, los anteriores constituyen los cuatro extremos conceptuales descartados por la filosofía *madhyamaka*.

De manera similar a nuestros supremos filósofos budistas del *majajana (mahayana)*, Plotino comprendió que el ser —un concepto que es relativo a su contrario— no podía constituir lo absoluto, pues lo absoluto:⁶

«No es el ser sino algo que trasciende el Ser y el No ser. Puede decirse que no existe sino que consiste y consiste majestuosamente (*semnón hestéxetai*). Es anterior a toda contradicción y a toda dualidad. El Ser, en cuanto es negado y limitado por la Nada o el No ser, se presenta como finito. Pero lo Uno es infinito, en cuanto fuente originaria inagotable de todo ser y de toda inteligibilidad.»

Así, pues, para Plotino lo absoluto es lo Uno. Ahora bien, al identificar lo absoluto con lo

¡Error! Marcador no definido.

Uno, el venerable neoplatónico cometió un error que no era menos grave que el de identificarlo con el ser. Tal como el ser no puede ser lo absoluto, pues es relativo al no-ser, lo Uno no puede ser lo absoluto, pues es relativo a la nada, a lo dual y a lo múltiple.

Lo que es peor, Plotino conserva el dualismo platónico entre lo inteligible y lo sensible y, si bien intenta mitigar la contraposición de lo Uno y lo múltiple afirmando que lo Uno es lo que hace posible la unidad de cada uno de los múltiples entes, y postulando un continuo ininterrumpido de manifestación, afirma que éste se extiende *desde* lo Uno, concebido como trascendente, *hasta* la materia y lo manifestado en general, a lo cual queda sutilmente contrapuesto. En efecto, aunque lo manifiesto es considerado como rayos de lo Uno, que se atenúan a medida que se alejan de su fuente pero siguen siendo lo Uno:⁷

«La materia es en sí misma algo informe e indeterminado, como el término en que se agota el resplandor de lo Uno y, por consiguiente, del *Bien*. En este sentido, podría decirse que representa el *mal*. Y, puesto que la Belleza es el resplandor del Bien o de lo Uno, la materia podría considerarse igualmente como la fealdad.»

Este sutil dualismo podría constituir un residuo del dualismo ontológico que parece haber caracterizado al orfismo, al pitagorismo y a la filosofía de Platón, y/o de la negación de la realidad del mundo propia de la filosofía de los eleatas (que tanto influyó sobre Platón). Ahora bien, quizás lo peor del dualismo en cuestión sea que incita a despreciar lo material y lo sensual, con lo cual se vuelve contrario a la vida, de modo que, si se lo exagerase, podría desembocar en un culto a *Thánatos* susceptible incluso de justificar la aniquilación de la humanidad por medio de la destrucción tecnológica de los sistemas de los que depende la vida. En efecto:

«El amor puro sólo atiende a la belleza... y aunque el amor de un cuerpo bello con el deseo de engendrar y sobrevivir en los descendientes no sea ilícito, más noble es el que no envuelve ningún deseo carnal. El amor más noble de todos es, por eso, el que tiene por objeto lo incorpóreo (y que comprende)... el ansia por quebrantar el cuerpo y vivir en las profundidades del propio yo.»

El deseo carnal en miras a engendrar, aunque lícito, no es muy apreciado por Plotino, quien como es de esperar no hace referencia a la relación “carnal” tántrica, que no está dirigida a la reproducción sino a la superación del error y el descubrimiento de la sabiduría. El más ilustre neoplatónico llega a alabar “el ansia por quebrantar el cuerpo y vivir en las profundidades del propio yo”. El dualismo de Plotino muestra su carácter ponzoñoso: lo material corrompe al “alma” y, en última instancia, ha de ser superado:⁸

«(Al alma) puede hacerla fea y detestable... un agente extraño a ella, que la domina y la desnaturaliza, que la corrompe y la induce a cualquier clase de perversión y de impureza, lo cual implica una abjuración de la propia esencia y una caída en el cuerpo y en la materia. La deshonra del alma consiste en dejar de ser ajena a lo material. Así como el oro deja de ser bello cuando se mezcla con partículas de tierra y vuelve a serlo cuando de tales partículas se despoja, así el alma rechaza toda la fealdad que le viene de afuera cuando se libera de sus pasiones y se purifica de cuanto la une con el cuerpo... Plotino insiste en vincular la idea de la belleza suprasensible con el aislamiento y con la limpieza. La estética se aproxima con él a la ascética... La templanza no es sino la abstinencia de los placeres corporales y la renuncia a todo deleite físico, en cuanto fuente de suciedad e impureza... La sabiduría es el acto por el cual la inteligencia sustrae el alma de la región inferior de lo sensible para elevarla a las cumbres de lo espiritual.»

Esto implica que la materia es totalmente ajena al “alma” y que todo interés de ésta por lo material ha de ser superado si ella ha de recuperar su pureza original. Así, pues, no sólo hay un

¡Error! Marcador no definido.

sutil dualismo ontológico en Plotino, sino que su "filosofía" dispone al individuo, con gran énfasis y sobrevaluación, contra gran parte de su existencia y de sus posibilidades. Esto refuerza la sobrevaluación dualista que se encuentra en la raíz de todos nuestros problemas, en vez de ayudarnos a superarla.⁹ Plotino se muestra como un gran dualista, aunque intente ocultar este dualismo con su teoría de la gradación continua de lo Uno en el espectro de la manifestación.

En efecto, en vez de decirnos que todo lo manifestado es lo absoluto e instarnos a descubrir lo absoluto en la manifestación, Plotino se refiere a lo absoluto como algo anterior y posterior a la manifestación:¹⁰

«Todo lo que es procede necesariamente del Absoluto y a él retorna.»

Esta sutil contraposición entre lo absoluto y lo manifestado es lo que permite a Plotino despreciar la materia, la sensualidad y, en general, la existencia corpórea —que es la única que a ciencia cierta sabemos posible— exacerbando con ello el dualismo de sus discípulos y lectores y tornándose contrario a la vida.

Ya he señalado que el rechazo del mundo "físico", más o menos sutil, que caracteriza a la filosofía de Plotino, podría tener algunas raíces en el llamado "monismo" de Parménides y de los eleatas en general, que excluye de lo "Uno verdadero" el mundo físico-sensorio de pluralidad que experimentamos, el cual es considerado como falso (pues es no-ser, que ni siquiera existe como tal y por lo tanto no podría ser contrapuesto al ser, que es propio del *nous*) y privado así de todo interés teórico y práctico.¹¹

En general, se considera universalmente que Zenón de Elea desarrolló sus refutaciones o "pruebas" como medios para sustentar el *Weltanschauung* esbozado por Parménides en su *Poema*. Es por lo tanto curioso que, a pesar de haber sido concebidas como medios para un fin tan contrario al que perseguían los *madhyamika*, una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las "pruebas" de Zenón podrían ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del mundo físico, de la pluralidad, etc. (o sea, la cosmovisión de Parménides que supuestamente intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—. ¹² En otras palabras, algunas de las "pruebas" de Zenón podrían ser utilizadas para los fines para los cuales se concibieron las refutaciones de Nagarjuna (*Nagarjuna*) y sus seguidores.

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad. Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos *madhyamika* de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro —que he indicado con el término "sobrevaluación"— lo que, *en verdad*, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la develación del absoluto y a su función cognoscitiva libre de error.

Ahora bien, el hecho de que, utilizada para los fines de los *madhyamika*, la prueba de Q

quede liberada de las fallas que señaló Vlastos no significa que los argumentos de los *madhyamika* no puedan ser objeto de objeciones similares a las que la filosofía analítica ha hecho a los argumentos de Zenón de Elea. Es posible que en los argumentos de los *madhyamika* el experto en lógica pueda encontrar algunas afirmaciones y algunos razonamientos hoy en día considerados objetables. Sin embargo, la nueva física —como ya hemos visto— y las nuevas formas de la lógica nos han proporcionado nuevas armas para demostrar lo que los *madhyamika* se esforzaban por demostrar. Algunas de estas armas fueron utilizadas por mí en mi libro *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, UCV, 1986) y en una serie de otros trabajos.

I.4. Plotino, Shankara y el madhyamaka

El error en que incurrió Plotino, consistente en poner lo Uno como el absoluto —criticado al comienzo de la comparación de las filosofías de Plotino, los eleatas y el *madhyamaka*— es el mismo error que cometió Shankara en la India en la transición del siglo VIII al IX de nuestra era. Durante un período, la filosofía adwaïa madhyamaka (*advaya madhyamaka*) que había sido creada por el sabio budista Nagarlluna —quien se oponía al casteismo hinduista— se había impuesto sobre el hinduismo en debates y controversias. Shankara fue uno de varios teóricos del brahmanismo ortodoxo que intentaron elaborar doctrinas lo suficientemente sofisticadas y sutiles como para enfrentar la filosofía creada por Nagarlluna y así poder conservar el sistema de castas impuesto por el hinduismo, que comenzaba a resquebrajarse ante el ascenso del budismo.¹³ En efecto, su adwaïta vedanta (*advaita vedanta*) fue el resultado de despojar la filosofía de los *madhyamika* de todo lo que pudiese contradecir los dogmas de la ortodoxia brahmánica, los cuales exigían la afirmación de lo Uno. Ahora bien, al afirmar lo Uno, Shankara adoptó una posición conceptual o tesis (paksha) que era tan válida como su contrario (pratipaksha) y que, en consecuencia, podía ser refutada fácilmente. En cambio, el adwaïa madhyamaka (*advaya madhyamaka*) de Nagarlluna no afirmaba nada en particular, excepto la Sabiduría trascendente que capta directamente el absoluto sin caer en concepto alguno; en vez de afirmar una posición dada, recurriendo a razonamientos de *reductio ad absurdum* (*prasanga*), refutaba cualquier posición que adoptase el oponente. La propuesta esencial de Nagarlluna, que Shankara no pudo recoger, era que, a fin de vivenciar lo absoluto, era necesario liberar nuestras vivencias de la dualidad del sujeto y el objeto y, en general, de toda contaminación por ideas y conceptos sobrevaluados.

I.5. Naturaleza y superación del error (avidya): el madhyamaka y el método de isosthenia aplicado por Demócrito y Pirrón

Mientras que el error esencial llamado *avidya* consiste en entender lo *dado* en términos de una idea o concepto y creer que esa idea o concepto es la verdad absoluta acerca de lo *dado*,¹⁴ la superación del error esencial llamado *avidya*, que constituye la verdad absoluta en tanto que develación directa y desnuda de lo *dado*, no es otra cosa que la superación de toda comprensión en términos de ideas que se confunden con lo que interpretan. Esto implica la superación de la comprensión en términos de las ideas de Ser, de lo Uno, de Dios, y así sucesivamente. *Todas* las ideas son relativas a sus contrarios y al resto de la constelación de ideas que tiñen nuestra experiencia; en consecuencia, si entendemos lo absoluto en términos de *cualquier* idea, lo estaremos volviendo algo relativo y no será ya lo absoluto.

Pareciera que el objetivo del método de *isosthenia* popularizado en Grecia por Demócrito

¡Error! Marcador no definido.

y adoptado luego por Pirrón podría ser el de mostrar el carácter relativo de lo relativo y, en la misma operación, abrir una puerta de eventual acceso a la vivencia (del) absoluto. El método en cuestión consistía en balancear toda evidencia o argumento con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la “sobreevaluación conceptual”¹⁵ que siempre lo había hecho parcializarse por una idea, que tomaba como “la verdad”, y lo había llevado a negar la idea contraria.

Este es precisamente el método, propio de la filosofía *madhyamika*, que los budistas *zen* del Japón llaman *mondo*. El mismo fue propugnado por Hui-neng Wei-lang, sexto patriarca del budismo *ch’an (zen)* en China, y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:¹⁶

«Cuando os interroguen, si alguien pregunta acerca del “ser”, respondedle en términos del “no-ser”. Si alguien pregunta acerca del “no-ser”, contestadle en términos del “ser”. Si os interrogan acerca del hombre ordinario, responded describiendo el sabio. Si os preguntan por el sabio, contestad en términos del hombre ordinario. De este método de oposición recíproca surge la comprensión del Camino Medio (*madhyamaka*). Cada vez que se os haga una pregunta, dad una respuesta que implique su opuesto.»

El método del *mondo* o de la *isosthenia*, al igual que la heraclítea afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podría eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría que no es conceptual, la cual —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como ya hemos visto repetidamente, y como lo señala el texto de la escuela filosófica *madhyamaka* de la India conocido como *Madhyamakavritti (Madhyamakavrtti)*:¹⁷

«Una posición (paksha) implica una contraposición (pratipaksha),¹⁸ y ninguna de ambas es verdadera.»

Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, estamos en el error. Y, puesto que la enseñanza del maestro debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de éste es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento. David Levin afirma que David Krell habla de la manera más precisa cuando utiliza una palabra de la psicopatología para describir la errónea *aprehensión metafísica* de la “verdad” que prevalece en nuestra época de objetivación tecnológica. Krell señala que:¹⁹

«...“lo verdadero” (y la) “verdad” en el sentido metafísico tradicional, son la *fijación* de una aparición [o presentación]; ellas se aferran a una perspectiva que es esencial para la vida pero de una manera que en última instancia es destructiva para la vida...»

La concepción metafísica de “verdad” que todavía impera en la filosofía occidental y que sirve de base a las ciencias y a la tecnología es una de las piedras angulares del error que se encuentra en la base de la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción. A fin de superar tanto la crisis como el error que se encuentra en su base debemos acceder a la Sabiduría no-referencial a la que los *madhyamika* intentaban darnos acceso. Una vez que la Sabiduría no-referencial en cuestión esté bien establecida, de ella podrá surgir su función

¡Error! Marcador no definido.

práctica y conceptual,²⁰ que capta la unidad e interdependencia de los opuestos, liberándonos de la creencia en la verdad absoluta de un concepto y la falsedad absoluta de su contrario.

Un gran maestro chino del *ch'an (zen)* llamado Ta-chu Jui-jai (*Ta-chu Hui-hai*) nos ha legado algunos de los ejemplos más notorios de la técnica que los japoneses llaman *mondo*. En uno de sus textos, escribe que la “vía del medio” (*madhyamaka*) “no es otra cosa que los extremos”. En otra oportunidad, Jui-jai recibió a un maestro de la escuela del *tripitaka* (triple canasta de las enseñanzas budistas) que intentaba ridiculizarlo preguntándole si en el absoluto (*bhutatathata*) ocurrían cambios. En vez de responder que no ocurrían —como lo habría hecho cualquier budista del mañana anclado en el reino de lo conceptual sobrevaluado— Jui-jai (*Hui-hai*) contestó:

—«Sí, ocurren.»

Con un aire triunfante, el maestro del *tripitaka* le respondió de inmediato:

—«Venerable maestro, usted está equivocado.»

A esto, Hui-hai contestó con una pregunta:

—«Lo que constituye la verdadera naturaleza o condición del maestro del *tripitaka* ¿No es la *bhutatathata* [lo absoluto]?»

El maestro del *tripitaka* respondió:

—«En efecto, ella constituye la naturaleza de todos nosotros.»

Hui-hai añadió entonces:

—«Pues bien, si usted sostiene que la misma no sufre cambios, debe ser un monje muy ignorante. Seguramente usted debe haber escuchado que un hombre sabio puede transformar los “tres venenos” (odio, aidez e ignorancia) en los tres preceptos acumulativos, transmutar las seis percepciones sensorias en las seis percepciones divinas, las pasiones en iluminación y el error en sabiduría. Si a pesar de ello supone que el absoluto es incapaz de cambiar, entonces usted —un maestro del *tripitaka*— es en verdad un seguidor de la secta heterodoxa que sostiene que las cosas ocurren a partir de sus autonaturalezas supuestamente individuales [y no como el juego del absoluto y de acuerdo con la ley del *karma*].»²¹

El maestro del *tripitaka* no tuvo otra alternativa que responder:

—«Si lo presenta de ese modo, entonces el absoluto sí sufre cambios.»

Ahora bien, en vez de mostrarse de acuerdo con esta afirmación, Hui-hai lo fustigó diciéndole:

—«Sin embargo, en su caso, sostener que el absoluto sufre cambios es igualmente herético.»

Ante esto, el maestro del *tripitaka* se quejó diciendo:

—«Venerable maestro, primero dice que el absoluto sufre cambios, y ahora afirma que no los sufre. ¿Cuál es entonces la respuesta correcta?»

—«Quien ha descubierto su propia naturaleza, que puede ser comparada con una perla *mani* que refleja todas las apariencias, no caerá en el error al afirmar que el absoluto sufre cambios, ni tampoco al afirmar que no los sufre. Pero quienes no la han descubierto, al oír hablar del absoluto cambiante se aferran al concepto de mutabilidad y, al oír decir que el absoluto no cambia, se apegan a la idea de inmutabilidad. [Y este apego o aferramiento a ideas y conceptos es precisamente la raíz del error que el budismo mañana nos invita a superar.]»

II. Evolución del *madhyamaka* y supuesta superioridad de ciertas subescuelas; el “gran *madhyamaka*” y más allá del *madhyamaka*

Nagarlluna, quien originó el *madhyamaka*, vivió a comienzos de nuestra era (según la mayoría de los estudiosos occidentales, alrededor del siglo II d.J.C; según otros, más tardíamente).²² Su labor de elaboración conceptual fue continuada sin interrupción alguna por su discípulo Aryadeva.

Después de Aryadeva, representantes de la filosofía *madhyamaka* comenzaron a incluir en sus escritos e interpretaciones conceptos que muchos atribuían a otras escuelas filosóficas del budismo y, en particular, a las escuelas îogacharîa (*yogacarya*: la escuela “mentalista” que niega la existencia de todo lo que no sea mental) y sautrântika (*sautrantika*: una escuela “semirrealista” del norte). Fue así que surgieron las subescuelas del *madhyamaka*-swatântrika conocidas como *madhyamaka*-swatântrika-îogacharîa y *madhyamaka*-swatântrika-sautrântika. Mientras que la última fue desarrollada por Bhavaviveka, la primera conoció dos tendencias diferentes: la de Shantarakshita (*Santaraksita*), Kamalasila y Arya Vimuktasena, y la de Jaribhadra (*Haribhadra*), Yetari (Jetari) y Lavapa.

Algunas de las experiencias que tienen lugar durante la práctica “yóguica” podrían ser referidas a las ideas de los *madhyamika*-swatântrika-îogachara. En efecto, el nombre mismo de la escuela îogacharîa (*yogacarya*: “maestra del yoga”) indica que ella se ocupa de la práctica yóguica propiamente dicha, y es en la medida en que el budismo *ch’an* o *zen*, el budismo tántrico o vallraîana (*vajrayana*) con sus respectivos vehículos, y el atîana (*atiyana*)/ dzogchén (*rdzogs-chen*) tienen por objeto la aplicación de distintos tipos de práctica yóguica, que algunos maestros —sobre todo en las sectas “nuevas” o sarmapa (*gsar-ma-pa*)— las han relacionado con la escuela îogacharîa —y, más específicamente, con la escuela *madhyamaka*-swatântrika-îogacharîa—. Sin embargo, como veremos más adelante, algunos de los mencionados vehículos y enseñanzas —y sobre todo el vallraîana (*vajrayana*) y el atîana— se relacionan en una medida mucho mayor con lo que muchos maestros de dzogchén (*rdzogs-chen*) y miembros de la escuela ñingmapa (*rnying-ma-pa*) han designado como “gran *madhyamaka*” (*mahamadhyamaka*). Cabe también señalar que muchos maestros tántricos, sobre todo entre los ñingmapa (*rnying-ma-pa*), han afirmado que los puntos de vista del vallraîana son “superiores” a los de todas las enseñanzas y escuelas del majaîana —incluyendo tanto el de los îogachara como de los de *todas* las vertientes de la escuela *madhyamaka*—, y que el punto de vista del atîana/dzogchén se encuentra “por encima”, tanto de los de todas las enseñanzas y escuelas del majaîana, como los de todos los vehículos del sendero de transformación en el vallraîana.

Pero volvamos al desarrollo del *madhyamaka*. Después de la aparición y el desarrollo de las distintas escuelas *madhyamaka*-swatântrika (*madhyamaka-svatantrika*), el filósofo Buddhapalita, considerando que estas últimas se habían apartado de la filosofía original de Nagarlluna y Aryadeva al incorporar una serie de tesis que para él provenían de otras escuelas, intentó retornar a lo que consideró como las ideas originales del *madhyamaka*. Como vimos, para los primeros *madhyamika*, toda tesis o posición (paksha) implicaba una antítesis o contraposición (pratipaksha), y ninguna de ambas era verdadera. En su intento de seguir esta línea en su forma más pura, en cierta medida Buddhapalita incurrió en un mero intelectualismo, limitándose a desarrollar una filosofía que no afirmaría hipótesis semimentalistas (como lo hacían los *madhyamika*-swatântrika-îogachara) ni semirrealistas (como lo hacían los *madhyamika*-swatântrika-sautrântika), sino que intentaría reducir al absurdo toda teoría sobre la realidad. Y, puesto que *prasanga* significa *reductio ad absurdum*, dio a su escuela el título de *madhyamaka*-prasanguika (*madhyamaka-prasangika*) o “*madhyamaka* de la reducción al absurdo”.

Chandrakirti (*Candrakirti*) y Shantideva (*Santideva*) fueron los dos sucesores más

importantes que Buddhapalita tuvo en la India. Mientras que Shantideva se hizo famoso a raíz de la producción de una obra totalmente original llamada *Bodhisattvacharyavatara* (*Bodhisattvacaryavatara*), Chandrakirti fue conocido sobre todo por sus comentarios a los textos originales de Nagarjuna —y, en particular, por el comentario conocido como *Madhyamakavatara*— en los cuales intenta dejar bien sentado lo que para él constituía el sentido original de los mismos, y que contraponía a las interpretaciones de las distintas escuelas de los madhyamika-swatántrika.

Ahora bien, en el Tíbet en particular, los miembros de la más extendida de las escuelas budistas —la secta *guelugpa* (*dge-lugs-pa*), que es la de origen más reciente, y que desarrolló una variedad tibetana de la escuela madhyamaka-prasanguika— afirman la superioridad de la escuela madhyamaka-prasanguika sobre las escuelas madhyamaka-swatántrika, y niegan la existencia de cualquier tipo de *madhyamaka* que no sea ni la una ni las otras. La tradición oral y escrita de la secta en cuestión subraya que lo que es refutado en los textos de Nagarjuna no es la manifestación de los fenómenos-que-son-personas y de los fenómenos-que-no-son-personas en general, el ir y el venir en general, etc., sino el carácter de existencia intrínseca, sustancial o absoluta que los individuos en el error atribuyen a los mencionados fenómenos, al ir y al venir, etc.

A este respecto, los *guelugpa* hacen referencia a una controversia entre Bhavaviveka (fundador de la escuela madhyamaka-swatántrika-sautrántika) y Buddhapalita (fundador de la escuela madhyamaka-prasanguika) acerca de la naturaleza de los fenómenos convencionales. Los *prasanguika* —como Buddhapalita, Chandrakirti y Shantideva— y los *swatántrika* —y, en particular, *swatántrika-sautrántika* como Bhavaviveka— son ambos *madhyamika*, porque afirman que ningún fenómeno existe de manera absoluta o verdadera (*satyasiddha*). Ahora bien, Buddhapalita, Chandrakirti y Shantideva son *prasanguika* porque afirman que ningún fenómeno existe intrínsecamente ni siquiera en el plano convencional, mientras que Bhavaviveka es *swatántrika-sautrántika* porque afirma que en el plano convencional todos los fenómenos existen intrínsecamente.

Para Chandrakirti “existencia última o absoluta” y “existencia intrínseca” son sinónimos, pero para Bhavaviveka no lo son. Bhavaviveka afirma que en el plano convencional (*vyavaharatah*) se puede afirmar la existencia intrínseca de todos los fenómenos percibidos colectivamente, pero en el mismo plano no se puede afirmar su existencia absoluta. Chandrakirti, en cambio, afirma que lo que existe convencionalmente es meramente los fenómenos percibidos colectivamente, mientras que la supuesta existencia intrínseca de los mismos no existe ni siquiera de manera convencional.

A comienzos de nuestro siglo el lama y filósofo tibetano Mi Pham Rinpoché, de la secta *ñingmapa* y maestro de *dzogchén*, afirmó en un debate que sostuvo contra un maestro de la secta *guelugpa* que el punto de vista de los *prasanguika* expresaba la Visión que se manifiesta en el estado absoluto de Contemplación de quienes se encuentran en el “sendero de Contemplación” (tib.: *gomlam*: *sgom lam*), mientras que el punto de vista de los *swatántrika* (y en particular de los *swatántrika-îogachara*) expresaba la visión que se manifiesta en el estado de post-Contemplación de los mismos individuos. Este punto de vista fue aceptado por todas las escuelas filosóficas tibetanas a excepción de la secta budista llamada *guelugpa*.

La idea en la base de la interpretación de Mi Pham Rinpoché es que quienes recorren el sendero de Contemplación (tib., *gomlam*) —el cuarto de los senderos del *majañana*—, cuando se encuentran en el estado de Contemplación no perciben ningún fenómeno como existiendo intrínsecamente, ni siquiera en el [plano] convencional —lo cual corresponde al punto de vista de

¡Error! Marcador no definido.

los prasanguika—. En cambio, en el estado de post-Contemplación, los individuos en cuestión todavía perciben los fenómenos como existiendo intrínsecamente en el plano convencional (a pesar de que, según el *bhumi, sa* o “nivel” del sendero en cuestión en que se encuentren, la impresión de existencia intrínseca en cuestión será mayor o menor).

Aunque en el debate al que ya me referí Mi Pham sólo consideró esas dos escuelas del *madhyamaka* que son la swatántrika y la prasanguika, el punto de vista desde el cual las puso en perspectiva corresponde a lo que muchos maestros de dzogchén y numerosos lamas de la escuela ñingmapa han designado como “gran *madhyamaka*” (*mahamadhyamaka*): una vertiente del *madhyamaka* que sería “superior” tanto a las distintas formas de *madhyamaka*-swatántrika como al *madhyamaka*-prasanguika. Mientras que las doctrinas de los *madhyamika*-prasanguika —y en gran medida también las de los distintos grupos de *madhyamaka*-swatántrika— están basadas principalmente en los *sutra* de la “segunda promulgación de la doctrina” o segundo dharmachakra (*dharmacakra*), que tuvo lugar en Rallguira (*Rajghira*: actual estado de Bihar en el centronorte de la India), el “gran *madhyamaka*” (*mahamadhyamaka*) estaría basado principalmente en la “tercera promulgación de la doctrina” o tercer dharmachakra, que tuvo lugar en Sri Lanka y que, debido al carácter aparentemente “mentalista” de los textos, maestros de algunas de las escuelas “nuevas” o sarmapa (*gsar-ma-pa*) —como por ejemplo los *guelugpa* (*dge-lugs-pa*)— consideran *exclusivamente* como fuente de las doctrinas de los ñogachara (las cuales, en cambio, son claramente “inferiores”, tanto a las distintas formas de *madhyamaka*-swatántrika como al *madhyamaka*-prasanguika).²³

Con respecto al “gran *madhyamaka*”, Dudllom Rinpoché, Yigdral Ieshe Dorlle (*'Jigs-'bral ye-shes rDo-rje*), escribe en su *gSang-sngags snga-'gyur rnying-ma-ba'i bstan-pa'i rnam-gzhag mdo-tsam brjod-pa legs-bshad snang-ba'i dga'-ston*:²⁴

«Es difícil destruir el apego a las características superficiales (*mtshan-'dzin*). Sin embargo, el razonamiento de los prasanguika y los swatántrika que corta la elaboración conceptual es agudo [y efectivo en] lograr que la capacidad discriminante que nace del estudio y la reflexión refute [la creencia en la substancialidad de dichas características]. Ahora bien, cuando las experiencias de Contemplación han sido establecidas, es esta tradición del gran *madhyamaka* (*mahamadhyamaka*), como se la enseñó en la tercera promulgación [de la doctrina, o tercer dharmachakra], la que es supremamente profunda y vasta.²⁵ La Gnosis no-dual y no-conceptual [que hace patente] la verdad absoluta del espacio naturalmente puro, constituye la naturaleza inmutable y original de todos los entes, y es esta Gnosis [lo que debe] ser vivenciado por la Cognoscitividad [o capacidad cognoscitiva] intrínseca individual. Como se lee en la *Alabanza de la madre* de Rahula (atribuida a Nagarlluna):

«Homenaje a la madre de los Conquistadores [Budás] de los tres tiempos,
que es la inefable, impensable, inexpresable
perfección trascendente de la sabiduría [que hace patente la]
naturaleza esencial no-creada indestructible como el cielo
en el campo de la Cognoscitividad intrínseca individual:
ésta es la Gnosis [no-dual y no-conceptual].»

«Y (el *Sutra del juego extensivo*):

«He encontrado una doctrina que es como ambrosía,

¡Error! Marcador no definido.

profunda, calmada, no elaborada, radiante y no compuesta.

«Tales citas ilustran la Gnosis prístina inconcebible que devela la naturaleza de la verdad absoluta. Es un error decir que la mera nada, que no es nada en absoluto, sea la verdad absoluta.

«Así, pues, la verdad absoluta es la Gnosis no-dual [y no-conceptual que devela la verdadera] naturaleza de lo que hay en verdad. Ella es indicada por las palabras “dimensión búdica de la realidad” o “dimensión búdica esencial” que genuinamente trasciende los fenómenos [que le aparecen a la] conciencia [dualista y poseída por el error]. Sin embargo, también comprendidos dentro de esta doctrina, que ha sido representada erróneamente como el sistema filosófico “sólo mente” [o chittamatra (*cittamatra*), que también es designado por el nombre îogacharîa], están: (1) el orden definitivo de los tres continuos como lo enseña la vía de los mantra secretos [o vallraîana]; (2) el orden definitivo de la base, el sendero y el fruto de la purificación y así sucesivamente a los que se adhieren los seguidores del gran vehículo [o majaîana] tanto en sus aspectos causales como en sus aspectos resultantes, y que incluyen (la terminología) de deidades, mantra, encarnaciones de la realidad indestructible, supremo placer, vacuidad dotada de todos los aspectos supremos, el punto seminal imperecedero que constituye el soporte fundamental del cuerpo, la voz y la mente; y (3) el orden definitivo no-común de la base, el sendero y el fruto.

«Uno debería saber que la intención de la promulgación final [de la doctrina, o tercer dharmachakra], aunque no se encuentre dentro del sendero al que se adhieren quienes propugnan la vacuidad intrínseca (rangtongpa: *rang-stong-pa*), está libre de contradicción cuando se examinan uno por uno los comentarios de los grandes señores del décimo nivel (*bhumi*) y las enseñanzas que pertenecen al *tantrapitaka* [canasta de los *tantra*] de la vía del *mantra* secreto [*guhyanamtramarga*: el vallraîana].

«Por lo tanto, mientras que la intención de los últimos preceptos transmitidos [por el Buda] no es la misma que la del sistema mundano conocido como “sólo mente” [*chittamatra*: el sistema de los îogachara] en cualquiera de sus formas, los propósitos de las fases inferiores del vehículo se reúnen gradualmente dentro de las “superiores”, de modo que [el sistema “sólo mente” o îogacharîa y el resto de los sistemas filosóficos budistas] no son contradictorios a pesar de [que el primero] reivindique una posición extrema. En efecto, uno debe comprender de veras que la distinción entre fases inferiores y superiores es una característica de la preciosa enseñanza del sublime Sugata [el Buda]. De otro modo, después de recibir enseñanzas sobre el sufrimiento, la ausencia de un sí-mismo o alma, la impureza [de todo lo compuesto y todo lo que pertenece a la visión kármica aparentemente material] y la transitoriedad de acuerdo con la primera promulgación [de la doctrina, o primer dharmachakra] y todo lo que ha sido establecido como [siendo] vacío según los preceptos transmitidos intermedios, si uno fuese entonces a aprehender literalmente la intención significativa revelada según los preceptos transmitidos finales que conciernen el supremo placer [de la vía del yoga tántrico y del fruto final], la pureza [primordial de todos los entes], la permanencia [de la naturaleza esencial que es como el cielo] y el verdadero sí-mismo [que no en un ente sino la naturaleza única de toda la realidad], sin saber cómo aceptarlos con una actitud libre de duda [basada] en los cuatro tipos de confianza, uno se dejaría arrastrar por pensamientos sobrevaluados que confundirían a quienes deben ser entrenados y que erróneamente escudriñan la enseñanza.

«Con una intención dirigida hacia esto, el *Comentario sobre el supremo continuo del gran vehículo* bien nos dice:

¡Error! Marcador no definido.

«Para resumir, hay cuatro tipos de individuos que no poseen el ojo que capta el núcleo del Tathagata (*Tathagatagarbha*)...: las personas ordinarias, los piadosos escuchas (*shravaka*), los budas solitarios (*pratyekabuddha*) y los *bodhisattva* que recién han entrado al [gran] vehículo [o majañana]. Como se ha dicho: “Oh Señor Supremo, este núcleo del Tathagata no se encuentra dentro del alcance de quienes caen en puntos de vista que pertenecen a la existencia mundana, quienes abiertamente se deleitan en el engaño y cuyas mentes vagan hacia la vacuidad.»

Algunos *prasanguika*, creyendo que estaban denunciando la mezcla de las doctrinas de Nagarlluna y Aryadeva con las de otras tradiciones por parte de distintos autores catalogados como *swatántrika*, y que con ello retornaban al punto de vista original de Nagarlluna y Aryadeva, cayeron en el error de decir que la mera nada, que no es nada en absoluto, era la verdad absoluta, o de identificar a esta última con la captación de un concepto sutil intuitivo que podríamos definir como “presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido a un ente”²⁶ —y, muchas veces, se limitaron a una praxis intelectual de *reductio ad absurdum* que difícilmente podría constituir una vía directa a la Iluminación—. El “gran *madhyamaka*” supera el error intelectualista de los *prasanguika* en cuestión, de tal manera que, si decimos que el *prasanguika* se desarrolló como una reacción contra lo que fue visto como desviaciones de los *swatántrika*, tendremos que afirmar también que el “gran *madhyamaka*” se desarrolló como una reacción contra lo que fue visto como desviaciones de los *prasanguika*. Y, tal como los *prasanguika* creyeron estar retornando al punto de vista original de Nagarlluna y Aryadeva, los adherentes del “gran *madhyamaka*” consideran su propia doctrina como un retorno al punto de vista original de los dos grandes fundadores del *madhyamaka*.²⁷

En efecto, Nagarlluna y Aryadeva jamás redujeron la verdad absoluta a la no-existencia o a la nada, que son *relativas* a la existencia de un algo y por ende no podrían constituir la verdad absoluta [que por definición es *no-relativa*]. Al negarse a postular algo, los sabios fundadores no estaban aplicando un mero artificio intelectual para derrotar al adversario en debate, sino extrayendo una consecuencia básica de su práctica espiritual: por medio de mostrar que todo lo conceptual es relativo, pretendían guiarnos hacia la “Gnosis prístina inconcebible, no-dual y no-conceptual, que devela la verdadera naturaleza de lo dado”, que es precisamente lo que, para el “gran *madhyamaka*”, constituye la verdad absoluta. En efecto, para recuperar el punto de vista original de Nagarlluna y Aryadeva era necesario superar la identificación que hacen algunos *prasanguika* entre verdad absoluta y no-existencia, nada o vacuidad [entendida o no como “presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido a un ente”].

III. Sutrañana, vallrañana y atñana: los senderos de renuncia, transformación y autoliberación

Un texto del gran maestro Nubchén Sanguie Ieshe (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*) llamado Samtén Migdrön (*bSam-gtan Mig-sgron*),²⁸ que estuvo oculto en Tun Juang (*Tun Huang*) desde el siglo XI o XII hasta la transición a nuestro siglo (cuando fue rescatado por los equipos que descubrieron los templos en ese lugar, dirigidos por Pelliot y otros), clasifica los

¡Error! Marcador no definido.

vehículos budistas en: (1) los vehículos del “sendero de renuncia”, constituido por el sutrañana (*sutrāyana*) [que comprende el jinañana (*hinayana*) —incluyendo el shravakañana (*śrāvakayana*) y el pratyekabuddhañana (*pratyekabuddhayana*)— y el majañana], (2) los vehículos del “sendero de transformación” constituido por el vallrañana (el tantrismo, incluyendo los *tantra* externos — *kriya*, *ubhaya* y *yoga*— con su enfoque de purificación y dos *tantra* internos —*mahayoga* y *anuyoga*— con un enfoque propiamente basado en la transformación) y (3) el vehículo que constituye el “sendero de autoliberación”, que es el atñana/dzogchén.²⁹ En la medida en la que aquello que para los fundadores del *madhyamaka* constituye la verdad absoluta, no es otra cosa que la Gnosis que devela la verdadera naturaleza de la realidad o verdad absoluta, ellos coinciden con los puntos de vista de enseñanzas tales como esa forma “abrupta” del majañana que es el budismo ch’an o zen, como los *tantra* del vallrañana y como el atñana o dzogchén.

¿Cómo podría explicarse una coincidencia que puede parecer tan extraña? Lo único que podría explicarla claramente sería el descubrir que los *madhyamika* originales aplicaron algunos de los distintos tipos de prácticas yóguicas y de las distintas meditaciones transmitidas por algunos de los mencionados vehículos, que desembocan en la clara manifestación de la Gnosis no-dual y no-conceptual que devela la verdadera naturaleza de la realidad, en vez de limitarse a aplicar prácticas conceptuales tales como la investigación (incluyendo la práctica de *vipashyana*) y el diálogo (incluyendo el *mondo* o método de *isosthenia*). Y, en efecto, tenemos por lo menos dos indicios que sugieren con gran fuerza que Nagarlluna y Aryadeva pudieron haber realizado tales prácticas.

El primero de dichos indicios aparece en el *Sutra de Jui-neng* (*Sutra de Hui-neng*: un texto básico del budismo *ch’an* o *zen*), según el cual Nagarlluna y Aryadeva (identificado en el texto como Kanadeva) fueron eslabones en la transmisión del *ch’an* o *zen*, cuyo eje no está constituido por ejercicios conceptuales y razonamientos, sino por ejercicios de meditación que conducen a la manifestación de la Gnosis no-dual y no-conceptual que devela la verdadera naturaleza de lo dado —y, aunque en el *ch’an* o *zen* también se recurra a métodos discursivos tales como el *mondo* o el *koán* (*kung-an*), éstos están diseñados en forma tal que, en vez de mantener el nivel conceptual, conducen directamente más allá del mismo.

El segundo de dichos indicios aparece en una importante historia del budismo llamada *Chöyung Khepe Gatön* (*Chos-’byung mKhas-pa’i dGa’-ston*) o *Fiesta para los eruditos: una historia del budismo*, escrita por el maestro Pawo Tsuglag Threngwa (*dPa’-bo gTsug-lag Phreng-ba*),³⁰ según la cual Nagarlluna habría recibido la enseñanza dzogchén y habría sido uno de los eslabones más importantes en una de las dos líneas principales de transmisión de esta enseñanza, la cual a su vez él habría comunicado a su discípulo Aryadeva, quien la habría practicado tan intensivamente que habría alcanzado uno de los más altos niveles de realización a los que ella conduce: el llamado “cuerpo de luz” o “cuerpo arco iris”.

Aceptar esto último implicaría reconocer que la práctica esencial de los *madhyamika* originales, cuyos resultados habrían dado lugar a la filosofía que éstos elaboraron para el nivel majañana de práctica, podría no haber sido otra que el dzogchén. Y, si aceptáramos también lo que señala el *Sutra de Hui-neng* —según el cual Nagarlluna y Aryadeva (Kanadeva) habrían sido eslabones en la transmisión del *ch’an* o *zen*— estaría también justificado asociar los puntos de vista de los *madhyamika* originales a los métodos del *ch’an* o *zen*: los puntos de vista en cuestión constituirían la filosofía que los mencionados maestros de *rdzogs-chen* y de *ch’an* o *zen* elaboraron para el nivel majañana de práctica, mientras que el dzogchén habría sido el vehículo que ellos practicaron de manera más intensiva para lograr su propia realización, y que siguieron transmitiendo independientemente de la filosofía y los métodos de práctica que enseñaron para el

nivel majaiana. Esto exigiría que se aclarasen las diferencias entre el *ch'an* o *zen* y el *rdzogs-chen*; ahora bien, puesto que ello tomaría demasiado espacio como para poder hacerlo en este artículo, dirijo al lector a los textos de Namkhai Norbu Rinpoché (*Nam-mkha'i Nor-bu Rin-po-che*) *Dzogchén y Zen*³¹ y (para una discusión de algunos aspectos que no aparecen en *Dzogchén y zen*) a *La vía de autoliberación y la gran perfección*.³²

Hemos visto que muchos maestros tántricos, sobre todo entre los ñingmapa, han afirmado que los puntos de vista del vallraiana son “superiores” a los de todas las enseñanzas y escuelas del majaiana —incluyendo tanto el de los ñogachara como de los de *todas* las vertientes de la escuela *madhyamaka*—, y que el punto de vista del atiiana/dzogchén se encuentra “por encima”, tanto de los de todas las enseñanzas y escuelas del majaiana, como los de todos los vehículos del sendero de transformación en el vallraiana. Mi Pham Rinpoché pensaba de esta manera; para él, el punto de vista supremo no era ni el de los prasanguika ni el de los swatántrika-ñogachara, y ni siquiera el del “gran *madhyamaka*”, pues todas las formas del *madhyamaka* pertenecen al majaiana, por encima del cual se encuentran los que él designa como los “seis vehículos del vallraiana”: el *kriyatantra*, el *ubhayatantra*, el *yogatantra*, el *mahayogatantra*, el *anuyogatantra* y el supremo de los nueve vehículos de los ñingmapa (*rnying-ma-pa*), que es el *atiyogatantra* o atiiana/dzogchén.

Como ya vimos, según el *Samtén Migdrön* (*Sam-bstan Mig-sdron*) de Nubchén Sanguie Ieshe (*gNubs-chen rSans-rgyas Ye-shes*), el *atiyogatantra* o atiiana/dzogchén no forma parte del vallraiana, sino que constituye un vehículo independiente,³³ que es el que transmite los “métodos espirituales supremos, que no tienen nada de intelectual” a los que hice referencia con anterioridad. En efecto, el atiiana/dzogchén no se aferra a un punto de vista intelectual, sino que enseña cómo lograr la autoliberación de todos los conceptos y los juicios en la develación de la condición primordial de la existencia.

Y, si bien el “gran *madhyamaka*” es “superior” a otras formas del *madhyamaka* en la medida en que recoge la doctrina del *tathagatagarbha* postulada en algunos *sutra* de la “tercera promulgación de la doctrina” o “tercer dharmachakra”, el dzogchén va más allá de esta doctrina. En efecto, en vez de postular un *tathagatagarbha* que sea mera potencia, y afirmar que la Iluminación sea la transformación de esta potencia en acto, el dzogchén postula una “base” (*gzhi*) que siempre ha sido actual y jamás meramente potencial, y afirma que la Iluminación no es otra cosa que la caída del velo que ocultaba la “base” y que está constituido por la sobrevaluación de los conceptos que coloran y estructuran nuestra experiencia: (1) los conceptos burdos o discursivos, (2) los conceptos sutiles o intuitivos y (3) conceptos supersutiles como la “triple proyección” constituida por la ilusión de que hay un experimentador, una experiencia y algo que es experimentado (o, en otras palabras, por la dualidad sujeto-objeto).

La dualidad potencia-acto es análoga a la dualidad causa-efecto; en ambos casos algo es la condición para la producción de otra cosa, y en ambos casos el trabajar en base a la dualidad en cuestión afirma y conserva el dualismo en general y la dualidad sujeto-objeto en particular. Es por esto que la enseñanza dzogchén tiene necesariamente que estar más allá de tales dualidades; como lo expresa *El rey que todo lo crea* (*Kun byed rgyal po*), un *tantra* del atiiana/dzogchén (o *ati dzogpa chenpo*) que habría sido enseñado originalmente el maestro Shönnu Rölpa Nampar Tsewa y habría sido transmitido y aclarado subsiguientemente por el maestro Garab Dorje:³⁴

Quienes desean [la realización] de Vajradhara del *maha [yoga]*,
entrando en el Sendero del método y el *prajña*
practican los cuatro [estadios] de aproximación y práctica personal específica

¡Error! Marcador no definido.

en el *mandala* de la pureza de su propia condición [verdadera].
La gran beatitud del *ati yoga*
es el *Bodhichitta* que trasciende todo esfuerzo:
[el estado] libre de esfuerzo es obstruido por el *maha [yoga]*.
Aplicar el esfuerzo en la Gran Perfección
es caer en el error del *maha [yoga]*.

Quienes desean alcanzar el nivel de la [condición de] inseparabilidad del *anu [yoga]*,
entrando en el Sendero de la Sabiduría primordial y de la dimensión esencial
de todos los fenómenos que aparecen en la existencia
consideran como causa a la pura dimensión del espacio
y como efecto al *mandala* de la sabiduría primordial.
La gran beatitud del *ati yoga*
es el *Bodhichitta* que trasciende la [relación] causa-efecto:
[el estado] libre de causa y efecto es obstruido por el *anu [yoga]*.
Considerar la Gran Perfección en términos de causa y efecto
es caer en el error del *anu [yoga]*.

Con respecto a los errores y a los obstáculos concernientes a la Visión y el Comportamiento,
¡escucha, oh *mahasattva!*
La Visión y el Comportamiento de la Gran Perfección
no se parecen a los de las prácticas basadas en [la relación] causa-efecto;
la Visión y el Comportamiento del *Bodhichitta*
son como el espacio del cielo:
el espacio se encuentra más allá de los conceptos y del análisis.

Quienes buscan razonar y analizar
no captan el espacio del *Bodhichitta*;
el dualismo [en la base] de los conceptos y del análisis es el error y el obstáculo.
Puesto que la Visión y el Comportamiento [del *Bodhichitta*]
tienen la naturaleza del espacio,
quienes distinguen entre sujeto y objeto
no descubren el espacio del *Bodhichitta*:
el dualismo sujeto-objeto es el error y el obstáculo.

IV. La práctica del atñana: ¿experiencias o Iluminación?

IV.1. Autoliberación de los conceptos en el rdzogs-chen

El problema central tratado en estas páginas puede parecer algo meramente intelectual y, por ende, poco importante. No obstante, todo lo que aquí se ha señalado se deriva de, y es corroborado por, una praxis vivencial que no tiene nada de intelectual: la de los practicantes de los “métodos espirituales supremos”, que, en el Tíbet, corresponden al vehículo conocido como atñana/dzogchén.³⁵ Todo practicante de los métodos en cuestión sabe vivencialmente, como resultado de su propia práctica, que el error consiste en la comprensión de lo *dado* en términos de conceptos que son tomados por lo que interpretan. En su praxis, una persona tal no se deja llevar

¡Error! Marcador no definido.

por ninguna idea sobrevaluada: (1) ni por los pensamientos discursivos cuya cadena nos atrapa en un círculo de confusión, pasión y error, (2) ni por las ideas de tipo intuitivo que intervienen en la percepción sensorial, (3) ni por conceptos supersutiles tales como la “triple proyección”.³⁶ Al descubrir que ha sido engañado por una idea, el practicante mira la idea que esté presente en el momento a fin de descubrir su naturaleza esencial, con lo cual crea las condiciones para su autoliberación en la manifestación de la “Gnosis anoica”³⁷ intrínsecamente autoliberadora que devela el impensable (achintya: *acintya dharmadhatu*,³⁸ la impensable (achintya) *tathata*,³⁹ el impensable Tao. La autoliberación en cuestión representa la disolución del error en la develación de lo absolutamente verdadero, que puede ser comparada con el despertar de un sueño a la “vida real”, o con la caída de un velo.

Lo que sobrevaluamos puede ser un pensamiento acerca de nuestras posibilidades para el futuro o acerca de cualquier otra cosa práctica, un razonamiento acerca de la naturaleza última de la realidad, la percepción de un grupo de personas que pasan, la percepción de dioses o demonios, o la experiencia de un estado de mayor espacio-tiempo-conocimiento en términos de conceptos tales como “el ser”, “lo Uno”, “Dios”, “la naturaleza búdica” y así sucesivamente.⁴⁰ Ahora bien, no importa cuál sea la experiencia teñida conceptualmente que él enfrenta, reconociendo que se trata de una interpretación en términos de ideas, el practicante mira a la cara la idea que está presente en el momento y, en vez de hipnotizarse con su contenido y creerlo absolutamente verdadero, ve lo que ella (*es*), creando las condiciones para que la percepción se autolibere y la dualidad sujeto-objeto desaparezca por sí sola junto con la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación y el error.⁴¹ Es entonces que se devela lo verdaderamente absoluto, más allá de la relatividad del sujeto y el objeto, y de las ideas que se definen por sus contrarios.

Por supuesto, para que el individuo pueda “alcanzar” este resultado tienen que estar dadas una serie de condiciones. Entre éstas, quizás la más importante sea el que haya entablado una relación de “amistad espiritual” con un representante reconocido de una tradición de sabiduría que transmita los métodos supremos para la liberación individual. Ahora bien, puesto que el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales, la liberación individual requiere la transformación del conjunto de relaciones en que se mueve el individuo. A nivel microsociedad, ésta es la razón por la cual los practicantes se asocian en comunidades estructuradas en términos de un sistema de relaciones radicalmente diferente del que caracteriza a la sociedad en general.

IV.2. Autoliberación rdzogs-chen Vs. Shankara y Plotino

El tipo de práctica que nos interesa —el que permite el acceso directo a la vivencia de lo absoluto, y que ha sido tratado en los párrafos anteriores— existe en el budismo y, probablemente, también en el sufismo, el taoísmo y otras tradiciones espirituales, incluyendo algunas que se encuentran insertas dentro del marco del hinduismo —e incluso quizás algunas establecidas en el Occidente—. Sin embargo, las prácticas descritas por Shankara —el padre del *advaita vedanta* (*advaita vedanta*)— parecen estar orientadas en una dirección contraria a la que es característica del mencionado tipo de práctica.

En efecto, las prácticas espirituales descritas en las obras de Shankara no parecen corresponder a lo que, a partir de lo dilucidado hasta ahora, parece haber sido la propuesta esencial de Nagarjuna. Ninguna de ellas nos ofrece los medios que podrían facilitar la develación de la verdadera naturaleza de las ideas y los conceptos que tiñen nuestras percepciones (los supersutiles y los sutiles o intuitivos) o que se encadenan en hilos de pensamiento (los discursivos), en la *Gnosis anoica* libre de conceptualización y de la dualidad

sujeto-objeto que representa la autoliberación de nuestra sobrevaluación conceptual. Por el contrario, muchas de dichas prácticas sólo parecen ser capaces de reforzar nuestro dualismo y mantener nuestro error.⁴²

Algo similar sucede con Plotino. El ilustre neoplatónico ni siquiera plantea la superación de la dualidad sujeto-objeto o noesis-noema, sino que propone la identificación del cognoscente con lo conocido, que para él se da en la intuición. Como sabemos, esto no haría más que prolongar el error. Por ejemplo, si lo conocido es el mundo-como-continuo, tal como se presenta en aquellos estados de mayor espacio-tiempo-conocimiento⁴³ en los cuales se ha ampliado el foco de la conciencia, lo interpretaremos en términos del concepto sobrevaluado de “unidad” (cuando éste se nos presenta de manera intuitiva y no todavía discursiva) y nos identificaremos con este concepto, obteniendo la impresión de habernos fundido nosotros mismos dentro de esa unidad y creyendo que con ello hemos accedido a lo absoluto, cuando en verdad no hemos hecho más que sobrevaluar una captación relativa, un estado teñido conceptualmente, exacerbando con ello nuestro error. Lo absoluto sólo se devela cuando se manifiesta la Gnosis anoica que disuelve la dualidad del sujeto y el objeto, de la noesis y el noema, y que hace que toda interpretación conceptual que pueda surgir —intuitiva o discursiva— se autolibere sin dejar rastros. En efecto, por definición, lo absoluto no puede ser revelado por una cognición relativa, sino por la *Gnosis anoica* que no comprende una *dualidad* sujeto-objeto ni la captación de lo dado en términos de conceptos —y que, en consecuencia, está libre de toda relatividad: de la relatividad del sujeto y el objeto, y de la relatividad de los conceptos que se definen por contraste con sus contrarios y en relación al resto de la constelación de conceptos—.

BIBLIOGRAFIA EN LENGUAS OCCIDENTALES

Ashvagoshā (trad. 1900), *The Awakening of Faith in the Mahayana*. Trad. D. T. Suzuki. Chicago, Open Court.

Begley, Sharon, Michael Rogers y Karen Springen (1988), “Where the Wild Things Are”. *Newsweek*, 13 de junio de 1988.

Bentov, I. (1977), *Stalking the Wild Pendulum*. Nueva York, E. P. Dutton.

Bentov, I. y Bentov, M. (1982), *A Cosmic Book: On the Mechanics of Creation*. Nueva York, E. P. Dutton.

Blofeld, John (1956), *The Zen Teaching of Hui-Hai*. Londres, Rider.

Blofeld, John (1958), *The Zen Teaching of Huang Po, On the Transmission of Mind*. Nueva York, Grove Press.

Bohm, D., y Hiley, B. (1975), “On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Theory”. En *Foundations of Physics*, Vol. 5, 1975, pp. 93-109.

Bohm, David (1976), *Fragmentation and Wholeness*. Jerusalén, The Van Leer Jerusalem Foundation.

Bohm, David (1980; español 1987), *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, Editorial Kairós.

¡Error! Marcador no definido.

Cabbibo, Nicola (1983), "La unificación de las fuerzas fundamentales". *Mundo científico*, Vol. III, N° 31, 1983, pp. 1272-82.

Cappelletti, Angel (1991a), *La estética griega*. Mérida, Universidad de Los Andes.

Capra, Fritjof (1975/1983), *The Tao of Physics*. Boulder, Shambhala. Hay traducción española (1984): *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Madrid, Luis Cárcamo, Editor.

Capriles, Elías (1976), *The Direct Path*. Kathmandú, Nepal, Mudra Publishing.

Capriles, Elías (1985a), "Physis, mente y holograma (I)". Caracas, diario El Universal, 17/11/85, cuerpo 4, p. 9.

Capriles, Elías (1985b), "Physis, mente y holograma (II)". Caracas, diario El Universal, 24/11/85, cuerpo 4, p. 7.

Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

Capriles, Elías (1990b), *The Source of Danger is Fear. Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida, Editorial Reflejos.

Capriles, Elías (1990c), "Tibetan and Hegelian Philosophy of History." Arcidosso, *The Mirror*, Vol. I, N° 5, octubre 1990.

Capriles, Elías (1992a), "La inversión hegeliana". Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992.

Capriles, Elías (1992b), "El valor y los valores como consecuencias de la 'caída'." Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 5 (por aparecer).

Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

Capriles, Elías (en prensa), "Steps to a Comparative Evolutionary Aesthetics: China, India, Tibet and Europe". En Marchianò, Grazia, *Aesthetics East & West*. Proceedings del Congreso Internacional de Estética realizado en 1995 en Lahti, Finlandia.

Cole, K. C. (1984), "By the Numbers". *Discover*, Vol. V, N° 1, enero 1984.

Chandrakirti (inglés, 1974). *Analysis of Going and Coming* (capítulo II de *Palabras claras*, un comentario al *Tratado sobre la vía del medio* de Nagarjuna). Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

Chang, Garma C. C. (fecha olvidada), *The Buddhist Teaching of Totality (The Philosophy of Hwa-Yen)*. Londres, George Allen & Unwin.

Chew, Geoffrey (1968), "'Bootstrap': A Scientific Idea?" En *Science*, Vol. 161, pp. 762-5, 23 de mayo de 1968.

Chew, Geoffrey (1970), "Hadron Bootstrap: Triumph or Frustration?" En *Physics Today*, Vol. 23, pp. 23-28, octubre de 1970.

Chew, Geoffrey (1974), "Impasse for the Elementary Particle Concept". Chicago, *The Great Ideas Today*. También en *Encyclopædia Britannica*.

- Dalai Lama, Quinto (inglés 1974), *Practice of Emptiness*. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.
- Dalai Lama, Decimocuarto (Tenzin Gyatso), “The Key to the Middle Way”, en *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way*. Londres, George Allen & Unwin.
- Dhargyey, Geshe Ngawang (traducido por Sherpa Tulku y compilado por Alex Berzin, 1982), *An Anthology of Well-Spoken Advice*. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.
- Davies, Paul (1984; español 1985), *Super-fuerza*. Barcelona, Salvat Editores, S. A.
- Dudllom Rinpoché, Yigdral Ieshe Dorlle [*bDud-'joms Rin-po-che, 'Jigs-'bral Ye-shes rDo-rje*] (inglés 1991), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Boston, Mass., USA, Wisdom Publications. El libro consta de (1) “Fundamentals of the Nyingma School” y (2) “History of the Nyingma School”.
- Grof, Stanislav (1985, español 1988), *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona, Kairós.
- Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi, Motilal Banarsidass.
- Guenther, Herbert V., traductor (1974), *Buddhist Philosophy in Theory and Practice* (de Mi Pham Rinpoché). Harmondsworth, Pelican.
- Hegel, G. W. F. (español Hachette 1956, Solar 1976), *Ciencia de la lógica*. (2 Vol.). Trad. de Augusta y Roberto Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1807; español 1966), *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hirschberger, Johannes (1963; español 1954, 10a edición 1979), *Historia de la filosofía I y II*. Barcelona, Biblioteca Herder.
- Hui-neng Wei-lang, *Sutra de Hui-neng*. En A. F. Price y Wong Mou-Lam, traductores (1969), *The Diamond Sutra & The Sutra of Hui-neng*. Boston, Shambhala Publications.
- Hui-neng Wei-lang (francés, 1963, por Lucien Houlné y L. T. Wang), *Discours et sermons de Houei-Nêng, Sixième Patriarche Zen*. Paris, Albin Michel.
- Hume, David (1751), *An Enquiry concerning Human Understanding*. Nueva York, C. W. Hendel, 1955. Español: Buenos Aires, Losada, 1945.
- Krell, David Farrell (1979), “Analysis”. En Heidegger, Martin (inglés 1979), *The Will to Power as Art* (traducido al inglés por David Farrell Krell); en “Nietzsche”, Vol. I. Nueva York, Harper & Row. Citado en Levin, David Michael, 1985.
- Levin, David Michael (1985), *The Body's Recollection of Being. Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. Londres, Boston, Melbourne y Henley, Routledge & Kegan Paul.
- LeShan, Lawrence (1974), *The Medium, the Mystic and the Physicist*. Nueva York, Viking.
- McTaggart-Ellis, John (1910), *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, U.K.
- Nagarjuna (traducción al inglés 1975; al español 1977), “Rajaparikatharatnamala (La guirnalda preciosa de consejos al rey)”. En Nagarjuna y Dalai Lama IV (traducción al inglés 1975; al español 1977), *La guirnalda preciosa y el*

Cántico de las cuatro reflexiones. Traducido al inglés por Geoffrey Hopkins y Lati Rinpoché con la ayuda de Anne Klein. Traducido del inglés al castellano por Andrés Ma. Mateo. México, Editorial Diana

Norbu, Namkhai (inglés 1985), *Dzogchén and Zen*. Compilado y anotado por Kennard Lipman. Oakland, California, Shang Shung Editions. (Español 1986, con prefacio del autor de este artículo), *Dzogchén y Zen*, Caracas, Centro Dzogchén.

Norbu, Namkhai (italiano 1986) *Dzogchén—Lo stato di autoperfezione*. Traducido al italiano por Adriano Clemente. Roma, Ubaldini. Versión inglesa (1989), *Dzogchén, The Self-Perfected State*. Londres, Arkana.

Norbu, Namkhai (italiano 1988), *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni.

Norbu, Namkhai (italiano e inglés 1993, traducción Adriano Clemente y John Shane, respectivamente; español 1994, traducción Elías Capriles), *La jarra que colma los deseos. Instrucciones sobre la base del Santi maha sangha*. Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos.

Norbu, Namkhai (inglés 1986, compilador John Shane; versión revisada en español 1996, traducción y revisión Elías Capriles), *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra y dzogchén*. Barcelona, España, Editorial Kairós.

Norbu, Namkhai (aún sin publicar), *La vía de autoliberación y la "gran perfección"*. Compilado y anotado por Elías Capriles.

Padmasambhava, *Man-ngag lta-ba'i phreng-ba* (traducción italiana por Giuseppe Baroetto, 1990), *L'insegnamento esoterico di Padmasambhava. La collana delle visioni*. Arcidosso, Grosseto, Shang-Shung Edizioni.

Pagels, H. R. (1982), *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*. Nueva York, Simon & Schuster.

Radhakrishnan (1923/1929), *Indian Philosophy* (2 vol). Muirhead Library of Philosophy. Londres, George Allen & Unwin; Nueva York, Macmillan.

Schrödinger, Erwin (español 1972), *Mente y materia*. Barcelona, Tusquets Editores (Cuadernos ínfimos).

Shah, Idries (1964; español 1975), *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralt Gorina. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.

Shah, Idries (2a edición española 1978), *El camino del sufí*. Traducción de A. H. D. Halka. Buenos Aires, Editorial Paidós.

Sopa, Gueshe Lhundup y Jeffrey Hopkins (español 1977), *Práctica y teoría del budismo tibetano*. Barcelona, Aura.

Stapp, H. P. (1971), "S-Matrix Interpretation of Quantum Theory". *Foundations of Physics*, 9, 1.

Stapp, H. P. (1979), "Whiteheadian Approach to Quantum Theory and the Generalized Bell's Theorem". *Foundations of Physics*, 9, 1.

Suzuki, Daisetz Teitaro (1940/43; francés 1972), *Essais sur le Bouddhisme Zen* (3 vol.). Paris, Albin Michel.

Suzuki, Daisetz Teitaro (francés, 1970, por Hubert Benoit), *Le non-mental selon la pensée Zen*. Paris, Le courrier du livre.

Tarhang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Emeryville, California, EE. UU., Dharma Publishing.

Tsong-ka-pa (inglés 1974), *Ocean of Reasoning* (capítulo II del texto, que es un comentario al *Tratado fundamental de la vía del medio* de Nagarjuna). Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

Tulku Thondup (1989), *Buddha-Mind. An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Nueva York, Snow Lion Publications.

Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*. Nueva York, Pantheon Books. Español (1961; Edhasa 1977. 2a reimpresión 1984), *El camino del zen*. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Barcelona, Edhasa.

Wilber, Ken, compilador (1982), *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*. Boulder, Shambhala Publications.

Wilber, Ken, compilador (1984), *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Boulder, Shambhala Publications.

Wilson, Joe (1980), *Chandrakirti's Sevenfold Reasoning: Meditation on the Selflessness of Persons*. Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

Wolf, F. A. (1981), *Taking the Quantum Leap*. San Francisco, Harper & Row.

Wong-Mou-Lam (1969), *The Sutra of Hui Neng*. En Price, A. F. y Wong Mou-Lam, *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui Neng*. Boston, Shambhala Publications.

Zukav, Gary (1979), *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*. Nueva York, William Morrow and Company, inc.

¹La física de nuestro siglo, al investigar dimensiones cada vez más pequeñas, fue descubriendo una multiplicidad siempre creciente, la cual, cuando parecía tender a hacerse infinita, desapareció en el redescubrimiento de la unidad. Después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único que abarcaba el universo entero. (En 1861, J. C. Maxwell había unificado matemáticamente el magnetismo y la electricidad, produciendo el concepto de “electromagnetismo”. En 1877, Hertz validó empíricamente el descubrimiento de Maxwell. En los años 60 de nuestro siglo, basándose en los descubrimientos de Einstein en 1916 y en los de Max Planck en la misma época, Glashow, Weinberg y Salam unificaron teóricamente el electromagnetismo con la “fuerza débil”, produciendo el concepto de una “fuerza electrodébil”. En los años 80, en el CERN, C. Rubbia y su equipo comprobaron empíricamente la unidad de la fuerza débil y el electromagnetismo. Actualmente, se busca la validación empírica de teorías tales como la Gran Unificación y la Superunificación, la cual, de ser lograda, completaría la unificación de las llamadas “fuerzas fundamentales”. Con ello, se completaría la demostración a este nivel de la unidad básica del cosmos, subyacente en su multiplicidad.)

Así, pues, el “espacio vacío” en el que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía. Aún más, Einstein destruiría el antiheraclíteo concepto aristotélico de “sustancia” —el cual, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sí implicaba *hasta un cierto punto* una pluralidad intrínseca— al descubrir que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del “campo único de energía” por la que “estaban pasando” y, por ende, que los entes intercambiaban su “materia” con lo que los rodeaba. Cabe señalar que las tesis de Aristóteles implicaban una pluralidad intrínseca sólo hasta un cierto punto, pues en última instancia todos los entes materiales estaban constituidos por la *prima materia*: un único constituyente de todo lo físico, que podría ser comparado con la materia-energía única postulada por Einstein. Así, pues, desde el punto de vista de la teoría de Einstein, el error de Aristóteles habría radicado en su creencia de que cada ente conservaba una porción de la *prima materia*, que era la materia que lo constituía y que para él jamás se intercambiaba con la del medio ambiente. Para Einstein, lo único que los entes conservaban en cierta medida era su forma —y ello tan solo en el nivel de “dimensiones intermedias” que corresponde a nuestra experiencia cotidiana—. Aristóteles estaba implicando que la continuidad de los entes materiales en el tiempo no dependía sólo de la continuidad temporal de la forma de cada ente, sino también de la conservación por cada uno de éstos de la materia que lo constituía, que sería lo que lo hacía sustancial: para Aristóteles, la sustancia primera (que podía ser señalada, pero de la cual no podía decirse nada) era la combinación de materia y forma, y cada ente era una sustancia en tanto que conservaba tanto su materia como su forma. El intercambio de materia entre los entes y lo que los rodea refuta la tesis de Aristóteles según la cual las “sustancias” individuales conservaban su materia durante sus cambios internos, de modo que para el Estagirita el agua, por ejemplo, al evaporarse se volvía vapor, el vapor al condensarse se volvía agua, el agua al congelarse se volvía hielo... pero

¡Error! Marcador no definido.

durante todo este proceso la sustancia que se iba transformando conservaba íntegramente la materia que la constituía. Al mostrar que los entes no conservan su materia, Einstein demolió el concepto aristotélico de “sustancia”.

Esto significa que nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea. Los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su “medio ambiente”. Más aún, ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea.

Así, pues, los entes son separados de su “medio ambiente” por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque en el nivel de “dimensiones intermedias” que percibimos directamente por los sentidos ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos memoria, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros estamos en un error, ya que ellos dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.

²En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la “destrucción” de los entes. Las separaciones, la pluralidad de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al sugerir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mismo nivel que las tres del espacio— de ese “continuo de cuatro dimensiones” que era el universo. (Las teorías de Superunificación van más allá que Einstein. Contando el tiempo, ellas postulan 11 dimensiones y afirman que de las diez espaciales sólo tres no están “encogidas” desde el momento del “big bang”. Como hemos visto, las distintas teorías de la física de reconocimiento van todavía más allá e insisten en que la dimensionalidad depende de nuestros procesos mentales y no existe independientemente de ellos.)

En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio sólo existen en el nivel fenoménico no-microcómico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de algo *dado* que no sería en sí mismo dimensional. Y ésta es precisamente la definición que da John Wheeler (Gliebman, J., 1984) de esta rama de la física: «La física de reconocimiento es la rama de la física que intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una realidad que no es en sí dimensional» —la cual, podríamos agregar, en consecuencia está libre de separaciones y divisiones, de pluralidad y de cambio, de *res* y de *rere* (raíces etimológicas del término “realidad”)

En efecto, la aplicación de la desigualdad de Bell al “experimento imaginario” EPR, y sobre todo la subsiguiente realización de un “experimento real” más o menos equivalente al EPR en 1982 por Alain Aspect en la Universidad de Paris-Sur, parecen sugerir que la pluralidad que nos dan nuestras percepciones surge, gracias a nuestras funciones mentales, a partir de algo *dado* que no es múltiple y que no puede ser entendido en términos de ideas y conceptos (cfr. Gliedman, John, 1984; Davies, Paul, 1984, español 1985; Capra, Fritjof, 1975/1983). Ahora bien, antes de describir el experimento y sus resultados, es necesario proporcionar un resumen de su historia y sus implicaciones.

En la década de los 20 se produjo un famoso debate entre Albert Einstein, por un lado, y Werner Heisenberg y Niels Bohr, por el otro, en el cual se discutió la validez o invalidez de la teoría cuántica tal como la interpretaban estos últimos. Aunque al final del debate Einstein tuvo que admitir que la teoría cuántica, en la versión de sus dos notables oponentes, formaba un sistema coherente de pensamiento, el descubridor de la Relatividad y sus asociados Podolsky y Rosen estaban interesados en refutar la teoría en cuestión y, en particular, el principio de indeterminabilidad (*Unbestimmtheit*) de Heisenberg —que jugaba un papel central en ella— porque, en su opinión, la teoría y el principio en cuestión implicaban que el funcionamiento del universo era caótico y aleatorio. Esto era algo que Einstein y sus aliados no podían aceptar, pues estaban convencidos de que —en las palabras del primero— “Dios no juega dados con el universo”. Fue a fin de refutar a sus adversarios que, en 1935, Einstein, Podolsky y Rosen concibieron el experimento imaginario EPR.

Según el principio de indeterminabilidad, era imposible establecer simultáneamente el “momento” y la posición de un electrón. Con el experimento imaginario EPR, quienes lo concibieron pretendían comprobar que una partícula podía tener a la vez posición y momento. En la versión modificada y simplificada del experimento que expone David Bohm, el mismo consistiría en “gemelizar” dos electrones, de modo que se comportasen de manera similar a dos bolas de billar que han chocado y, en consecuencia, giran sobre ejes de rotación paralelos y a la misma velocidad, pero en direcciones contrarias —y que, a los fines concebidos por Einstein y sus asociados, tendrían que tener también a cada instante iguales magnitudes de posición y momento—. Los presupuestos de Einstein y sus asociados los hacían suponer que, si dos partículas estaban suficientemente alejadas la una de la otra, no podrían afectarse mutuamente, de modo que la medición de la posición de la una no podría afectar el momento de la otra, y viceversa. Puesto que ambas partículas habrían sido programadas para que tuvieran posiciones y momentos idénticos, al medir el momento de una y la posición de la otra se habrían medido la posición y el momento de ambas y cada una de ellas. Y si en un experimento empírico se lograba medir la posición y el

¡Error! Marcador no definido.

momento de una misma partícula (aunque fuese indirectamente, como pensaban los creadores del EPR que lo haría su experimento), se habría demostrado la falsedad del principio de indeterminabilidad.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa no es tanto la validez o invalidez del principio de indeterminabilidad, como el hecho de que, siempre y cuando se diesen ciertas condiciones teóricas y tecnológicas, el experimento EPR podría confirmar o refutar ciertas tesis de la teoría de Einstein. Las tesis de éste que podrían ser confirmadas o refutadas eran: (1) la velocidad máxima posible en el universo es la de la luz; (2) el espacio y el tiempo son autoexistentes, y (3) las partículas subatómicas están confinadas a un espacio dado en un momento dado. Las condiciones teóricas y técnicas que harían que el experimento pudiese refutar o confirmar estas tesis eran: (1) que se idease una variante del mismo que permitiera obtener resultados concluyentes en un experimento práctico, y (2) que se desarrollase la tecnología que hiciera posible (a) conectar las dos partículas de modo que tuviesen igual posición e igual momento, (b) alejarlas suficientemente la una de la otra, y (c) realizar la medición con suficiente rapidez.

¿Por qué el experimento confirmaría o refutaría los presupuestos de Einstein? La respuesta es simple: porque ellos implicaban la imposibilidad de lo que el famoso físico llamó “acción fantasmal a distancia”: el que la medición del momento de una partícula afectase instantáneamente a distancia la medición de la velocidad de la otra, y viceversa. En efecto, si el espacio y el tiempo fuesen autoexistentes, si las partículas subatómicas estuviesen confinadas a un espacio dado en un momento dado, y si la velocidad máxima posible en el universo fuese la de la luz, sería imposible que lo que hacemos a una partícula afectara instantáneamente a la otra: de afectarla, tendría que pasar cuando menos el tiempo que tomaría a la luz en salvar la distancia que separaba a ambas partículas. Así, pues, si antes de que una de ellas fuese afectada por la medición efectuada a la otra pasaba cuando menos el tiempo que tomaría la luz en recorrer la distancia que las separaba —lo cual implicaba que se lograría el objetivo de Einstein, Podolski y Rosen, y se mediría tanto la velocidad como el momento de ambas partículas— el conjunto de tesis de Einstein habrían sido confirmadas. En cambio, las tesis en cuestión serían total o parcialmente refutadas y el principio de incertidumbre se conservaría si la medición efectuada en una partícula afectara a la otra instantáneamente —y, en consecuencia, fuese imposible medir al mismo tiempo la posición y el momento de las partículas—.

La primera de las condiciones arriba descritas —la de idear una variante del experimento imaginario EPR que permitiese obtener resultados concluyentes en un experimento práctico— se produjo cuando, en los años sesenta, el matemático John Bell, quien trabajaba en el CERN, descubrió el teorema conocido como “desigualdad de Bell”, que permitiría que un experimento práctico pudiese medir, no sólo la posición y el momento de las dos partículas, sino su velocidad y su “spin”. Fritjof Capra (Capra, Fritjof, 1975/1983) escribe:

«Tres décadas después (del debate Einstein Vs Bohr y Heisenberg), John Bell derivó un teorema, basado en el experimento EPR, que prueba que la existencia de variables locales ocultas es incompatible con las predicciones estadísticas de la teoría cuántica. El teorema de Bell asestó el golpe de gracia a la posición de Einstein al mostrar que la concepción según la cual la realidad consiste en partes separadas, unidas por conexiones locales, es incompatible con la teoría cuántica...

«El teorema de Bell apoya la posición de Bohr y prueba rigurosamente que la concepción de Einstein según la cual la realidad consistía en elementos independientes y separados espacialmente es incompatible con las leyes de la teoría cuántica. En otras palabras, el teorema de Bell demuestra que el universo está fundamentalmente interconectado, siendo interdependiente e inseparable. Como lo expresó el sabio budista Nagarjuna (*Nagarjuna*) hace cientos de años:

«“Las cosas obtienen su ser y naturaleza por mutua dependencia y no son nada en sí mismas”.»

A diferencia de Capra, Paul Davies (Davies, Paul, 1984, español 1985) no afirma que, aún antes de que se realizara un experimento práctico, el teorema de Bell haya dado la razón a una de las partes. Según Davies, para que la desigualdad de Bell pudiese demostrar quién tenía la razón —Einstein o sus oponentes—, todavía sería necesario realizar un experimento empírico que permitiese determinar si el grado de correlación entre las partículas se mantenía dentro de los límites que la “desigualdad de Bell” establecía para la teoría “realista” de Einstein, o si los superaba, alcanzando los valores que predecía la teoría cuántica y demostrando así la validez de esta última, del principio de indeterminabilidad y de la “acción fantasmal a distancia”. A fin de realizar este experimento, sin embargo, todavía faltaba la segunda de las condiciones: el desarrollo de las técnicas que harían posible la realización de un experimento práctico.

La tecnología requerida fue desarrollada progresivamente durante los años setenta. A comienzos de los ochenta, el físico francés Alain Aspect había ideado ya los últimos refinamientos necesarios. Así, pues, en 1981 pudo iniciar en la Universidad de Paris-sur una serie de experimentos en los que examinaría simultáneamente los ángulos de polarización de dos fotones emitidos por el mismo átomo, que se movían en direcciones opuestas. El programa culminó con un experimento realizado en el verano de 1982 que, por vez primera, parecía concluyente. Se había demostrado en la práctica, de la manera más directa y concluyente posible, que Einstein estaba equivocado. El grado de correlación entre las partículas era mayor del que, según la “desigualdad de Bell”, era compatible con las teorías “realistas” que aceptaban la autoexistencia del espacio y el tiempo y el resto de los supuestos de Einstein: se había alcanzado el grado de correlación que predecía la teoría cuántica y, con ello, se había comprobado la existencia del fenómeno que Einstein llamó “acción fantasmal a distancia”. En relación con los resultados de su experimento, Aspect (citado en Gliedman, John, 1984) recurre al famoso dicho de San Buenaventura que Blaise Pascal repitió en sus *Pensamientos*: “El universo es una esfera infinita cuyo centro está

¡Error! Marcador no definido.

en todas partes, y cuya circunferencia no está en parte alguna”.

El experimento de Aspect fue decisivo para el desarrollo de la “física de reconocimiento” (cfr. Gliedman, John, 1984) porque demostró que lo que en un momento dado sucedía a una partícula afectaba a la otra aproximadamente en el mismo momento, sin que mediaran diferencias de tiempo que pudieran ser medidas por los sofisticados aparatos desarrollados para el experimento; parecía que en el nivel cuántico no existían las separaciones espaciotemporales. Todo indicaba que se había refutado la tesis según la cual el espacio y el tiempo eran autoexistentes, que era esencial a las teorías de Einstein.

Algunos meses después de que Aspect publicara los resultados de su experimento, Paul Davies realizó un programa en la BBC en el cual un grupo de físicos y matemáticos que incluía a David Bohm, John Wheeler, Alain Aspect, John Bell, John Taylor y Sir Rudolph Peierls discutió los resultados obtenidos por Aspect. Davies (Davies, Paul, 1984, español 1985) señala que lo que sucedió en el experimento de Aspect no es algo que tenga lugar sólo en el laboratorio:

«En primer lugar, el experimento de las dos partículas descrito anteriormente revela que la realidad de una partícula situada “allí” se halla indisolublemente ligada a la realidad de una partícula situada “aquí”. La suposición simplista de que por el hecho de que dos partículas se han alejado suficientemente una de otra podemos considerarlas como entidades físicas separadas e independientes es completamente errónea. A menos que se efectúen mediciones separadas en ambas partículas, las dos siguen formando parte de un conjunto unificado. Lo que entendemos por realidad está determinado solamente por la situación experimental total, que puede ocupar una amplia zona. Más aún, aunque en el experimento de Aspect el sistema “holístico” de las dos partículas se ha dispuesto deliberadamente de una forma controlada, (en condiciones normales) las partículas (también) interactúan y se separan constantemente como resultado de su actividad natural. El aspecto no local de los sistemas cuánticos es pues una propiedad general de la naturaleza, y no simplemente una situación caprichosa manufacturada en el laboratorio.»

Si las partículas que para nosotros están separadas por una distancia considerable parecían estar conectadas “de aquí a aquí” —o sea, sin mediación de distancia— podría haber un nivel subatómico en el cual no existiera la espacio-temporalidad intrínseca que damos por sentada en nuestra experiencia habitual del reino de “dimensiones intermedias”. De ser así, la dimensionalidad surgiría a partir de la dinámica de una “realidad” que no es en sí misma dimensional —por así decir, ya que el término “dinámica” pertenece al reino dimensional y no podría ser aplicado legítimamente a un reino que no fuera dimensional—. En este caso, se requeriría una rama de la física que se ocupara de determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una “realidad” que no es en sí misma dimensional: lo que John Wheeler ha designado como “física de reconocimiento”).

Esta tesis según la cual la pluralidad que nos dan nuestras percepciones surge, gracias a nuestras funciones mentales, a partir de algo *dado* que no es múltiple y que no puede ser entendido en términos de ideas y conceptos, es sostenida actualmente por el físico David Bohm (un destacado colaborador de Einstein), y a ella se acercan también, en mayor o menor medida, las que propugnan Geoffrey Chew, John Wheeler y otros de los más importantes científicos de nuestra época (cfr. Bohm, D., y Hiley, B., 1975; Bohm, David, 1976; Bohm, David, 1980, español 1987; Chew, Geoffrey, 1968; Chew, Geoffrey, 1970; Chew, Geoffrey, 1974; Gliedman, John, 1984; Capra, Fritjof, 1975/1983).

El realismo ingenuo había sido ya desechado en los años treinta por Heisenberg y Bohr; lo que ha hecho Bohm (y lo que han hecho también, en parte y de manera mucho más indirecta, Chew y otros) ha sido proponer una cosmovisión que interpreta el fenómeno comprobado por Aspect, de manera muy distinta y quizás mucho más sofisticada que la “explicación de Copenhague” esbozada por Heisenberg y Bohr, y también que la explicación alternativa desarrollada por Schrödinger —para quien, cabe señalar, la cosmovisión más adecuada a la realidad parecía ser la que postula una “mente única” (que el famoso físico leyó en los *Upanishads* pero que, aunque él no lo menciona, desarrollaron mucho más explícitamente los sutra budistas del tercer dharmachakra y las escuelas budistas que de ellos se derivan, desde los *îogachara (yogacara)*, pasando por los *madhyamika-swatántrika-îogachara (madhyamika-svatantrika-yogachara)*, hasta llegar a los adherentes del “gran *madhyamaka*”) y, en segundo lugar, la explicación monadológica de Leibniz (considerada por Renée Weber como predecesora de la explicación holonómica de Bohm). Cfr.: Schrödinger, Erwin, español 1972 (p. 53); Wilber, Ken, compilador, 1982 (p. 84); Wilber, Ken, compilador, 1984 (ensayos de Renée Weber). Para consultar los escritos místicos y religiosos de algunos de los más afamados físicos de nuestro siglo (Heisenberg, Schrödinger, Einstein, De Broglie, Jeans, Planck, Pauli y Eddington), cfr. Wilber, Ken, compilador, 1984.

Después del primer gran cuestionamiento del realismo ingenuo de Einstein (que supone la autoexistencia de un universo espaciotemporal objetivo y de una velocidad máxima dentro del mismo) por la “explicación de Copenhague” de Heisenberg y Bohr —y quizás también, aunque en una medida muchísimo menor, por la explicación alternativa de la teoría cuántica producida por Schrödinger—, cosmovisiones radicalmente críticas del realismo en cuestión, afines a las producidas por Bohm y por Chew, han sido sostenidas de distintas maneras y con diversos argumentos por Fritjof Capra, Gary Zukav, Lawrence LeShan, H. R. Pagels, F. A. Wolf, I. y M. Bentov, H. P. Stapp, Paul Davies, Ken Wilber, Stan Grof, J. Gliedman y otros (cfr. Capra, Fritjof, 1975/1983; Wilber, Ken, compilador, 1982; Zukav, Gary, 1979; LeShan, Lawrence, 1974; Davies, Paul, 1984, español 1985; Wilber, Ken, compilador, 1982; Gliedman, John, 1984; Grof, Stanislav, 1985, español 1988; Stapp, H. P., 1971; Stapp, H. P., 1979; Pagels, H. R., 1982; Wolf, F. A., 1981; Bentov, I., 1977; Bentov, I. y Bentov, M., 1982.).

³En efecto, parece indudable que los descubrimientos empíricos y las elaboraciones conceptuales de la física actual han tendido a refutar, tanto las

creencias dualistas y pluralistas que han imperado en el Occidente hasta nuestros días, como la creencia en una absoluta *adaequatio intellectus et rei*. Aunque es posible que la experimentación futura refute algunas —o la totalidad— de las teorías actuales, estoy convencido de que la misma no restablecerá la obsoleta creencia en el carácter plural o dual de lo *dado*, ni la creencia en una absoluta *adaequatio rei et intellectus*.

Puesto que ya he considerado en otros trabajos cómo la física subatómica ha mostrado la inadecuación de las ideas y los conceptos en general a la “realidad” (por así decir, ya que aquí no se trata de *rei* ni de algo que corresponda al *rere*), no voy a considerar aquí el asunto en detalle. Baste con citar las declaraciones de algunos científicos a este respecto:

«En la física atómica, muchas de las situaciones paradójicas están conectadas con la naturaleza dual de la luz o —más generalmente— de la radiación electromagnética. Por una parte, está claro que esta radicación debe consistir en ondas porque produce los fenómenos de interferencia que son bien conocidos y que están asociados con las ondas: cuando hay dos fuentes de luz, la intensidad de la luz que encontraremos en algún otro lugar no será necesariamente la suma de la que viene de las dos fuentes, sino que puede ser más o menos (que dicha suma). Esto puede ser explicado fácilmente por la interferencia de las ondas que emanan de las dos fuentes: en esos lugares en los que las crestas coinciden, tendremos más luz que la suma de ambas; donde una cresta y una depresión entre crestas coinciden, tendremos menos. La cantidad precisa de interferencia puede ser calculada fácilmente. Los fenómenos de interferencia de este tipo pueden ser observados siempre que uno se las ve con la radiación electromagnética, y nos fuerza a concluir que esta radiación consiste en ondas.

«Por otra parte, la radiación electromagnética también produce el llamado efecto fotoeléctrico: cuando hacemos brillar la luz ultravioleta sobre la superficie de algunos metales, puede arrancar electrones de la superficie del metal, y por lo tanto debe consistir en partículas en movimiento. Una situación similar ocurre en los experimentos de “dispersión” con los rayos X. Estos experimentos sólo pueden ser interpretados correctamente si se los describe como colisiones de “partículas de luz” con electrones. Y, sin embargo, los mismos muestran las pautas de interferencia características de las ondas. La pregunta que tanto desconcertó a los científicos en los primeros estadios de la teoría atómica fue cómo podía la radiación electromagnética consistir simultáneamente en partículas (o sea, en entidades confinadas a un volumen muy pequeño) y en ondas, que están difundidas sobre una gran área del espacio. Ni el lenguaje ni la imaginación podían manejar muy bien esta clase de realidad.»

Fritjof Capra

«Creen con fe profunda
ante la cual se inclina la razón
que la luz es cuerpo y onda,
cuerpo y onda es el electrón.»

Enrico Persico

«...y la única cosa que sabemos desde el comienzo es el hecho de que nuestros conceptos comunes no pueden ser aplicados a la estructura de los átomos.»

Werner Heisenberg

«...la teoría cuántica y la teoría de la relatividad, las dos bases de la física moderna, han dejado bien claro que esta realidad trasciende la lógica clásica y que no podemos hablar de ella en el lenguaje ordinario.»

Fritjof Capra

«¿Puede la naturaleza ser tan absurda como nos lo parecía en estos experimentos atómicos?»

Werner Heisenberg

«Un físico que sea capaz de considerar cualquier número de modelos diferentes que sean parcialmente exitosos sin favoritismo es automáticamente un bootstrapper. »

Geoffrey Chew

«Aún cuando no hay nada, algo está sucediendo.»

Edward Kolb

«En tanto que las proposiciones de las matemáticas se refieren a la realidad, las mismas no son ciertas, y en tanto que éstas son ciertas, no se refieren a la realidad.»

Albert Einstein

⁴Más adelante veremos que dos de las principales y más antiguas vertientes de la filosofía *madhyamaka* son la denominada “prasanguika” (*prasangika*) y la llamada *swatántrika* (*svatantrika*). Aunque entre éstas, sólo algunas subescuelas de los *swatántrika* niegan que la inferencia sea una forma de conocimiento válido (*pramana*), en la medida en que todos los *madhyamika* reconocen el hecho de que ningún concepto puede corresponder exactamente a lo dado, los mismos han sido a menudo catalogados como “irracionalistas” y asociados a los filósofos occidentales a los que se les ha aplicado el mismo adjetivo. Y, dado el uso occidental del término, no era totalmente erróneo aplicárselo a los *madhyamika*: la mayoría de los “irracionalistas” occidentales tampoco niega explícitamente la validez de la inferencia como forma válida de conocimiento. Mi propia posición a este

respecto ha sido esbozada en Capriles, Elías, 1994.

⁵.Cfr. McTaggart-Ellis, John, 1910. Puesto que es concebible que se trate de aplicar a mis propias tesis y teorías la objeción que hace a Hegel McTaggart-Ellis, en un trabajo bastante extenso me he curado en salud explicando por qué ella no les podría ser aplicada válidamente (cfr. Capriles, Elías, 1994).

⁶.Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito, p. 246.

⁷.Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito, p. 249. Las cursivas son mías.

⁸.Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito.

⁹.El dar excesivo valor a las ideas, las cuales, en consecuencia, son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como *la verdad* —o, por el contrario, como algo absolutamente falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. En otros trabajos he explicado en detalle por qué y cómo la “sobreevaluación” es el eje del error (*avidya*) que padecemos los seres humanos.

¹⁰.Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito, p. 246.

¹¹.Aunque Parménides se esforzó por negar que su afirmación de un principio y su negación de otro pudiese constituir un dualismo teórico (pues el no-ser que es el mundo no es ni existe en ningún sentido: no es algo que pueda ser afirmado y contrapuesto al ser, que va asociado al pensamiento/*nous*), al negar uno de los lados de la realidad que todos experimentamos y afirmar el otro lado, en la experiencia humana estaba generando un dualismo innegable e insuperable (entre lo aparente —que *experimentamos como siendo* pero que *no es en absoluto*— y lo real —que sí es—).

¹².Esto es precisamente lo que indica el término “sobreevaluación”, aunque quizás sería mejor indicado por el término “valorización conceptual injustificada”.

¹³.Bastante antes de la época de Shankara apareció el *Vedanta Sutra*, que a pesar de no ser suficientemente claro y unívoco, sentó las bases para una interpretación más claramente monista de los *Upanishads*. Luego aparecieron varios vedantistas o intérpretes del vedanta, entre quienes se destacó de manera especial Gaudapada, abuelo espiritual de Shankara. Aquél desarrolló la filosofía mañavada (*mayavada*), que muchos de sus correligionarios consideraron como una copia de la filosofía ñogacharía (*yogacharya*) del budismo majañana (*mahayana*) y que, en consecuencia, hizo que muchos de éstos lo considerasen como un criptobudista —cosa que más tarde le sucedería también a su famoso nieto espiritual como resultado de haber modificado el adwaña madhyamaka (*advaya madhyamaka*) de Nagarlluna, desarrollando el advaita vedanta (*advaita vedanta*)—. Como consecuencia de los esfuerzos de los varios vedantistas que surgieron después de la aparición del *Vedanta Sutra*, para la época de Shankara en la India el budismo había ya perdido terreno frente al brahmanismo.

¹⁴.Para Kant, las ideas son propias de la razón y los conceptos son propios del entendimiento. Aquí yo estoy utilizando, en cambio, ambos términos como sinónimos, y estoy extendiendo su sentido común, no sólo a la razón y al entendimiento (y a la capacidad de juzgar que se encuentra entre ellos), sino también a la sensibilidad —y, de paso, estoy negando, como Herder pero de manera aun más radical, que el psiquismo contenga regiones tan delimitadas como creyó Kant, con claros “abismos” entre ellas. En la totalidad de este trabajo, cuando uso los términos “idea” y “concepto”, estoy indicando *comprensiones* —independientemente de que las mismas sean enunciadas discursivamente “pronunciando mentalmente” secuencias de palabras, o sean captadas en la “mudez mental” que es propia de la intuición. En otras palabras, por “ideas” o “conceptos” entiendo los pensamientos que Descartes designó como “discursivos”, tanto como los que dicho autor denominó “discursivos”. Y, además, en el significado de los términos en cuestión incluyo los pensamientos que la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) designa como “supersutiles” y que comprenden estructuras tales como la “triple proyección”: la ilusión de que hay una experiencia, algo experimentado y alguien que experimenta.

Puesto que *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*, todos los conceptos o ideas son *relativos*: se definen por inclusión en un género más amplio que los contiene y por contraste con los que dentro del mismo género constituyen sus contrarios. Lo absoluto (como base), en cambio, es la naturaleza común de todos los entes y de todos los conceptos o ideas. Y el error que para muchos budistas del majañana (*mahayana*) constituye la auténtica “segunda noble verdad” consiste en tomar lo relativo como algo absoluto, lo dependiente como independiente, lo insubstancial como substancial, lo puesto como intrínseco o dado, etc.

¹⁵.El dar excesivo valor a las ideas, que en consecuencia son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. Como hemos visto, la “sobreevaluación” es el eje del error que padecemos los seres humanos.

¹⁶.Esta es la versión presentada en Watts, Alan, 1956. Para mayor información acerca de la enseñanza de Hui-neng, ver también Wong-Mou-Lam, 1969, y Suzuki, D. T., francés, 1970. El maestro chino del *ch’an*, Ta-chu Jui-jai (*Ta-chu Hui-hai*), propugnó el mismo método, que consideró como la esencia de la filosofía *madhyamika*, e hizo un excelente uso del mismo en sus encuentros con sus discípulos y con otros maestros. Cfr. Blofeld, John, 1956.

¹⁷.Guenther, Herbert V., 1964.

¹⁸.Los conceptos de paksha (*paksha*) y pratipaksha (*pratipaksha*) nos recuerdan los de *Begrif* y *Gegenbegrif* en Avenarius, Carstanjen y Petzoldt, y

¡Error! Marcador no definido.

traen a la mente el famoso *dictum* de Baruch de Spinoza:

«*Omnis determinatio negatio est.*»

¹⁹. Krell, David Farrell, 1979; citado en Levin, David Michael, 1985, p.128.

²⁰. La cual quizás habría sido indicada por Heráclito de Efeso con el verbo *phroneo* y con el sustantivo *phronesis* (entendidos, por supuesto, en un sentido muy diferente de los que luego les darían Platón y Aristóteles).

²¹. Los budistas resumen las múltiples filosofías no-budistas de la India en cuatro grandes grupos de “filosofías erróneas”, entre las cuales se cuenta el de los *tirthika* o *mutegpa* (*mu-stegs-pa*), la cual se clasifica a su vez en tres subgrupos, uno de los cuales es el de “quienes acepta la existencia del efecto mas no de la causa”. Es a este subgrupo de filosofías no-budistas al que se refiere Ta-chu Jui-jai. Para una explicación de la filosofía que los budistas atribuyen a los *tirthika* o *mutegpa*, cfr., entre otros textos, Padmasambhava, traducción de Giuseppe Baroetto, italiano 1990.

²². Muchos tibetanos identifican al Nagarlluna que desarrolló la filosofía *madhyamaka* con el que firmó varios textos tántricos y, en consecuencia, atribuyen al fundador del *madhyamaka* una fecha más tardía, o bien le adscriben una vida tan larga como la de Matusalén. La mayoría de los estudiosos occidentales, en cambio, distingue entre el Nagarlluna que dio origen a la filosofía *madhyamaka* y otro, muy posterior, que habría escrito textos tántricos.

²³. El origen de las doctrinas del budismo sūtrico o sutrañana (*sutrayana*) —o sea, del jinañana (*hinayana*) y el majañana en todas las vertientes de estos dos vehículos— como distinto del vallrañana (*vajrayana*) y el atañana (*atiyana*), se atribuye a tres sucesivos ciclos de enseñanza, “promulgaciones de la doctrina” o “vueltas de la rueda del *dharma*” (dharmachakra). La primera “promulgación” o el primer dharmachakra se inicia con la prédica del sermón sobre las “cuatro nobles verdades” en el parque de los venados en Saarnath, cerca de Benarés, y constituye la base doctrinal de los dos vehículos del jinañana (*hinayana*) —el shravakañana (*sravakayana*) y el pratyekabuddhañana (*pratyekabuddhayana*) (aunque el último de estos dos vehículos no se deriva de enseñanzas específicas del Buda Shakyamuni, sino del ejemplo que dio Gautama Siddharta al realizarse por sí solo, transformándose en el Buda Shakyamuni)— y de la totalidad de las dieciocho escuelas del jinañana —de las que actualmente sólo sobrevive independientemente la *theravada* (en Shri Lanka, Birmania, Laos, Tailandia, Camboya y el sur de Viet Nam) y, dentro de otras tradiciones —las tibetanas— sólo se enseñan la *vaibhasika/mulasarvastivadīn* (síntesis de las escuelas “realistas”) y la *sautrantika*—.

La segunda promulgación de la doctrina o segunda vuelta de la rueda del *dharma* (dharmachakra) es la que tiene lugar en sitios tales como el pico de los buitres en Rajghira (actual estado de Bihar) frente a la asamblea de *bodhisattva*, y que comprende los *sutra* del *prajñāparamita*. Ella pertenece al majañana y constituye la base de las escuelas *madhyamaka*, tanto en sus versiones *swatāntrika* (*svatantrika*) como en su versión *prasāṅgika* (*prasāṅgika*) —las cuales son todas consideradas por los budistas chinos como sistemas “cuasimajañana” (o sea, como no plenamente majañana)—.

La tercera promulgación de la doctrina o segunda vuelta de la rueda del *dharma* (dharmachakra) es la que tiene lugar en sitios tales como el monte Malaya (en Shri Lanka), Bodha Gaya y Vaishali. Ella pertenece al majañana y constituye la base de la escuela *śālistvā* (*chittamatra*, *vijñānavada* o *vijñaptimatra*), la cual es considerada por los budistas chinos como un sistema “cuasimajañana” (o sea, como no plenamente majañana).

Ahora bien, las enseñanzas del tercer *dharmachakra* y, en cierta medida, también las del segundo, son consideradas por muchos lamas (maestros espirituales) de la escuela budista “antigua” (*mying-ma-pa*) del Tibet como la base de un tipo superior de *madhyamaka*, a menudo designado como “gran *madhyamaka*”, que cumple con todos los requisitos que los budistas chinos exigen para catalogar una enseñanza como plenamente majañana.

Por otra parte, aunque los *tantra* del vallrañana (*vajrayana*) superior o interno y del atañana no fueron enseñados personalmente por el Buda Shakyamuni,* se considera que el punto de vista filosófico adoptado por estas últimas enseñanzas está más cerca del “gran *madhyamaka*” y de las fuentes doctrinales de éste, que del resto de las enseñanzas del sutrañana.

*Según una de las historias sobre el origen del *tantra Gujyasamaya* (*tantra Guhyasamaja*), el Buda Shakyamuni se habría trasladado mágicamente a Öddiyana (en tibetano, Örgüen: *O-rgyan*), donde habría transmitido personalmente al rey Dharmabodhi el *tantra* en cuestión. Sin embargo, la mayor parte de las historias que narran los orígenes de los *tantra* (incluyendo el *Gujyasamaya*) les atribuyen un origen independiente de Shakyamuni: los *tantra* habrían sido transmitidos por el Sambhogakaya (entendido como aspecto no material de la budeidad cósmica) a distintos majasiddha (*mahasiddha*) o “grandes adeptos”, en lugares tales como Öddiyana, Drusha (*'Bru-sha*), Shambhala, Tazik, etc. A su vez, el dzogchén (*rdzogs-chen*) budista, en tanto que atañana o vehículo supremo entre los nueve de los *ñingmapa* (*mying-ma-pa*), habría sido transmitido originalmente en Öddiyana por Prahevajra (en tibetano, Garab Dorlle: *dGa'-rab rDo-rje*).

²⁴. Cfr. Dudllom Rinpoché, Yigdral Ieshe Dorlle (*bDud-'joms Rin-po-che*, *'Jigs-'bral Ye-shes rDo-rje*), inglés 1991.

²⁵. En las pp. 27-8 de la versión inglesa del mismo texto, Dudllom Rinpoché (*bDud-'joms Rin-po-che*) escribe:

«Mientras que la segunda y la tercera promulgación de la rueda doctrinal (dharmachakra) dan autenticidad al punto de vista del gran *madhyamaka*, es la tercera [y final] promulgación la que revela extensivamente el núcleo del *tathagata* (*tathagatagarbha*). Ciertos estudiosos del pasado

¡Error! Marcador no definido.

han... asociado erróneamente los puntos de vista del gran *madhyamaka* a los del *vijñanavada* [o sea, del ñogacharña]. Sin embargo, el primero tiene que ver con la verdad absoluta, mientras que el segundo está dirigido hacia la conciencia. Se sostiene, [en efecto,] que hay una gran diferencia entre la Gnosis de los Budas [cuya manifestación constituye la Iluminación] y la conciencia de la base-de-todo (*alaya vijñana; kun-gzhi rnam-par shes-pa*), [que es considerada como el primer paso en la manifestación del error y del *samsara* a partir de la base]. Quienes propugnan el “sólo mente” [*chittamatra*: el ñogacharña] mantienen que la conciencia no es trascendida en la verdad absoluta, pero éste es un punto de vista que está confinado a la existencia cíclica (*samsara*). Según el gran *madhyamaka*, la verdad absoluta es la Gnosis [no-dual y no-conceptual] libre de error o ilusión, el espacio incorruptible de lo verdadero que trasciende la conciencia. Esto se debe al hecho de que la conciencia subjetiva es sólo [inter]dependientemente real, mientras que la Gnosis [no-dual y no-conceptual] está libre de la dicotomía sujeto-objeto.»

Ahora bien, parece que Dudllom Rinpoché no restringe este “gran *madhyamaka*” a la tercera promulgación o tercer *dharmachakra*, pues a continuación afirma:

«Este punto de vista del gran *madhyamaka* es revelado por las composiciones de Nagarlluna, Asanga y otros, independientemente de que pertenezcan a la segunda o a la tercer promulgación de la rueda doctrinal (*dharmachakra*), pues ambas se refieren a las tres naturalezas esenciales. Una vez que se ha enseñado provisionalmente el “sólo mente” [*chittamatra*, o sea, ñogacharña], se enseña el *madhyamaka* no-aparicional [que comprende las doctrinas de los swatántrika y de los prasanguika], y cuando éste ha sido trascendido, se revela en *madhyamaka* aparicional [o “gran *madhyamaka*”]. Si no se alcanza este último, no se percibe el profundo sentido del gran vehículo [majañana].

«Quienes cultivan el sendero a la liberación de manera verdadera y efectiva no distinguen entre las dos formas del *madhyamaka* (swatántrika y prasanguika), de lo cual dan fe las obras de Nagarlluna, Asanga y los otros *panditas* que comentaron la intención del sentido definitivo [de las enseñanzas, como diferente de su sentido provisional]. Mientras que la segunda promulgación por lo general está confinada a una negación de la elaboración conceptual, esto no es más que un paso en el cultivo experimental del *madhyamaka*, que subsiguientemente debe trascender los razonamientos prasanguika y swatántrika.»

Sin embargo, Dudllom Rinpoché concluye:

«Cuando se han establecido las experiencias meditativas, es el gran *madhyamaka*, como se lo enseña en la tercera promulgación, el que es profundo y vasto, y los vehículos del *mantra* secreto [el vallrañana] los que son todavía más extensivos. Los propósitos de las secuencias inferiores del vehículo están contenidos dentro de [los de] las superiores. De otro modo los budas no habrían promulgado los tres giros de la rueda de la doctrina (*dharmachakra*) y las nueve secuencias del vehículo en ese orden apropiado.»

Así, pues, mientras que Dudllom Rinpoché nos dice que el gran *madhyamaka*, que es “superior” tanto al ñogacharña como a las dos formas antes discutidas del *madhyamaka* (swatántrika y prasanguika), pertenece a la tercera promulgación, también nos dice que los *tantra* del vallrañana y del atñana (que Dudllom Rinpoché incluye dentro del vallrañana, como la cúspide de éste) son “superiores” a todas las expresiones del majañana, incluyendo el gran *madhyamaka*. En Tulku Thondup, 1989, se adopta un punto de vista contrario al anterior y se afirma, no que el gran *madhyamaka*, sino que *incluso el atñana/dzogchén*, pertenece a la segunda promulgación o segundo *dharmachakra*. La verdad es que el atñana/dzogchén del budismo no pertenece a ninguno de los *dharmachakra*, pues la enseñanza en cuestión no fue promulgada por el Buda Shakyamuni sino por *Prahevajra (dGa-rab rDo-rje)*; sin embargo, el principio de las explicaciones conceptuales del dzogchén se parece más al del “gran *madhyamaka*” que al de ningún otro sistema del majañana y, en consecuencia, si aceptamos las conclusiones de Dudllom Rinpoché con respecto al gran *madhyamaka*, no podremos aceptar una conclusión diferente con respecto al dzogchén.

²⁶.En particular, para la escuela guelugpa (*dge-lugs-pa*) de budismo tibetano, la verdad absoluta no es otra cosa que la captación del concepto sutil intuitivo que podríamos definir como “presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido a un ente” —antes de que dicha captación sea enunciada discursivamente con un pensamiento tal como, por ejemplo, “el ente no existe de la manera en que parecía existir: substancial e intrínsecamente”—. En otras palabras, el practicante de *vipashyana* o langtong (*lhag-tong*) debe poseer ya una cierta habilidad en la práctica de *shamatha* o shiné (*zhi-gnas*) que le permita, cuando se le presente el concepto sutil intuitivo que podríamos definir como “presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido a un ente”, permanecer en la captación intuitiva de este concepto en vez de proceder de inmediato a enunciarlo discursivamente.

Ahora bien, la verdad es que no hay mucha diferencia entre la captación intuitiva de la “presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido a un ente” y la enunciación discursiva de esta captación: en ambos casos se trata de una experiencia teñida por conceptos que son relativos a sus contrarios y de una experiencia basada en la relatividad sujeto-objeto y, por ende, no puede constituir la verdad absoluta —a pesar de constituir una forma perfectamente válida de meditación en la práctica del sendero gradual, e incluso de conformar uno de los 21 *semdzin (sems-'dzin)* del dzogchén *upadesha* o *manngagguidé (man-ngag-gyi-sde)*—.

Para que lo anterior pueda ser entendido cabalmente, cabe recordar lo que se señaló en la nota 13: que para los budistas del majañana, el vallrañana y el atñana en general el concepto de “concepto” es mucho más amplio que para Kant y la mayoría de los filósofos que lo sucedieron, pues para los budistas en cuestión las intuiciones de la sensibilidad son tan conceptuales como los conceptos del entendimiento y las ideas de la razón, y no

hay abismos que separen la sensibilidad del entendimiento y el entendimiento de la razón. Como lo reconoció Descartes, los pensamientos pueden ser de tipo discursivo o de tipo intuitivo; el dzogchén budista y otros sistemas afines agregan un tercer tipo de comprensión/pensamiento, que es el supersutil, del cual el ejemplo paradigmático es la “triple proyección”: la ilusión de que hay una experiencia, algo experimentado y alguien que experimenta.

En resumen, para el budismo en general, el concepto es la *comprensión de lo que algo es*, independientemente de que esa comprensión sea meramente intuitiva y no vaya acompañada de un enunciado discursivo, o sí vaya acompañada del mismo: ambos tipos de comprensión se contrastan con la vivencia desnuda, no-conceptual de lo *dado* que tiene lugar cuando —en las palabras de William Blake— “las puertas de la percepción están abiertas (o sea, no están cubiertas por los velos teñidos de imágenes familiares constituidos por los conceptos) y (en consecuencia) todo es captado tal como es: en su infinita maravilla”. En efecto, los conceptos sutiles intuitivos “colorean” nuestra percepción, vistiendo —o más bien disfrazando— la desnudez no-conceptual de lo *dado*.

Cabe mencionar también que se ha objetado a los *guelugpa* (*dge-lugs-pa*) que, aunque ellos se consideran *madhyamika-prasanguika*, el método de *vipashyana* o *langtong* (*lhag-mthong*) que ellos aplican para llegar a la captación de lo que identifican como la verdad absoluta de los *prasanguika*, es el que enseñan algunos textos graduales del tercer *dharmachakra* y de la escuela *îogacharîa* para el estadio de la práctica correspondiente al *shravakaîana* (estadio o forma “inferior” del *jinaîana*). En efecto, el *vipashyana* de los *guelugpa* es el que, para el nivel de práctica de los *shravaka* (perteneciente al *jinaîana*), enseñan: (1) el *sutra Sandhinirmochana* (uno de los textos graduales del tercer *dharmachakra* que sirven de base a la escuela *îogacharîa*, como distintos de los textos abruptos de ese mismo *dharmachakra*, de los que es ejemplo el *sutra Lankavatara*); (2) el capítulo “*Shravakabhumi*” del *Yogacharabhumi* de Maitreya-Asanga (un texto *îogachara*), y (3) los *Bhavanakrama* de Shantarakshita y Kamalasila (textos *madhyamika-swatântrika-îogachara*). Y es cierto que es el resultado de esta práctica lo que los *guelugpa* identifican como la verdad absoluta de los *madhyamika-prasanguika*.

Esta objeción tiene un cierto grado de validez, pues no hay razones para suponer que la experiencia resultante de la práctica de *vipashyana* del nivel de los *shravaka* en los textos de las escuelas *îogachara* y *madhyamika-swatântrika-îogachara* corresponda a la verdad absoluta que era alcanzada por medio de la práctica de los *madhyamika* originales —o incluso de los *madhyamika-prasanguika*—. Cabe señalar también que para el dzogchén la experiencia en cuestión no es, como afirman los *guelugpa* (*dge-lugs-pa*), la verdad absoluta —ni siquiera aceptando la condición que ponen éstos, que es que la vacuidad (*shunîata*: *sunyata*; tongpañî: *stong-pa-nyid*) verdad absoluta del objeto del análisis no haya sido todavía enunciado discursivamente—, sino un “*ñam*” (*nyams*) o “experiencia” que se le presenta al sujeto mental y que es relativa a éste y al resto de sus experiencias: ya hemos visto que lo que se presenta al practicante en la práctica de *vipashyana* o *langtong* (*lhag mthong*) que nos concierne no es más que la captación intuitiva (que *luego* tiende a expresarse de manera discursiva) de un concepto negativo —o sea, no es más que lo que, en lenguaje sartreano, podríamos denominar “la presencia de una ausencia” (la cual, en este caso, puede ser definida como “la presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido al ente que es objeto de análisis”)—. Sin embargo, cada vehículo sólo puede ser juzgado desde su propio contexto y no desde el de los vehículos “superiores”; mi opinión es que la práctica de *vipashyana* de los *guelugpa* es perfectamente válida y puede ser de la mayor utilidad en el sendero gradual (*lam rim*) que enseña la escuela en cuestión.

Así, pues, a pesar de que considero que la práctica de los *guelugpa* es perfectamente válida y puede ser de la mayor utilidad, personalmente tiendo a asociar la verdad absoluta de los *madhyamika* en general con lo que he designado como “Gnosis anoica, no-dual y no-conceptual, que devela la verdadera naturaleza de la realidad” —a la cual da acceso la práctica del zen, de los *tantra* y, en una medida, con una facilidad y con una rapidez todavía mayor, la práctica del dzogchén—. En efecto, no debemos olvidar que, a pesar de las diferencias existentes entre el *ch’an* o *zen* (que pertenece al *majaîana* y por lo tanto al sendero de renuncia) y el *rdzogs-chen* (que pertenece al *atîana* o sendero de autoliberación), ambos tienen en común el *no* poder ser catalogados como métodos eminentemente graduales, y se tienen pruebas fehacientes de que ambos han compartido patriarcas y maestros que han sido eslabones clave en sus respectivas líneas de transmisión. Esto podría ser justificado plenamente si se comprobase que —como se sugiere en este trabajo— también los *madhyamika* originales (y no sólo los otros maestros que son reconocidos universalmente como tales) fueron eslabones en la transmisión tanto del *ch’an* o *zen* como del dzogchén. Y, de paso, esta última demostración serviría para probar que los *madhyamika* originales aplicaron prácticas yôguicas y no sólo prácticas conceptuales tales como la investigación (incluyendo la práctica de *vipashyana*) y el diálogo (incluyendo el *mondo* o método de *isosthenia*).

Para concluir, se debe tener en cuenta que, mientras que los *guelugpa* sólo reconocen cuatro puntos de vista filosóficos, que son los postulados por las escuelas hindúes del *jinaîana* y el *majaîana*, Mi Pham Rinpoché y otros maestros *ñingmapa* agregan a éstos los puntos de vista correspondientes a cada uno de los vehículos tántricos (o sea, del *vallaîana*), así como el punto de vista que corresponde al dzogchén. En efecto, para Mi Pham y los otros maestros *ñingmapa* en cuestión, los puntos de vista del tantrismo y del dzogchén no pueden ser reducidos a ninguno de los postulados por las escuelas del *jinaîana* y del *majaîana* y son “superiores” a todos éstos (tal como los puntos de vista del *atîana*/dzogchén son superiores a los de todos los vehículos del *vallaîana* que están basados en el principio de transformación —y, más aún, a los que están basados en el principio de purificación—).

¡Error! Marcador no definido.

²⁷. Como ya se señaló, por lo general se considera que las enseñanzas de Nagarlluna y Aryadeva están basadas en el segundo *dharmachakra*. En cambio, como pudimos apreciar en la cita de Dudllom Rinpoché, muchos adherentes del “gran *madhyamaka*” consideran que este último está basado en el tercer *dharmachakra*. Sin embargo, los adherentes del “gran *madhyamaka*” consideran que sólo su propia interpretación de las enseñanzas de Nagarlluna y Aryadeva hace justicia a la intención y la vivencia de los padres fundadores del *madhyamaka*.

²⁸. La gran mayoría de los historiadores y maestros tibetanos ubican a Nubchén Sanguie Ieshe (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*) entre los discípulos directos de Padmasambhava; cfr., por ejemplo, Dudllom Rinpoché, Yigdral Ieshe Dorlle, “History of the Nyingma School”, en Dudllom Rinpoché, (inglés 1991, p. 608 *et seq.*). Sin embargo, hay indicios substanciales que sugieren que Nubchén pudo haber pertenecido a una generación posterior y no haber sido discípulo de Padmasambhava sino de alguno de los discípulos directos de éste, o incluso de un discípulo de alguno de los discípulos en cuestión. En todo caso, no cabe duda de que su texto expresa una de las formas predominantes (y quizás incluso la forma por excelencia) de clasificar y transmitir la enseñanza en el período ñingma (*nying-ma*) que se extiende desde el momento cuando se comenzó a enseñar el budismo en el Tibet hasta el siglo XI, cuando Rinchen Zangpó (*Rin-chen bZang-po*) inició la “segunda difusión de la doctrina”.

El título completo del libro es *mDzad-pa'i sGom-gyi gNad gSal-bar Phye-ba bSam-gtan Mig-sgron* y hay varias ediciones disponibles; una de ellas es la publicada por Chime Rigdzin Rinpoché (*'Khor-gdon Gter-sprul 'Chi-med Rig-dzin*) en la Universidad Vishvharata, Shantiniketan, Bengala Occidental, India. Este libro está inspirado en un pequeño texto del maestro Buddhagupta titulado *Bepe Gumchung* (*sBas-pa'i rGum-chung*)

Cabe señalar que algunas de las formas características de explicar las diferencias entre los distintos tipos enseñanzas en el *Samtén Migdrön* corresponden perfectamente a las que empleó Namkhai Ñingpo (*Nam-mkha'i sNying-po*), uno de los discípulos más importantes de Gurú Padmasambhava, en el *Kathang Dengá* (*bKa'-thang sDe-lnga*), un texto que fue ocultado como terma (*gter-ma*) y luego fue revelado por Örguien Lingpa (*O-rgyan gLing-pa*). Aunque Namkhai Ñingpo fue por encima de todo un gran maestro de dzogchén, también conoció profundamente las enseñanzas tántricas de los ñingmapa, la tradición *ch'an* (*zen*) de la China de su época y las enseñanzas del *sutra* gradual. Por ello, Namkhai Ñingpo estaba más capacitado que nadie para explicar las similitudes y las diferencias entre las distintas enseñanzas budistas de su época —cosa que hizo magistralmente en el *Kathang Dengá* (*bKa'-thang sDe-lnga*), el cual se hizo muy famoso por la claridad con la que describía las particularidades de la enseñanza dzogchén y las contrastaba con las de los otros sistemas budistas—. En efecto, el libro comienza con una explicación completa de la enseñanza del sutra y de las diferencias entre la forma gradual y la forma no-gradual (el *ch'an* o *zen*) de dicho vehículo, en la cual se especifican las maneras cómo se comprende y aplica la Contemplación en ambas variantes del vehículo en cuestión (gradual y abrupta). Luego la obra explica todos los niveles del vallraiana o tantrismo, así como las distintas formas de aplicar la práctica y la finalidad de la misma en este vehículo. Finalmente, el texto explica cuáles son las diferencias entre todos los sistemas considerados y el atíana/dzogchén.

²⁹. Esta forma de clasificar los vehículos habría prevalecido durante la “primera difusión de la doctrina” en el Tibet, durante la cual se transmitieron las doctrinas de los ñingmapa. Sin embargo, la misma habría sido obligada a desaparecer después de la “segunda difusión” en la cual se transmitieron las doctrinas de los sarmapa (*gsar-ma-pa*), las cuales, careciendo originalmente del atíana/dzogchén, habrían impuesto la clasificación que divide los vehículos en: (1) jinaiana, (2) majaiana y (3) vallraiana. Del algún modo los sarmapa “ganaron la partida” y los ñingmapa perdieron su clasificación en sutraiana, vallraiana y atíana (o senderos de renuncia, transformación y autoliberación), hasta que el *Samtén Migdrön* fue recuperado de Tun Huang por Pelliot y otros investigadores alrededor de la transición del siglo XIX al XX de nuestra era.

La tarea de restituir la clasificación original ñingmapa de las enseñanzas budistas ha sido emprendida por el lama (*bla-ma*: maestro espiritual) y profesor universitario Namkhai Norbu Rinpoché (*Nam-mkha'i Nor-bu Rin-po-che*), quien la ha empleado para clasificar las enseñanzas en varias de sus obras. Algunos otros maestros se han opuesto a esta restitución; por ejemplo, Tulku Thondup (Tulku Thondup, 1989) ha afirmado que el *Samtén Migdrön* es de difícil comprensión y que por lo tanto no podemos extraer de él formas alternativas de clasificar las enseñanzas (pero, sin embargo, en sus reflexiones acerca de otros aspectos del contenido del texto, habla del mismo como si lo comprendiese perfectamente).

Para quien esto escribe, no puede haber duda alguna de que es imperativo restituir la clasificación que de las enseñanzas hace el *Samtén Migdrön*, pues incluso antes de conocer este texto había adoptado el punto de vista —establecido por muchos reconocidos maestros de dzogchén (*rdzogs-chen*)— según el cual el principio del atíana/dzogchén es radicalmente diferente al del resto del vallraiana y “superior” a éste.

³⁰. *Pawo Tsuglag Threngwa* (*dPa' bo gtsug lag phreng ba*), “Chöjung Khepa” (*Chos 'byung mkhas pa*), cuya edición más reciente es la de Pekín de 1986 (*Mi-rigs dpe skrun Khang*), p. 568. Citado en Norbu, Namkhai, italiano 1988.

³¹. Namkhai Norbu, inglés 1985, español 1986.

³². Namkhai Norbu, español, aún sin publicar.

³³. No sé si Mi Pham tuvo o no acceso al *Samtén Migdrön*, pero en todo caso los compendios de filosofía budista de Mi Pham clasifican los nueve vehículos de los ñingmapa en tres vehículos más amplios, que son el jinaiana, el majaiana y el vallraiana, y ubican el atíana o *atiyogatantrayana* dentro del vallraiana (o sea, del *mantrayana*, *tantrayana* o tantrismo), como el vehículo supremo de este último vehículo y en general como el supremo entre todos los vehículos budistas.

En cambio, el *Samtén Migdrön* clasifica los nueve vehículos en: (1) sendero de renuncia o sutrañana (que comprende tanto al jinañana con sus dos vehículos —el shravakañana y el pratyekabuddhañana— como al majañana); (2) sendero de transformación o vallrañana (que comprende los tres tantra externos —*kriya*, *ubhaya* y *yoga*— y los dos primeros de los tantra internos —*mahayoga* y *anuyoga*—), y (3) sendero de autoliberación o atiñana. El sendero de renuncia (que comprende el enfoque más específicamente renunciante del jinañana y el enfoque más bien antidótico del majañana) ve a las pasiones como el veneno de serpientes venenosas y a los estímulos que las activan como serpientes que deben ser evitadas. El sendero de transformación [que en sentido lato comprende el sendero de purificación constituido por los tres tantra externos —*kriya*, *ubhaya* y *yoga*— y el sendero de transformación en sentido estricto constituido por los dos primeros tantra internos de los ñingmapa, que son el *mahayoga* y el *anuyoga*], en cambio, usa el veneno para librarnos de él, como cuando se emplea el veneno de una serpiente para elaborar suero antiofídico. Finalmente, el sendero de autoliberación, al hacer que se libere el dualismo que es *conditio sine qua non* de toda pasión, resulta en la espontánea autoliberación de cualquier pasión que se manifieste.

El principio de transformación puede funcionar porque toda pasión tiene dos momentos: un momento inicial en el cual la pasión es “pura” y uno posterior en el cual la misma se vuelve “impura”. Por ejemplo, si alguien me agrede, el primer momento de mi rabia es un momento de mayor claridad en el cual cualesquiera pensamientos estuviesen distrayéndome desaparecen y capto la situación con mayor precisión. Pero de inmediato se pasa al segundo momento, cuando surgen pensamientos en contra del agresor que me distraen, me ofuscan y me conducen a agredirlo. Si, visualizándome como una deidad airada, logro que la pasión se mantenga en su primer momento “puro” y no se manifieste su segundo momento “impuro”, la energía de lo que de otro modo se habría transformado en rabia u odio y que me habría conducido a hacer daño a otros y a mí mismo servirá para mantener presente la visualización y el estado de no-distracción; cuando la energía disminuya, será porque ya ha pasado la reacción que de otro modo me habría hecho ser arrastrado por pensamientos de odio y que quizás me habría conducido a la violencia.

Por último, el sendero de autoliberación parte del conocimiento de que toda pasión es una actitud de un sujeto hacia un objeto que aquél experimenta como distinto de sí. Si, a raíz de mirar la mente de cierta manera, se disuelven instantáneamente la dualidad sujeto-objeto y la sobrevaluación de mis pensamientos, mi cuerpo se relajará instantánea y completamente, de una manera que es comparada con la caída de trozos de leña cuando se corta la cuerda que los ataba. Este es el primer nivel de autoliberación; el segundo es como un nudo diseñado para que se deshaga al halar la cuerda para anudarlo, y el tercero es como el jamás anudarse de la cuerda, pues todo lo que surge se libera por sí sólo de la manera en que un dibujo hecho en el agua va desapareciendo a medida que va siendo dibujado.

Se considera que el sendero de autoliberación es el que, en quienes tienen la capacidad apropiada para practicarlo, conduce a una liberación más completa en un menor tiempo. Sin embargo, esto no quiere decir que sea en todo sentido “superior” a los demás: para cada uno el sendero supremo es el más adecuado para su capacidad y sus condiciones.

³⁴. *Kun byed rgyal po (rDzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po'i rgyud)*, traducido [al tibetano] por Vairochana (siglo VIII), en el *sNga 'gyur bka' ma'i chos sde'i glegs bam bcu bdun pa*, vol. TSA, publicado por Si khron bod kyi rig gnas zhib 'jug khang, p.147-72a,3. Citado en Namkhai Norbu Rinpoché, italiano e inglés 1993; español 1994, pp. 82-3; citado también en Dudllom Rinpoché, 1991, pp. 295-7, así como en Tulku Thondup, 1989, pp. 95-7.

³⁵ En las tradiciones tibetanas los métodos en cuestión constituyen el noveno vehículo de los ñingmapa, que se conoce como atiñana o *atiyogatantrayana*, y también como dzogchén —aunque esta última palabra tiene varios significados: por una parte, ella indica también el fruto del *anuyogatantra* (“supremo” entre los vehículos basados en el principio de transformación); por la otra, ella indica los tres aspectos del atiñana o *atiyogatantrayana*, que son (1) la base (que es la base común del error y de la Iluminación), (2) el sendero (que consiste en la constante autoliberación del error y automanifestación de la Iluminación) y (3) el fruto (que no es otra cosa que el establecimiento definitivo de la Iluminación)—.

El dzogchén budista tuvo su origen en Öddiyana antes del comienzo de la era cristiana y después de la muerte de Shakyamuni, mientras que el dzogchén bön-po (prebudista) llegó a Zhang-zhung (Tibet occidental) hace unos 3.800 años. Por su parte, maestros taoístas han afirmado que su propia tradición es una y la misma que el bön tibetano —y, en efecto, por una parte, las enseñanzas de Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan están impregnadas del sabor del dzogchén, y, por la otra, Lao-tse entregó el *Tao-te-king* a un guardia de la frontera entre China y el Tibet—. En el sufismo —que a través de Jabir el-Hayyam recibió las enseñanzas de los Barmecidas de Afganistán, quienes poseían enseñanzas transmitidas por los sabios budistas de la antigua Öddiyana, que con anterioridad habría sido parte de Zhang-zhung— lo que los *naqshbandi* llaman “el método de la rapidez” podría quizás corresponder al dzogchén. Los ismaelitas, a su vez, estuvieron establecidos por largo tiempo en la zona del Zhang-zhung y en todo el Asia central, en contacto con las doctrinas del dzogchén y el tantrismo que predominaban en esa zona. A su vez, linajes hinduistas shivaítas como el de los yoguis *kamphata* y sus equivalentes laicos (los uguiur) se remontan a una serie de *mahasiddha* que practicaban enseñanzas importadas de Öddiyana. Y las enseñanzas en cuestión podrían encontrarse también en tradiciones hebreas, cristianas y de otras religiones, habiendo aparecido independientemente en ellas o bien habiendo sido recibidas de la misma línea de transmisión que todavía se conserva en el Tíbet.

³⁶ Como ya se señaló, la “triple proyección” es la ilusión de que hay una experiencia intrínseca o substancial, algo intrínseco o substancial que es experimentado y alguien intrínseco o substancial que experimenta.

³⁷. Uso la palabra “Gnosis” porque se trata de una función de nuestra capacidad cognoscitiva y porque ciertas corrientes gnósticas llamaban “Gnosis” a la revelación de lo absoluto. Agrego el adjetivo “anoica” porque en dicha Gnosis no interviene la mente (*noia*) entendida como dualidad noético-noemática —o sea, como dualidad entre el sujeto mental y el objeto mental— y como entendimiento conceptual sobrevaluado.

³⁸. Este es el término con el cual los *madhyamika* —y, en particular, los *prasanguika*— indican el absoluto: la verdadera condición o naturaleza de todos los entes.

³⁹. Este es el término con el cual los *îogachara* y a menudo también los *mahyamika-swatántrika-îogachara* indican el absoluto: la verdadera condición o naturaleza de todos los entes.

⁴⁰. Cuando un aumento del “volumen bioenergético” (*kundalini* o *thig-le*) produce una ampliación del foco de la conciencia, pueden surgir estados de mayor espacio-tiempo-conocimiento. Entonces el impulso habitual a conceptualizar la experiencia y vivenciarla en términos del concepto que le fue aplicado nos puede hacer entender los estados en cuestión en términos de conceptos tales como “el ser”, “lo Uno”, “Dios”, “la naturaleza búdica” y así sucesivamente.

⁴¹. Para que esto funcione, el practicante deberá haber obtenido lo que se conoce como “introducción directa”. Por otra parte, lo que describí corresponde tan solo al nivel “inferior” de autoliberación (llamado *gcer-grol* en tibetano) y no es ni con mucho suficiente para emprender la práctica. Para emprenderla, es indispensable acudir a un maestro que haya recibido el linaje de una auténtica tradición de sabiduría. Además, se puede consultar mi libro al respecto (Capriles, Elías, 1990b).

⁴². Desgraciadamente, no tengo conmigo el texto (en inglés) con las prácticas enseñadas por Shankara y por ende no puedo ser más específico en mi crítica de las mismas. Cuando leí ese texto alrededor de 1980 en Nepal, hice una serie de notas al respecto, pero en 1983 éstas debieron ser abandonadas en Kathmandú junto con muchos de mis efectos personales.

En todo caso, cabe señalar que existe una tradición hinduista tántrica proveniente de Shankara, la cual reconoce explícitamente sus conexiones con el dzogchén y otras tradiciones tibetanas. Ella podría constituir la práctica esotérica de Shankara, la cual, de corresponder en efecto al dzogchén, por razones ya expuestas podría ser equivalente al sistema esotérico de práctica aplicado por Nagarlluna.

⁴³. Ver Tarthang Tulku, 1977.