**Aviso sobre esta traducción**
Este libro es una traducción automática del texto original en inglés, realizada con herramientas de traducción automatizada. No ha sido revisado ni corregido por el autor ni por ningún otro ser humano. Por lo tanto, pueden presentarse errores, imprecisiones, frases poco fluidas o problemas de formato. La edición original en inglés sigue siendo la versión autorizada.

# CRÍTICA LÓGICA DE LAS DOCTRINAS BUDISTAS

*Una recopilación temática*

**Avi Sion, Doctor en Filosofía.**

© Copyright Avi Sion, 2002-2017.

Protegido por los convenios internacionales y
panamericanos de derechos de autor.
Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de
ninguna manera.
o almacenado en un sistema de recuperación o transmitido,
sin el permiso expreso del autor-editor,
excepto en el caso de citas breves con el debido
reconocimiento.

Publicado con orgullo por Avi Sion,
Ginebra, Suiza.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

**Información de catalogación de la biblioteca:**

Sion, Avi
**Crítica lógica de las doctrinas budistas**
*Una recopilación temática*

Sin índice, sin bibliografía

## Abstracto.

*Crítica lógica de las doctrinas budistas* Se trata de una «compilación temática» de Avi Sion. Reúne en un solo volumen los ensayos que ha escrito sobre este tema a lo largo de unos 15 años tras la publicación de su primer libro sobre budismo, « *Ilógica budista»* . Incluye exposiciones y críticas empíricas y lógicas de muchas (aunque no todas) doctrinas budistas, como la impermanencia, la interdependencia, la vacuidad y la negación del yo o del alma. Contiene su ensayo más reciente, sobre la doctrina de los cinco skandhas.

# Contenido


Prólogo ..... 5
1. La lógica falsa de Nagarjuna ..... 8
   1. Falacias en la obra de Nagarjuna ..... 8
   2. El Tetralema ..... 10
   3. Ni real ni irreal ..... 15
   4. Mal uso del dilema ..... 23
2. El privilegio de Nagarjuna ..... 26
   1. ¿ No hacer ninguna reclamación? ..... 26
   2. Puro engaño ..... 29
   3. No aprehensión de las no-cosas ..... 36
   4. Una imposibilidad formal ..... 41
3. Filosofía y religión ..... 46
   1. Razón y fe ..... 46
   2. Diferentes fundamentos ..... 48
   3. Juicios sabios ..... 52
   4. Actitudes correctas ..... 55
4. Desprovisto de un yo ..... 57
   1. Críticas falaces a la identidad personal .. 57
   2. Qué podría ser el "vacío" ..... 68
   3. Sentimientos de vacío ..... 76
5. El yo o alma ..... 79
   1. El yo ..... abstracto *frente al* yo concreto 79
   2. Sobre el alma ..... 91
   3. Acerca del divino ..... 95
6. "Todo causa todo" ..... 103
   1. La idea de codependencia ..... 103
   2. Conclusiones de la primera fase de los estudios ..... 111
   3. Conclusiones de la segunda fase de los estudios ..... 115

4. Conclusiones de la tercera fase de los estudios ..... 122

7. Comprenderse a uno mismo ..... 126
1. El yo individual en el monismo ..... 126
2. La impresión de uno mismo ..... 132
3. Distinguir el yo ..... 139
8. Meditación sobre uno mismo ..... 144
1. Desestimar el ego ..... 144
2. Con o sin auto ..... 148
3. Ya sea mente o materia ..... 153
9. Impermanencia ..... 160
1. Impermanencia: concepto y principio .. 160
2. No una esencia, sino una entidad ..... 167
3. Alivio del sufrimiento ..... 175
10. Discurso ilógico ..... 181
1. El juego de la rivalidad ..... 181
2. En el discurso budista ..... 185
3. Llamar a las cosas por su nombre ..... 194
11. Causalidad y cambio ..... 201
1. Teoría de la causalidad budista ..... 201
2. Una lógica formal del cambio ..... 206
3. Crítica budista del cambio ..... 208
4. Diferentes estratos del conocimiento ... 212
12. Impermanencia y alma ..... 218
1. Impermanencia ..... 218
2. Negación budista del alma ..... 226
3. Las leyes del pensamiento en la meditación 232
13. Estatus epistemológico ..... 239
1. El estado de las percepciones sensoriales ... 239
2. El estado de los sueños y las fantasías . 246
3. El estado de las concepciones ..... 252
14. Mente y alma ..... 258
1. Contempla la mente ..... 258

2. Contempla el alma .....266
3. La teoría budista de la no existencia del alma ..... 270
15. Perspectivas históricas .....279
1. Historicidad budista .....279
2. Sobre la idolatría budista .....282
3. Mesianismo budista .....289
4. La asimilación del budismo .....292
5. Razón y espiritualidad .....295
16. La doctrina de los cinco skandhas .....300
1. Mi propia lectura fenomenológica ..... 301
2. Una lectura psicológica más ortodoxa ..305
3. Una tesis claramente mecanicista .....311
17. La doctrina de los cinco skandhas (continuación) .....316
1. Los aspectos metafísicos ..... 316
2. Alma y vacío ..... 319
3. En conclusión ..... 339
Referencias principales .....344

Diagramas

Figura 1. Tres tipos de continuidad…..66
Figura 2. Cómo los sujetos y objetos momentáneos dan lugar a abstracciones…80
Figura 3. Visualizaciones de la negación…..183
Figura 4. Materia, mente y espíritu presentados como tres dimensiones de la existencia…..322

# Prefacio

Este volumen constituye una revisión crítica, principalmente desde un punto de vista lógico, de algunas de las principales doctrinas budistas, incluyendo la impermanencia, la interdependencia, la vacuidad, la negación del yo y la afirmación de los "cinco skandhas".

Los ensayos aquí recopilados fueron escritos por Avi Sion de forma esporádica a lo largo de unos quince años, tras la publicación en 2002 de su primer libro sobre este tema, * *Illogicidad budista** . Estos ensayos se encuentran dispersos en varios de sus libros, a saber: **Fenomenología** , **La lógica de la causalidad** , **Voluntad y conceptos causales afines** , **Reflexiones * , **Meditaciones * y **Reflexiones lógicas y espirituales** ; el último ensayo, relativo a la doctrina de los cinco skandhas, aún no ha sido publicado formalmente (excepto en línea).

Los presentes ensayos abordan esencialmente los mismos temas, pero con creciente amplitud y profundidad. Si bien los temas son recurrentes, las cuestiones se aclaran progresivamente y se profundiza en ellas. Las reflexiones del autor sobre el tema han evolucionado, pero sus conclusiones generales se mantienen prácticamente inalteradas: muchas de las doctrinas tradicionales del budismo son susceptibles de una crítica rigurosa desde un punto de vista objetivo y lógico (tanto inductivo como deductivo).

Los ensayos están ordenados más o menos cronológicamente, aunque algunos posteriores se colocan antes que otros por razones literarias. Los ensayos sobre temas relacionados, escritos en el mismo período, se agrupan en capítulos comunes; sin

embargo, los capítulos sobre temas similares, escritos en períodos diferentes, pueden estar bastante separados. En estos casos, el objetivo es evitar la monotonía y facilitar la lectura. Normalmente, cuando se retoma un tema, no se repiten los argumentos innecesariamente, sino que se presentan nuevos argumentos.

El motivo del autor al escribir estos ensayos críticos nunca ha sido antagónico. No tiene ningún interés personal en el budismo, ni mucho menos. Respeta muchos aspectos del budismo y admite haber recibido inspiración y ayuda personal y filosófica por parte de él. Sin embargo, a pesar de dicha influencia, no se considera budista. Asimismo, cabe aclarar que, si bien lleva muchos años practicando la meditación con regularidad y se ha beneficiado enormemente de ella, no afirma haber alcanzado la iluminación.

Cabe mencionar que los escritos de este autor sobre el budismo no pretenden ser estudios académicos de la literatura o la historia budista. Existen numerosos estudios de este tipo, y él, por supuesto, ha leído algunos. Su interés no radica en alardear de erudición, sino en el estudio de las ideas. Sus escritos se centran en el análisis de conceptos, teorías y métodos presentes en numerosos textos budistas y libros modernos sobre el budismo. No le importa quién dijo qué ni cuándo; lo que le importa es si lo dicho es creíble, o al menos plausible.

El autor no se adhiere a un enfoque puramente religioso de las doctrinas examinadas; su principal lealtad es a la razón. No transmite con ingenuidad afirmaciones o dogmas budistas, ni se dedica a la apologética. Es un buscador sincero, que anhela la verdad objetiva en lugar de la comodidad emocional. No le interesan las ilusiones agradables, sino conocer los hechos, o al menos determinar la solidez lógica de

cualquier tesis. Su obra está dirigida a personas con ideas afines.

Todo esto se menciona debido a las reacciones negativas que su libro anterior, « *Ilógica budista»* , ha suscitado en algunos lectores. Dicho libro ha sido una de sus publicaciones más leídas; si bien muchos lectores lo han apreciado y agradecido, otros, por el contrario, lo han criticado duramente. Cabe reiterar que el autor no siente ninguna antipatía hacia el budismo ni tiene ninguna intención polémica al escribir algunas críticas al respecto. Su enfoque es objetivo e imparcial.

El autor aborda las doctrinas judaicas, en las que también tiene interés, con igual objetividad y rigor. Sus intereses budistas y judaicos no están en conflicto, al contrario, se complementan y enriquecen mutuamente. Además, si bien ambos le han aportado mucho a nivel intelectual y espiritual, siempre los ha contemplado (sobre todo desde que escribió *Lógica del futuro* a principios de sus cuarenta) con una sana dosis de cautela y espíritu crítico.

La lógica y la filosofía, en el sentido más racional de estos términos, deben ser siempre la base para juzgar las doctrinas con intención espiritual. Las afirmaciones fácticas, teóricas y metodológicas de dichas doctrinas deben someterse a un escrutinio riguroso. Cuando uno es principiante y aún está asimilando y comprendiendo ideas y directrices espirituales, puede (y de hecho debe) recibirlas con entusiasmo. Pero cuando uno madura y estas ideas y directrices se asimilan plenamente, sin duda debe cuestionarlas, analizarlas cuidadosamente y determinar (en la medida de lo posible) su fundamento intelectual preciso.

No hay honor en la ingenuidad ni en la lealtad ciega a ningún dogma, sea este a favor o en contra. Un pensador independiente no tiene favoritismos, sino que se esfuerza por ser escrupulosamente honesto y justo.

Esto no es más que respeto por la realidad, la negativa a ser engañado o a engañar. Se espera que este volumen sea una muestra de esta valiosa actitud.

(Escrito en tercera persona por el autor, 2017.)

# 1. La lógica falsa de Nagarjuna

*Adaptado de Los mitos budistas (2002), capítulos 1-3 y apéndice 1.*

El filósofo budista indio Nagarjuna (c. 113-213 d. C.), fundador de la escuela Madhyamika (Camino Medio), una de las corrientes Mahayana, que influyó notablemente en el budismo chino (Ch'an), coreano (Sôn) y japonés (Zen), así como en el budismo tibetano, es a menudo considerado por los budistas como uno de los más grandes filósofos del budismo. Se afirma que fue un maestro de la lógica, capaz de demostrar la ilógica de la lógica. Pero, en realidad, su discurso no es más que una parodia maliciosa de la lógica; es una sofistería descarada. El presente capítulo contiene algunos extractos de *«Ilógica budista»* , el libro en el que analizo los principales argumentos de Nagarjuna [1].

## 1. Falacias en la obra de Nagarjuna

Las siguientes son las principales falacias que he encontrado en Nagarjuna en su tratamiento filosófico del concepto de "vacío".

*Falacia del tetralema.*

> Esto consiste en tratar las combinaciones "tanto A como no-A" (contradicción) y "ni A ni no-A" (inclusión del término medio) como posibilidades formales. Pero estas están, en

[1] Tal como se presentan en la obra de Hsueh-li Cheng *Lógica vacía* .

todos los casos (es decir, independientemente de lo que represente "A"), lógicamente prohibidas desde el principio.

*Falacia del dilema inconcluso.*

Consiste en hacer que un dilema parezca concluyente, cuando en realidad una (o todas) de sus premisas principales es problemática en lugar de afirmativa. Un argumento dilemático solo puede validarse cuando todas sus premisas principales son enunciados condicionales (si-entonces), no cuando alguna de ellas es un enunciado condicional (si-quizás-entonces).

*Falacia de la negación de todos y cada uno.*

Consiste en negar una teoría sobre un tema y dar la impresión de que, al hacerlo, se niegan todas las teorías posibles al respecto. Para que la negación sea exhaustiva, es necesario considerar todas las teorías alternativas antes de llegar a una conclusión tan negativa sobre el tema.

*Falacia de la premisa no concedida.*

Esto consiste en dar por sentada una premisa que no es generalmente aceptada y que no ha sido suficientemente fundamentada, o incluso que es generalmente rechazada o que ha sido refutada de manera convincente.

*Falacia de la teoría o término poco claro.*

Esto consiste en pasar por alto detalles o matices relevantes que marcan la diferencia en la comprensión del término o teoría en cuestión. Un término o teoría debe definirse y precisarse lo máximo posible dentro del contexto del conocimiento pertinente, de modo que las proposiciones relativas puedan contrastarse adecuadamente.

*Falacia de la ambigüedad.*

Consiste en utilizar un mismo término con dos (o más) significados distintos dentro de la tesis, de manera que parezca que lo establecido en relación con uno de los significados también se establece en relación con los demás. Esto es posible gracias a la ambigüedad en la definición de los términos.

*Falacia del concepto: Percepción dudosa.*

Consiste en utilizar un concepto para poner en duda la(s) percepción(es) misma(s) que lo originaron. El orden de las cosas, es decir, la génesis del concepto en el conocimiento, cómo surge en relación con ciertas percepciones, siempre debe ser reconocido y respetado.

*Falacia de la fijación inapropiada.*

Consiste en pretender que un término con significado intrínsecamente variable tenga un significado fijo. En particular, términos como «esto», «aquí» o «ahora» son intrínsecamente variables, ya que siempre se usa la misma palabra, aunque el objeto, el tiempo o el lugar al que se refiere varíen; dichos términos no quedan ligados a sus referentes de una vez por todas.

*La falacia del doble rasero.*

Consiste en ser severo con el argumento del oponente, pero indulgente con el propio, aunque ambos argumentos sean formalmente similares o tengan fortalezas y/o debilidades similares.

## 2. El tetralema

El pensamiento filosófico y científico occidental se basa en la lógica aristotélica, cuyos principios fundamentales son las tres «Leyes del Pensamiento». Estas se pueden resumir como «A es A» (Identidad), «Nada es A y no-A a la vez» (No contradicción) y «Nada es ni A ni no-A» (Exclusión del término medio). Cabe destacar que estas leyes no se presentan como meras hipótesis, sino como premisas incontrovertibles de todo pensamiento racional humano [2].

El *tetralema* [3]es una derivación de las leyes del pensamiento, con referencia a dos términos o proposiciones cualesquiera, denominados A y B, y sus opuestos no-A y no-B. Son concebibles cuatro combinaciones de estos cuatro términos: «A y B» (ambos), «no-A y no-B» (ninguno), «A y no-B» y «no-A y B» (uno u otro). Según la lógica aristotélica, estas cuatro proposiciones son incompatibles entre sí ( *solo una de ellas puede ser verdadera* , ya que si se afirmaran dos o más, entonces «A y no-A» o «B y no-B» o ambas serían verdaderas, y estas últimas implicaciones son contradictorias) y exhaustivas ( *al menos una de ellas debe ser verdadera* , ya que si se negaran todas, entonces «no A y no no-A» o «no B y no no-B» o ambas serían verdaderas, y estas últimas

---

[2] Véase mi *obra Lógica del futuro* (Ginebra: Autor, 1996. Edición revisada), capítulos 2 y 20, y ensayos posteriores sobre el tema (publicados en mi sitio web www.thelogician.net ).

[3] Véase Cheng, págs. 36-38, sobre este tema. Allí se refiere a la declaración inicial del Texto Masorético, así como a XVII:12a y XXIII:1a. Etimología: Gk. *tetra* = cuatro, *lemma* = alternativas. Término acuñado en contraste con el dilema «A o no-A».

implicaciones contradicen el principio del tercero excluido).

Ahora bien, lo que hace Nagarjuna es sustituir B por el término A (es decir, considera el caso B = A) y afirmar que las cuatro posibilidades lógicas de combinación mencionadas anteriormente se aplican en ese caso particular, de modo que «A y A (=B)», «no-A y no-A (=no-B)», «A y no-A (=no-B)» y «no-A y A (=B)» parecen lógicamente aceptables. **A continuación, argumenta que existen cuatro posibilidades existenciales: la afirmación de A (A + A = A), la negación de A (no-A + no-A = no-A), la afirmación y la negación de A (A y no-A) y ni la afirmación ni la negación de A (ni A ni no-A). De** este modo, aparentemente utiliza los principios y la terminología de la lógica común para llegar a un resultado completamente opuesto. Esto le da a él y a los lectores la impresión de que es perfectamente razonable afirmar y negar, o no afirmar ni negar.

En la lógica aristotélica, las dos últimas alternativas quedan excluidas desde el principio: «tanto A como no-A» por el principio de no contradicción y «ni A ni no-A» por el principio del tercero excluido. Las únicas posibilidades lógicas que quedan son «A» o «no-A». La postura antiaristotélica puede considerarse, desde una perspectiva positiva, como una postura antinominalista, que nos recuerda que las cosas nunca son exactamente lo que parecen o que no pueden clasificarse ni etiquetarse con precisión. Sin embargo, en última instancia, pretenden la muerte de la lógica; pues sin las leyes del pensamiento, ¿cómo distinguir entre juicios verdaderos y falsos?

La ley de identidad «A es A» es la convicción de que las cosas poseen alguna identidad (sea cual sea) en lugar de otra, o ninguna identidad en absoluto. Es una afirmación de que el conocimiento es, en última

instancia, posible, y un rechazo al relativismo o al oscurantismo puros. El objetivo de Nagarjuna es negar la identidad.

Cabe señalar que Aristóteles es muy preciso en su formulación de la ley de la contradicción, afirmando en su *Metafísica :* «El mismo atributo no puede pertenecer y no pertenecer *al mismo sujeto en el mismo sentido* » (cursivas mías). Así, una formulación alternativa de las leyes del pensamiento sería el «trilema» (llamémoslo así): « *o totalmente A, o totalmente no-A, o en parte A y en parte no-A* », lo que excluye la cuarta alternativa: «tanto totalmente A como totalmente no-A». La crítica budista a las leyes del pensamiento se fundamenta en parte en el hecho de que las personas se refieren subconscientemente a este «trilema», pensando superficialmente que, en efecto, pueden ocurrir cosas opuestas en el mismo lugar en diferentes momentos, o al mismo tiempo en diferentes lugares o en diversos aspectos, sin que ello genere una dificultad lógica irresoluble. Sin embargo, debe quedar claro que la postura budista es mucho más radical, pues acepta la antinomia absoluta.

De igual modo, con respecto a la ley del tercero excluido, que afirma que la situación «ni A ni no-A» es imposible *en la práctica* , la posibilidad de incertidumbre *en el conocimiento* , respecto a si A o no-A es el caso en realidad, lleva a creer erróneamente que esta ley del pensamiento es debatible. Sin embargo, es importante comprender que el fundamento de esta regla lógica es inductivo, no deductivo; es decir, afirma que *al final* del proceso de adquisición del conocimiento, se obtendrá «A» o «no-A», y no cabe esperar una tercera alternativa. Esto no excluye que, *mientras tanto* , pueda surgir una situación de incertidumbre. La postura de Nagarjuna se aprovecha de esta confusión.

Nagarjuna interpreta la limitación implícita en el dilema «A o no-A» como un «dualismo» arbitrario por parte de los pensadores comunes [4]. Esto solo demuestra que no comprende la formalización (o finge no comprenderla, en un intento de confundir a los lectores crédulos). Cuando los lógicos usan una variable como «B» y admiten que «no-A y B» y «A y no-B» son posibles en principio, no pretenden que sea una generalidad aplicable a *todos* los valores de B (como «A»), sino solo una afirmación genérica aplicable a *cualquier* valor consistente de B. En el caso específico donde B = A, dichas dos combinaciones deben

---

[4] Es engañoso llamar a esto una «dualidad» o «dicotomía», como suelen hacer los budistas, porque sugiere que una cosa unitaria fue arbitrariamente dividida en dos, e incidentalmente, que bien podría haber sido dividida en cuatro. Pero, a nivel perceptivo, no hay elección involucrada, ni «fragmentación» de nada. Un fenómeno que aparece es *una sola* cosa, llamémosla « **un** » (un nombre propio, o un indicativo «esto»), y no una disyunción. El problema de la «dicotomía» surge solo a nivel conceptual. *La negación* es un acto racional, es decir, solo podemos hablar de «no **-un** », de lo que no aparece, trayendo primero a la mente algo « **un** », que apareció previamente (en la sensación o la imaginación). En *la conceptualización inicial* , dos fenómenos se comparan y contrastan, entre sí y con otras cosas, en algún(os) aspecto(s); La cuestión es, entonces, si son lo suficientemente similares entre sí y lo suficientemente diferentes de otras cosas como para ser juzgadas como «iguales» y etiquetadas con un término general (por ejemplo, «A»), o si deben ser juzgadas como «diferentes» o existe incertidumbre. En *la etapa posterior del reconocimiento* , debemos decidir si un tercer fenómeno encaja en la clase formada para los dos anteriores (es decir, se incluye en «A») o no encaja (es decir, se incluye en «no-A») o permanece en duda. En este último caso, nos preguntamos si es «A» o «no-A», y advertimos que no puede ser ambas cosas ni ninguna de las dos.

eliminarse porque son ilegales (es decir, infringen dos de las leyes del pensamiento).

La propiedad de los símbolos antes mencionada, es decir, su aplicabilidad solo condicional dentro de las restricciones de la consistencia, es evidente en toda la ciencia de la lógica formal, y aquí Nagarjuna la ignora por completo. Su motivación, por supuesto, era verbalizar y racionalizar la doctrina de Buda de que la verdad última está más allá de *nama* y *rupa* , nombre y forma (es decir, discriminación y discurso), cognoscible solo por una conciencia trascendental (la doctrina de la Doble Verdad). Más precisamente, como subraya Cheng, la intención de Nagarjuna era demostrar que la lógica es inherentemente inconsistente y, por lo tanto, que la razón es una locura confusa que debe rechazarse. Es decir, en última instancia no intentaba (aquí y en todo momento) defender un tetralema con B igual a A —ni siquiera afirmar que las cosas son A y no-A, o ni A ni no-A—, sino que deseaba que miráramos más allá de las distinciones de la conceptualización y los juicios de la lógica.

Pero, como se ha demostrado anteriormente, no tiene éxito en esta búsqueda. Su crítica se basa en una tergiversación de la ciencia lógica. Afirma demostrar que la lógica es confusa y contradictoria, pero en realidad lo que presenta como la tesis de la ciencia lógica no es lo que esta afirma, sino precisamente lo que prohíbe explícitamente. Además, suponiendo que la teoría lógica condujera a contradicciones, como él afirma, este hecho no nos llevaría a rechazarla si no existiera también una apelación tácita a nuestra preferencia por lo lógico en la práctica. Si la lógica fuera falsa, las contradicciones serían aceptables. Así, curiosamente, Nagarjuna apela a nuestro hábito lógico en su propia recomendación de ignorar la lógica. En

resumen, aunque da la ilusión de que es razonable abandonar la razón, es fácil ver que su conclusión es inevitable y sus métodos son erróneos.

## 3. Ni real ni irreal

Pero Nagarjuna también concibe la realidad última ("vacuidad" [5]) como un "camino intermedio". [6]—de modo que el mundo de la experiencia no debe considerarse ni real ni irreal («no hay nada, ni mental ni no mental, que sea real» y «no puede concebirse como irreal», según Cheng). En este contexto, Nagarjuna se basa claramente en una de las disyunciones lógicamente imposibles mencionadas anteriormente, a saber, «ni A ni no-A» (dicho de paso). Ahora quiero demostrar por qué la afirmación de Nagarjuna parece superficialmente razonable y verdadera.

Como he aclarado y explicado en repetidas ocasiones [7], el conocimiento debe considerarse o abordarse desde una perspectiva fenomenológica (esta es la única tesis epistemológica coherente). Debemos comenzar reconociendo y observando *las apariencias* como tales, sin juzgarlas inicialmente como realidad o ilusión. A primera vista, todas las apariencias parecen bastante *reales* . Pero, después de un tiempo, debemos reconocer que algunas apariencias entran en conflicto con otras y juzgarlas (es decir, una o más de las que entran en conflicto) como *ilusorias* . Dado que en

---

[5] Más allá de la conciencia de "Shunyata" existe una conciencia más vívida llamada "Mahamudra", según Trungpa. Pero tales sutilezas no nos conciernen aquí.

[6] Véase Cheng, págs. 38-39, sobre este tema. Allí se refiere a MT XIII:9a y XVIII:7.

[7] Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulos 60-62, y ensayos posteriores sobre el tema.

nuestro «mundo» no hay nada más que apariencias, todas las demás apariencias que no se consideran ilusiones (es decir, siempre que no sean invalidadas lógicamente por conflictos con otras apariencias) mantienen su estatus inicial de realidades.

Es decir, la distinción entre apariencias como realidades o ilusiones surge dentro del mundo de las apariencias mismo, simplemente clasificando algunas de una manera y otras de otra. No tenemos un concepto de realidad o ilusión más allá de la apariencia. Usar la categoría de realidad para referirnos a algo *más allá de* la apariencia es un robo de concepto, un mal uso del concepto, una extrapolación que ignora su génesis real en el contexto de la apariencia. Aplicar el concepto de ilusión a *todas* las apariencias, partiendo de la base de que algunas son ilusiones, es una generalización injustificada que ignora cómo surge este concepto en relación con un evento específico (a saber, la inconsistencia entre ciertas apariencias y la consiguiente disminución de su credibilidad intrínseca). Además, afirmar que ninguna apariencia es real o que todas son ilusiones es contraproducente, ya que dicha afirmación lógicamente se enmarca dentro de la categoría de apariencia.

Lo ilusorio existe aunque no sea la realidad; existe como apariencia. Lo real también es aparente, al menos en parte. Por lo tanto, la apariencia en sí misma no debe entenderse como realidad (ya que algunas apariencias son ilusorias), ni puede equipararse a la ilusión (ya que no todas las apariencias han sido ni pueden ser ilusorias). La apariencia es, pues, el *terreno común* de realidades e ilusiones, su característica común, la síntesis dialéctica de esas tesis y antítesis. Es un género; son especies mutuamente excluyentes de ella. (La diferencia entre apariencia y existencia es otro tema que he tratado en otro lugar; en resumen, la

existencia es un género de apariencia y no apariencia, siendo estos últimos conceptos relativos al de la conciencia, mientras que la primera se presupone independiente).

Ninguna de estas ideas permite concluir que las apariencias no son «ni reales ni irreales» (siempre que se entienda «irreal» como «no real»). Lo único que podemos afirmar es que algunas apariencias son reales y otras irreales. Formalmente, la relación lógica correcta entre los tres conceptos es la siguiente. *Deductivamente* , la apariencia está implícita en la realidad y la ilusión, pero no las implica; pues la realidad y la ilusión son contradictorias, de modo que no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas. Además, *inductivamente* , la apariencia implica la realidad, a menos que se la considere una ilusión (debido al descubrimiento de alguna inconsistencia).

Más precisamente, todas las apariencias se clasifican inicialmente como reales. Cualquier apariencia que se encuentre contradictoria es (deductivamente) ilusoria, y su contradicción es, por consiguiente, evidente y (deductivamente) real. Todas las demás apariencias permanecen clasificadas como reales, siempre que no sean cuestionadas. Aquellas que son cuestionadas deben evaluarse dinámicamente. Cuando una apariencia es desmentida por otra, ambas se ponen en duda debido al conflicto entre ellas, y por lo tanto ambas se vuelven inicialmente *problemáticas* . Posteriormente, sus credibilidades relativas deben sopesarse tentativamente en el contexto general del conocimiento empírico y racional disponible, y reevaluarse repetidamente a medida que dicho contexto se desarrolla y evoluciona. Sobre esta base, una de estas apariencias puede considerarse más creíble que la otra, de modo que la primera se etiqueta como *probable* (cercana a la realidad) y la segunda como

relativamente *improbable* (cercana a la ilusoria). En el límite, pueden caracterizarse respectivamente como efectivamente (inductivamente) reales o ilusorias. Así pues, la realidad y la ilusión son los extremos (100 % y 0 %, respectivamente) en un amplio rango de probabilidades con muchos grados intermedios (incluida la problemática en el punto medio).

> Para ser aún más precisos, *las percepciones puras* (es decir, las apariencias concretas, los fenómenos) nunca son ilusorias. El juicio de valor de «ilusorio» se refiere propiamente a conceptos (es decir, apariencias abstractas, «universales»). Cuando decimos que una percepción fue ilusoria, simplemente queremos decir que la interpretamos erróneamente. Es decir, lo que inicialmente consideramos una percepción pura, en realidad contenía *un componente conceptual* que, como se demostró, era erróneo. Por ejemplo, veo ciertas formas y colores a lo lejos y pienso «ahí viene una chica en bicicleta», pero al acercarme me doy cuenta de que solo vi un montón de basura al borde de la carretera. La percepción pura son las formas y los colores que veo; la interpretación errónea es «chica en bicicleta», la interpretación más acertada es «montón de basura». La percepción inicial no ha cambiado, pero mi mayor proximidad le ha añadido detalles perceptuales. Mi primera impresión era correcta, solo que mi juicio inicial era erróneo. Reviso este último concepto, no a través de algún medio superior de conocimiento, sino simplemente mediante *una mayor percepción y concepción* .
>
> En rigor, la percepción nunca está en cuestión; lo que evaluamos son nuestras concepciones.

> En la práctica, ciertamente, suele ser muy difícil aislar una percepción de su interpretación, es decir, de sus apéndices conceptuales. Nuestra percepción de las cosas es, en gran medida, «eidética». Sin embargo, este hecho no tiene por qué llevarnos a rechazar ninguna percepción (como hacen rápidamente muchos filósofos occidentales, así como budistas), ni siquiera ninguna concepción. Las «impurezas» conceptuales en las percepciones no son necesariamente erróneas. Sabemos que lo son cuando descubrimos una causa específica de queja: una contradicción lógica o experiencial. Mientras no encontremos tal fallo específico, pueden considerarse correctas. Esto simplemente significa que debemos aplicar las reglas de aducción [8]a nuestras interpretaciones inmediatas de percepciones individuales, del mismo modo que lo hacemos con teorías complejas relativas a conjuntos de percepciones. Estas reglas son universales: ningún juicio está exento de la necesidad de un examen y una reevaluación cuidadosos.

Ahora bien, a juzgar por el relato de Cheng y ciertas citas de Nagarjuna que contiene, podríamos interpretar que este último intentaba expresar precisamente lo que yo he dicho. Por ejemplo, Cheng escribe [9]: «Lo que Nagarjuna quería negar es que los fenómenos empíricos… sean absolutamente reales… Sin embargo, [esto] no significa que no exista nada. *No anula nada*

---

[8] La aducción trata todo conocimiento conceptual como hipotético, para ser probado repetidamente, en competencia con todas las hipótesis alternativas concebibles, con referencia a toda la lógica y experiencia disponibles.

[9] Pág. 42.

*en el mundo* » (cursivas mías). Interpreto esta no anulación como un reconocimiento de la apariencia como base mínima del conocimiento. Nagarjuna pudo haber tenido dificultades para desarrollar una terminología adecuada (distinguiendo existencia, apariencia y realidad, como hago yo anteriormente), influenciado sin duda por su inclinación a las afirmaciones paradójicas que parecían expresar y confirmar la doctrina mística budista.

Pero si eso es lo que quiso decir, entonces no ha logrado llegar a un «camino medio» (una negación de la Ley del Tercero Excluido), sino solo a un «camino común» (un terreno común aceptado). En mi opinión, eso no es un logro insignificante: ¡el descubrimiento filosófico de la fenomenología! Pero para él eso sería trivial, si no contraproducente, pues lo que busca es negar la conciencia ordinaria y sus racionalidades limitantes, y así dar un salto a una conciencia diferente y superior, capaz de alcanzar la verdad trascendental o la realidad última.

Resulta interesante observar que la negación efectiva de la realidad en toda apariencia por parte de la escuela Madhyamika no fue aceptada por una escuela posterior de filosofía Mahayana, la Yogachara (siglos VII - VIII d . C.). Cheng describe la postura de esta última de la siguiente manera [10]: «Todo objeto, tanto mental como no mental, puede ser probado lógica o dialécticamente como ilusorio. Pero para que algo sea ilusorio, debe existir un pensamiento que padezca ilusión. *El hecho mismo de la ilusión demuestra la existencia y realidad de una conciencia o mente determinada* . Afirmar que todo lo mental y lo no mental es irreal es un suicidio intelectual. La realidad de algo debería, al menos, admitirse para que tenga sentido hablar de ilusión»

10 Pág. 25.

(cursivas mías). Este es el tono del argumento fenomenológico que presento anteriormente, aunque mi conclusión final claramente no coincide con la de la Yogachara, según la cual todo es conciencia o mente (un tipo de idealismo), sino que deja abierta la posibilidad de juzgar y clasificar las apariencias como materia o mente en función de diversas consideraciones.

El rechazo del «dualismo» en la escuela Madhyamika llega al extremo de implicar que la «vacuidad» no se encuentra en el nirvana, la antítesis del samsara (según la perspectiva budista anterior), sino en «ni el samsara ni el nirvana». En realidad, afirmaciones similares se pueden encontrar en el Canon Pali, es decir, en las escuelas Theravada mucho más antiguas, por lo que no se trata de una construcción exclusivamente Mahayana. La diferencia radica en el énfasis: tales afirmaciones, relativamente raras en el período anterior, son la norma y se repiten con frecuencia en el período posterior. Un ejemplo se puede encontrar en el *Dhammapada* , un sutra que data del siglo III [a] . C. [11], es decir, cuatrocientos o quinientos años antes de Nagarjuna. Aquí, el samsara se compara con un arroyo o su orilla, y el nirvana con la otra orilla; y se nos insta a trascender ambos.

---

[11] Supuestamente, esta es la fecha de composición, aunque el traductor, Juan Mascaro, en su introducción, afirma que fue «compilado» en ese momento, lo que parece implicar una composición anterior. En ese comentario no queda claro cuándo se estima que se escribió el sutra por primera vez. Y si fue mucho más tarde, digamos durante el período de cristalización del pensamiento Mahayana, entre el 100 a. C. y el 100 d. C., este último pudo haber influido en los monjes que lo transcribieron. Véase el capítulo 26 (383-5) para la cita.

"Cuando hayas cruzado el río del Samsara, alcanzarás el Nirvana… Él ha llegado a la otra orilla, entonces alcanza la visión suprema y todas sus ataduras se rompen. Aquel para quien no existe ni esta orilla ni la otra, ni ambas…"

Esta fórmula es legítima si se interpreta como una advertencia de que *la búsqueda* del nirvana (iluminación y liberación) constituye un obstáculo para alcanzarlo, una mera forma sutil de samsara (ignorancia y apego). No hay contradicción alguna en afirmar que *la idea del* nirvana como meta de acción nos mantiene en el samsara; se trata de una proposición causal común. La fórmula también es lógicamente aceptable si se considera como un recordatorio de que ninguna palabra ni concepto —ni siquiera «samsara» o «nirvana»— puede capturar o transmitir la totalidad de los significados que se pretenden transmitir (es decir, «no» aquí debería expresarse con mayor precisión como «no del todo»). Tampoco hay contradicción alguna en afirmar que quien ha alcanzado el nirvana no necesita abandonar el mundo de aquellos atrapados en el samsara, sino que puede seguir existiendo y actuando en él, aunque de una manera distintiva y libre de apego.

Pero sería una contradicción hablar de «vacuidad» como «ni samsara ni nirvana», dado que el concepto de nirvana se define originalmente como no-samsara; la verdad no puede ser una tercera alternativa. En el mejor de los casos, se podría decir que la vacuidad es un nivel superior de nirvana (en un sentido amplio), que no debe confundirse con el nivel inferior al que se refiere el término original, nirvana, ni, por supuesto, con samsara. En ese caso, nirvana (en el sentido genérico del término, que significa literalmente no-samsara) incluye tanto una especie superior como

una inferior; y la afirmación «ni samsara ni nirvana inferior» es entonces compatible con la afirmación «nirvana superior». Hay una gran diferencia entre el lenguaje crudo, poético y dramático, y su interpretación literal.

## 4. Mal uso del dilema

Como veremos a continuación, Nagarjuna suele formular sus argumentos en forma de dilema. Permítanme, pues, ofrecerles una introducción a la lógica formal del dilema. La forma que suele utilizar es lo que los lógicos denominan «dilema constructivo simple», que se presenta así:

> Si X, entonces Y; y si no X, entonces Y.
>
> (las premisas principales, o los "cuernos" del dilema)
>
> pero o X o no X
>
> (la premisa menor, que se omite si resulta obvia)
>
> Por lo tanto, Y
>
> (la conclusión)

donde “X” y “no X” se refieren a algunas proposiciones en consideración e “Y” a la conclusión intermedia y final (explícita o implícita). En Nagarjuna, “Y” suele tener el contenido negativo “Z es absurdo, imposible o carece de sentido”, es decir, afirma que las proposiciones en cuestión (“X” o “no X”), o los conceptos que implican, son erróneos.

El proceso de razonamiento es el siguiente: las premisas mayores (o «cuernos» o «puntas») pretenden demostrar que las dos tesis, «X» y «no X», conducen

cada una a una proposición «Y»; la premisa menor nos recuerda que estas tesis son mutuamente excluyentes y agotan todas las alternativas disponibles (aborda el dilema directamente), y la conclusión final es que solo nos queda «Y», su implicación común. Esta forma de argumento se *valida fácilmente* , por ejemplo, contraponiendo las premisas mayores, para obtener «si no Y, entonces tanto X como no X»; puesto que «no Y» implica la paradoja «tanto X como no X», se deduce que su contradictoria «Y» es verdadera.

Nótese que el dilema anterior es de dos vertientes, es decir, considera dos tesis alternativas: «X» y «no X». También es posible —y Nagarjuna lo hace— participar en un argumento dilemático con tres (o más) vertientes en la premisa mayor y una disyunción triple (o mayor) en la premisa menor. Estas tienen la siguiente forma (en resumen):

"si A o B o C…, entonces Y;

pero o A o B o C…;

por lo tanto Y"

– y pueden validarse de la misma manera [12].

*A veces, el argumento de Nagarjuna no es propiamente dilemático en su forma* , sino que solo da la impresión de serlo. Esto ocurre cuando el contenido de "Y" es simplemente "Z *no puede establecerse* como significativo, posible o consistente", es decir, cuando denota *una duda en lugar de una negación* . El dilema solo funciona (es decir, solo puede validarse como se acaba de mostrar) si las premisas principales son enunciados "si/entonces" adecuados, es decir, siempre que "Y" sea una proposición *asertiva* que lógicamente

---

12 *Reducción al absurdo* : negar la conclusión manteniendo la premisa menor resulta en la negación de la premisa mayor.

*siga a* "X" o "no X". No funciona si "Y" es simplemente *problemática* dado "X" y/o "no X". La forma "si X, seguramente Y" no debe confundirse con "si X, quizás Y"; la primera significa "si X, *entonces* Y" y la segunda significa "si X, *no-entonces no* Y"; esta última no es lógicamente equivalente a la primera, sino simplemente una subalterna de ella. De manera similar, *mutatis mutandis* , en el caso de "si no X", por supuesto.

Cuando una o ambas premisas principales tienen esta forma menos definida, lo único que podemos concluir finalmente es « *tal vez* Y» (es decir, el contenido «Z *podría ser* sin sentido, imposible o absurdo»), lo que equivale a decir que no llegamos a ninguna conclusión final, ya que «tal vez Y» puede afirmarse *ab initio* con respecto a cualquier cosa. En el mejor de los casos, podríamos considerar que «Y» se confirma inductivamente de forma ligeramente mayor mediante el argumento, es decir, que la probabilidad del «tal vez» ha aumentado gradualmente; pero eso no prueba deductivamente «Y». El dilema, para reiterar, solo puede validarse si las premisas son asertivas; carece de validez si una o ambas son meramente problemáticas. Sin embargo, Nagarjuna, como veremos, a veces considera este pseudodilema como equivalente a un dilema, y la *no* conclusión «tal vez Y» como equivalente a una conclusión *negativa* «Y». Ese es un razonamiento falaz por su parte.

# 2. El privilegio de Nagarjuna

*Tomado de Rumiaciones (2005), capítulo 5:2-5.*

## 1. ¿No haces ninguna afirmación ?

El [13]filósofo budista Nagarjuna (India, *c* . 150-250 d. C.) atacó cada tesis que consideraba racional por todos los medios que consideraba lógicos, y declaró que su propio discurso era inmune al escrutinio y la crítica, al decir (según una traducción):

> "Si tuviera una tesis, estaría culpable; puesto que solo yo no tengo tesis, solo yo estoy libre de culpa" (VV 29) [14].

---

[13] Huelga decir que los siguientes comentarios no constituyen un ataque al budismo, sino a la retórica de Nagarjuna. Este tipo de juegos no benefician al budismo. Pienso en Nagarjuna cada vez que leo el versículo 306 del *Dhammapada* : «Quien dice lo que no es… y quien dice no haber hecho lo que sabe que ha hecho… peca contra la verdad». Para mí, es simplemente un filósofo como cualquier otro; su interés por el budismo es secundario (al igual que su estatus de santo a ojos de muchos).

[14] Nagarjuna en *Vigraha Vyavartani* ( *Evitando las discusiones* ), versículo 29. La traducción utilizada aquí es la de 'Namdrol' en el foro de budismo E-Sangha (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). Sin embargo, cabe señalar que la palabra "solo" en esta traducción podría no estar en el original, a juzgar por otras traducciones que he visto, aunque parece ser la intención de Nagarjuna.

El primer aspecto de la declaración de Nagarjuna es una descarada **afirmación de no tener ninguna afirmación.** Esto, por supuesto, es contradictorio. Toda proposición que pretende ser significativa y verdadera (ya sea sobre alguna experiencia o sobre una abstracción, sea positiva o negativa) es una aserción, una afirmación. Fingir no hacer ninguna afirmación, aun cuando claramente se hace una, es una violación del principio de identidad: es negar que un hecho sea un hecho.

No existe una manera lógica de negar o criticar las tesis o metodologías de otros sin someter el propio discurso a evaluación. Toda negación o crítica es discurso, y todo discurso está sujeto a revisión lógica. Pretender la posibilidad lógica de una dispensa es deshonesto (y si tal pretensión implícitamente ya es bastante mala, lo es aún más si se hace explícitamente).

El discurso de Nagarjuna era, de hecho (como demuestro en **Ilógica budista** ), un espectáculo repleto de falacias, una mera parodia de la lógica disfrazada de lógica. Pero sabía que quienes carecían de formación en lógica caerían en la trampa, y selló su destino intelectual con esa afirmación engañosa. Para neutralizar cualquier debate posterior, los indujo a creer que simplemente había demostrado el absurdo lógico de la lógica y de todas las doctrinas basadas en ella, sin haber propuesto él mismo ninguna metodología ni doctrina propia.

Su supuesta refutación de la razón no solo estaba plagada de errores de razonamiento, sino que su afirmación final de «no hacer ninguna afirmación» era una burla a la lógica y la sinceridad. Él, por supuesto, simplemente dice «no hago ninguna afirmación», y niega persistentemente que esta declaración constituya una afirmación. A eso lo llamo manipulación psicológica descarada, motivada por el afán de

superioridad. Se aprovecha cínicamente de la credulidad de algunas personas para dominarlas intelectualmente.

El segundo aspecto de la afirmación de Nagarjuna puede considerarse una versión atenuada de la paradoja del mentiroso, ya que nos dice: « **Todos menos yo están equivocados** ». Si bien esta afirmación no es inconsistente en sí misma (Dios podría decirla con toda sinceridad), lógicamente genera dudas debido a su carácter *autoexcluyente* .

En esencia, esto significa: «Soy el único ser humano que posee conocimiento; sé que todos los demás son incapaces de alcanzar el verdadero conocimiento». Solo un necio se deja engañar por una pretensión de privilegio tan infundada. La razón considera que todas las personas, con el esfuerzo suficiente, tienen acceso al conocimiento, aunque no todas desarrollen su potencial por igual. La razón exige que el discurso sea razonado y justo, es decir, que se base en *normas generales comunes* sobre cómo determinar la verdad y la falsedad.

Si Nagarjuna basara su crítica a los medios humanos ordinarios para adquirir conocimiento en la afirmación de haber alcanzado un *«nivel superior» de conciencia* (es decir, la iluminación budista o la profecía bíblica), no podríamos refutarlo de manera convincente (al ser incapaces de probar o refutar tales afirmaciones basadas en la experiencia). Pero él no utiliza tal afirmación como base; intenta desacreditar la razón mediante el discurso lógico *ordinario* . En ese caso, es un blanco legítimo para el análisis lógico.

La declaración de infalibilidad se interpreta entonces como una arrogancia manifiesta, una falta de respeto hacia otros pensadores. Al afirmar «solo yo estoy exento de toda crítica», el autor se concede agresivamente una dispensa especial: solo él posee el

camino al conocimiento; todos los demás son idiotas o personas deshonestas. Es un discurso totalitario y dictatorial.

Comparemos esta afirmación desdeñosa de «ustedes no saben nada» con la declaración inclusiva «yo (o nosotros) no sabemos nada». Esta última, aunque implica «sé que no sé nada» y, por lo tanto, es contradictoria, es al menos modesta; tanto es así que tal admisión se considera ampliamente una señal de sabiduría (y es encomiable, en su forma modificada, es decir, como «no sé *casi* nada, muy poco»).

La autoexclusión es una forma encubierta de incoherencia, pues recurre a *un doble rasero* . Quien hace tal afirmación presenta argumentos superficialmente racionales contra la experiencia y la lógica humanas, pero no se pregunta ni nos explica cómo él (un ser humano común) logró (utilizando precisamente los medios cognitivos que rechaza) alcanzar ese supuesto conocimiento verdadero. El autor critica a los demás, pero no se critica a sí mismo con la misma eficacia.

Este es un modo de pensamiento falaz que se encuentra frecuentemente entre quienes pretenden ser filósofos escépticos. Se manifiesta de muchas maneras sutiles. Es prudente estar siempre alerta ante tales prácticas, aplicando la prueba reflexiva que aquí se demuestra.

## 2. Puro engaño

Analizando con más detalle la declaración anterior de Nagarjuna, se puede agregar lo siguiente.

Para empezar, ¿qué se entiende aquí por “ ***tener una tesis*** ”? Se refiere a cualquier creencia explícita o incluso implícita, cualquier opinión clara o incluso vaga que se sostenga (considerada conocimiento),

cualquier proposición que se defienda o que se apruebe implícitamente desde un punto de vista lógico. El tema que Nagarjuna aborda aquí es cualquier resultado de la cognición racional humana, cualquier creencia, opinión o doctrina a la que se pueda llegar, correcta o incorrectamente, mediante la conciencia ordinaria, es decir, a través de la experiencia, la negación, la abstracción, la formulación de hipótesis o el argumento inductivo o deductivo.

¿Y qué se entiende aquí por " *estar equivocado* "? Se refiere a cometer un error en el curso de la observación o el razonamiento, de modo que alguna tesis a la que uno se ha adherido es en realidad una ilusión en lugar de una realidad, falsa en lugar de verdadera, errónea en lugar de correcta.

¿Cómo determinamos el estatus apropiado para una tesis? Lo determinamos (sugiero) *mediante la aplicación holística de toda la ciencia de la lógica a la totalidad de los datos de la experiencia* . Nuestros conceptos de lo correcto o incorrecto cognitivo se construyen, en sí mismos, mediante la lógica y la experiencia, sin recurrir a ninguna justificación externa extraordinaria (como la revelación profética o la realización mística, o simplemente la autoridad de algún personaje importante o de un documento o institución religiosa).

Ahora bien, Nagarjuna es evidentemente consciente de todo esto, pero su intención es anular la fiabilidad independiente de la experiencia y la razón ordinarias. Su estrategia y táctica para lograr este fin, en todo su discurso, como he demostrado a lo largo de mi *obra La ilógica budista* , consiste en dar la impresión (por paradójica que parezca) de que la lógica puede invalidarse mediante la lógica misma. Y esta doble frase suya, «Si tuviera una tesis, estaría equivocado; puesto que solo yo no tengo tesis, solo yo estoy libre

de culpa» , encaja a la perfección en su destructivo programa filosófico.

A primera vista, esta frase podría interpretarse como un único argumento:

> Si X (se propone una proposición), entonces Y (se comete un error).
>
> pero no X (ninguna proposición)
>
> Por lo tanto, no es Y (sin error)

Aunque la apódosis anterior es lógicamente inválida, puesto que niega el antecedente para negar el consecuente, Nagarjuna no duda en dejarla pasar sin comentarios, sabiendo que bastará para convencer a algunos, si bien es consciente de que quienes tienen formación lógica la detectarán y objetarán. Pero para este último público, reserva una forma de manipulación más sutil.

Es evidente que el propósito del famoso verso 29 del discurso de Nagarjuna es *aparentar coherencia lógica* . Con él, pretende dar la impresión de que su discurso antiracional es justificable, que cuenta con el respaldo de la lógica. Si bien ataca la lógica, al mismo tiempo debe fingir que la utiliza, pues sabe que esta estrategia es necesaria para convencer a la gente. Para la mayoría, una apariencia de lógica (mera retórica) basta para tranquilizar su capacidad crítica. Veremos ahora cómo lo logra.

La primera parte de la afirmación de Nagarjuna, a saber, «Si tuviera una tesis, estaría equivocado», no pretende (como algunos han supuesto) justificar su discurso en su conjunto. No se incluye aquí como un argumento con fuerza intrínseca que respalde o demuestre directamente su filosofía. Ciertamente, no es

un principio lógico obvio, ni un axioma, en el que todos estarían de acuerdo sin objeción, del cual se pueda inferir o incluso generalizar su discurso. No, es en sí misma una inferencia y aplicación de la tesis principal de Nagarjuna, a saber, la afirmación de que «Todo conocimiento humano basado en la experiencia y la razón ordinarias es necesariamente erróneo».

Esta última afirmación subyacente es su premisa principal en una educación productiva (aquí tácita), es decir, una que deduce una proposición hipotética particular a partir de una categórica más general [15]. Este argumento es formalmente válido y se desarrolla de la siguiente manera:

> Todas las X (opiniones) son necesariamente Y (erróneas);
>
> por lo tanto,
>
> Si esto es X (se propone una proposición), entonces esto es Y (se comete un error).

De esta forma, la primera parte de la afirmación de Nagarjuna se presenta como algo inferido, en lugar de una aseveración arbitraria. Se presenta astutamente como una aplicación de información ya admitida, en vez de una afirmación aislada. Si se acepta la premisa, la conclusión se deduce lógicamente (esta es la apariencia de lógica), pero ¿se ha aceptado ya la premisa? No. Cabe señalar también que, una vez que la conclusión parece estar dada, puede utilizarse por generalización para reforzar la premisa; aunque esto constituye una circularidad, funciona psicológicamente.

---

15 Véase *Lógica del futuro* , capítulo 29.3.

Además, mediante este argumento productivo implícito, Nagarjuna logra aparentar coherencia consigo mismo: en efecto, nos dice: «¡Miren, no solo ataco el conocimiento ajeno, sino que estoy dispuesto a aplicar la misma crítica rigurosa al mío!». Esta declaración virtuosa, por supuesto, es una ilusión, pues no está poniendo en duda el principio general, sino simplemente reafirmándolo. En ningún momento ha demostrado que «Todas las proposiciones son falsas». Su postura es pseudológica.

Como aclara la siguiente parte de su declaración, no considera que su discurso se ajuste a la regla crítica que él mismo ha formulado. La proposición «Si tuviera una tesis, estaría equivocado» es una hipótesis contrafactual; su propio discurso nunca se convierte en un tema abierto a debate. Parece tener una mentalidad abierta, pero es un juicio preestablecido. Su intención es «evitar toda discusión» y situarse desde el principio fuera de la contienda. Aparentemente, primero admite y luego niega vehementemente que su propio discurso sea producto de la conciencia ordinaria. Esta enrevesada evasión de la responsabilidad cognitiva ha engañado a muchos.

Pasando ahora a la segunda parte de la afirmación de Nagarjuna, a saber: «Como solo yo no tengo tesis, solo yo estoy libre de culpa». Como ya se ha señalado, esto puede considerarse la premisa menor y la conclusión de una apódosis inválida, en la que la primera parte de la afirmación es la premisa mayor. Pero también podríamos suponer, de forma más generosa, que Nagarjuna pretendía una apódosis válida, utilizando como premisa mayor tácita la proposición obvia: «Si uno no tiene tesis, no puede equivocarse».

Se puede argumentar, con razón, que esta premisa se dejó tácita simplemente porque es obvia y fácilmente aceptada por todos. Es cierto que si uno no se atreve a

pronunciar palabra, pensamiento ni siquiera intención, si no tiene opinión, no pretende tener conocimiento, si permanece en silencio, tanto interior como exteriormente, nunca cometerá errores. *Porque el estatus de verdad o falsedad solo se aplica a afirmaciones con sentido.*

Una piedra nunca se equivoca, porque no tiene pensamientos. Del mismo modo, una persona irreflexiva puede, por su ignorancia, ceguera o estupidez, cometer muchos errores en la vida, pero no comete ningún error en el sentido lógico de haber propuesto una proposición inapropiada. Todo lo que es tan obvio (y vacío) no requiere debate. La siguiente apódosis está, por lo tanto, implícita en la declaración de Nagarjuna:

> Si no X (no se propone ninguna proposición), entonces Y (no se comete ningún error).
>
> pero no X (ninguna proposición)
>
> Por lo tanto, no es Y (sin error)

Este argumento posee una premisa mayor genuina, además de una forma válida. Esto le confiere a su discurso una apariencia de lógica, ayudándole a persuadir a más víctimas. Sin embargo, su premisa menor sigue siendo cuestionable y, sin duda, negable. (En consecuencia, su conclusión también es, por supuesto, cuestionable). Da por sentado que «no tiene tesis», pero esta afirmación dista mucho de ser cierta. La premisa mayor tácita actúa como una cortina de humo para la premisa menor.

Además, cabe señalar que, si bien «tener razón» implica «no estar equivocado», lo contrario no es necesario. Nagarjuna sugiere que su supuesta

impecabilidad implica la corrección de su postura, ¡pero esto no se deduce! Solo si su crítica a todas las tesis opuestas fuera correcta (lo cual es completamente falso), y su tesis no fuera susceptible de críticas similares y, por lo tanto, fuera la única posibilidad lógica restante, se podría llegar a tal conclusión.

Nagarjuna sí tiene una tesis. Su tesis principal, el objetivo de todo su discurso filosófico, es, como ya se mencionó, la afirmación de que «todo conocimiento humano basado en la experiencia y la razón ordinarias es necesariamente erróneo». Esto, para empezar, se puede considerar una tesis; si bien es una tesis sumamente escéptica, cargada de implicaciones negativas. Es un principio lógico que *negar una tesis equivale a afirmar la tesis opuesta.* Su afirmación de que su doctrina no es una tesis, en la premisa menor que se presenta aquí, es una mera aseveración arbitraria.

Además, él «tiene una tesis» cada vez que hace una afirmación específica de cualquier tipo, incluida la afirmación que aquí se analiza: «Si tuviera una tesis, estaría equivocado; como solo yo no tengo tesis, solo yo estoy libre de culpa». Cabe señalar que Nagarjuna piensa que hacer una afirmación negativa es, de alguna manera, «no tener una tesis», pero la polaridad de una afirmación no disminuye la necesidad de justificación; de hecho, se podría argumentar que, por el contrario, las afirmaciones negativas son más difíciles de fundamentar que las positivas.

Y debemos incluir como «tesis» suyas no solo las afirmaciones explícitas, sino también todas las suposiciones y sugerencias implícitas en su discurso (como la premisa mayor implícita y la apódosis resultante que acabamos de destacar). Da igual si estos elementos explícitos, o no declarados ni admitidos,

constituyen información, método lógico, contenido o proceso.

Todos estos elementos del discurso, ya sean verbales o implícitos, se ajustan, con toda justicia, a nuestra comprensión y definición comunes de lo que significa «tener una tesis». Ninguna de estas proposiciones categóricas o hipotéticas (salvo quizás «si el silencio no implica error») es evidente por sí misma. No surgieron *de la nada* en la mente de Nagarjuna, prefabricadas y justificadas por sí mismas.

Todas ellas son productos complejos de la cognición humana ordinaria, basados en la experiencia y generados por la razón (aunque, en el caso de Nagarjuna, la mente implicada esté perturbada). Indudablemente, en conjunto conforman una filosofía específica, una teoría de la lógica, una epistemología y una ontología. El mero hecho de que podamos (como se hace aquí) considerarlas y debatirlas demuestra que son «tesis».

Debe mantenerse la ley de identidad (A es A): los hechos son hechos y de nada sirve pretender lo contrario. Nagarjuna podrá rechazar eternamente el predicado de «tener una tesis», pero nosotros insistimos en él con seguridad. Sus argumentos no han logrado en absoluto eludir este juicio justo y verdadero. En consecuencia, su doctrina es contradictoria. No solo «tiene una tesis», sino que, puesto que su tesis es que «tener una tesis es estar equivocado», debe ser reconocido (según sus propios términos) como alguien que está equivocado.

En resumen: la afirmación de Nagarjuna «Si tuviera una tesis, sería culpable; puesto que no tengo tesis, soy el único que está libre de culpa» teje una compleja red de engaños. Induce a error mediante sutiles ambigüedades e imitaciones superficiales de la lógica.

Una vez que se revela su deshonestidad, debe ser rechazada categóricamente.

El mero hecho histórico de que Nagarjuna sea famoso y admirado por muchos no justifica aferrarse a su doctrina *hasta la saciedad* , intentando a posteriori encontrar maneras de hacerla coherente con la lógica. La fama no es prueba de una verdad oculta; es vanidad. La mayoría de quienes lo hacen solo buscan una gloria reflejada. En cualquier caso, el apego a la autoridad es un argumento *ad hominem* . Los seguidores religiosos y académicos que le otorgaron y perpetúan su autoridad no son lógicamente competentes, por muchos que sean. Es como si un ciego guiara a otro ciego.

## 3. No aprehensión de las no cosas

Nagarjuna defiende su idea de la «no-tesis» en el siguiente verso (VV 30), describiéndola como « ***una no-aprehensión de las no-cosas*** » (según una traducción [16]). Esta es una frase muy curiosa. Para los impresionables, suena muy profunda, cargada de

---

16 Por Frederick J. Streng. El texto completo de su traducción parece ser el publicado en Internet en: http://www.orientalia.org/article491.html . Cabe señalar que Plamen Gradinarov considera que la frase «no aprehensión de las no-cosas» es una traducción incorrecta. Sin embargo, si bien acepto la objeción de este último, no estoy de acuerdo en que la traducción más libre de Streng sea completamente inadmisible. En mi opinión, puede que no sea literalmente precisa, pero capta el espíritu y la intención paradójicos de Nagarjuna. Véase nuestra discusión sobre este tema en http://nyaya.darsana.org/topic3.html . En cualquier caso, incluso si no es recomendable basarse en la frase «no aprehensión de las no-cosas», las críticas a Nagarjuna en esta sección aún pueden plantearse sobre otras bases.

significado. Parece sugerir que este hombre posee un conocimiento superior y privilegiado que trasciende la experiencia y el razonamiento ordinarios.

Pero, en realidad, tomado literalmente, todos somos perfectamente capaces de «no aprehender las no-cosas» y lo practicamos a diario, ¡por la sencilla razón de que las no-cosas no pueden ser aprehendidas! Lógicamente, esto es todo lo que significa esta frase; ténganlo bien presente. ¿Qué estará tramando entonces el viejo zorro?

Nagarjuna intenta proyectar su postura de "no tener tesis" lo más lejos posible lógicamente de nuestra concepción común de "tener tesis", es decir, de la conciencia ordinaria, que consiste en "la aprehensión de las cosas". Lógicamente, solo tiene tres alternativas para elegir:

- la 'falta de aprehensión de las cosas' (inconsciencia);
- la 'aprehensión de las no-cosas' (una conciencia de otro mundo);
- o la 'no aprehensión de las no-cosas'.

Con su marcada inclinación por la rivalidad y los extremos dramáticos, Nagarjuna, por supuesto, eligió el tercero de estos términos como vehículo para su obra. Si bien el sentido obvio de esta frase es pueril, posee amplitud y atractivo poético. Parece implicar simultáneamente «conocimiento sin consciencia» y «conciencia de lo incognoscible».

Así pues, su «no-aprehensión» es una mezcla de aprehensión y no-aprehensión, o algo completamente distinto. Del mismo modo, sus «no-cosas» son cosas de algún tipo, además de no-cosas, o quizás algo totalmente diferente.

En otras palabras, los términos negativos en la frase “no aprehensión de las no-cosas” no son entendidos

por Nagarjuna ni recibidos por sus discípulos y estudiantes como meras negaciones de los términos positivos correspondientes, sino como **términos paradójicos** , que pueden (de acuerdo con el esquema del tetralema) ser a la vez *positivos o negativos o ambos o ninguno* .

Es (y no es) 'aprehensión/no aprehensión de cosas/no cosas' todo en uno.

Nagarjuna destaca en la historia de la filosofía mundial como el opositor más acérrimo de las leyes del pensamiento. No solo utiliza libremente proposiciones contradictorias o que incluyen un término medio, sino que incluso emplea términos cargados de contradicción e inclusión de un término medio.

Ahora bien, algunos podrían decir: "¿Qué tiene de malo eso?". Argumentarán: "El mundo real es extremadamente sutil y solo podemos aspirar a expresarlo en el pensamiento de forma muy aproximada; Nagarjuna simplemente intenta tener en cuenta esta incertidumbre en su discurso; las leyes del pensamiento son solo exigencias arbitrarias que nos obligan a encorsetar nuestros pensamientos en camisas de fuerza prejuiciosas".

Pero la laxitud lógica no es la actitud adecuada ante un mundo real extremadamente complejo y difícil de expresar. Precisamente por la gran dificultad de la tarea cognitiva en cuestión, se exige claridad y cautela. Evitar controles y equilibrios en nuestros juicios no aumenta su eficacia, sino que los hace menos fiables.

En el caso que nos ocupa, si Nagarjuna posee realmente una forma privilegiada de conciencia trascendental, puede simplemente decirlo. Las leyes del pensamiento no le impiden en absoluto plantear tal afirmación. No necesita andarse con rodeos ni pretender tener algo inefable e incuestionable. Puede y

debe ser franco y defender su postura con equidad, como cualquier otra persona.

Si considera que los términos «aprehensión» y «cosas» tienen algún defecto lógico intrínseco, puede argumentar su postura abiertamente; no necesita recurrir a alusiones, sugerencias ni falacias. La mayoría de los pensadores somos de mente abierta y estamos dispuestos a corregir nuestros errores: si estos términos son erróneos, no nos aferramos a ellos; somos flexibles y estamos listos para modificarlos o reemplazarlos según sea necesario a la luz de nuevas evidencias y razonamientos.

Pero Nagarjuna es como un acusado que, al verse obligado a comparecer ante el tribunal, se niega a admitir su identidad, a reconocer la autoridad de la ley y de los jueces, a declararse culpable o inocente, o a presentar su defensa. Peor aún, en un flagrante desacato al tribunal, ni siquiera admite que su negativa sea tal: la califica de «no-tesis». ¿Acaso eso detiene el proceso judicial o hace que el tribunal lo declare inocente? Sin duda, no.

Nagarjuna malinterpreta la naturaleza de la negación. Piensa que si una persona dice «X» y otra dice «no X», la carga de la prueba recae más en la primera que en la segunda. Considera que hacer una afirmación es lógicamente más exigente que hacer una negación. *En su confusión, imagina que decir «no» equivale a no decir nada* . La mayoría de los lógicos discreparían con él y argumentarían que cualquier tesis planteada (aunque sea por insinuación) requiere igualmente ser probada, independientemente de su polaridad.

Yo iría más allá y diría que, por el contrario, una afirmación negativa es más difícil de demostrar que una positiva. Se puede probar una afirmación positiva con relativa facilidad si se presentan pruebas suficientes a su favor. Pero, ¿cómo se prueba una

afirmación negativa? Es mucho más difícil, ya que las negaciones no se experimentan directamente, sino únicamente por la ausencia de afirmaciones positivas. En última instancia, una negación solo puede probarse indirectamente, por la imposibilidad de probar cualquier afirmación positiva contraria.

Así pues, la supuesta autolimitación de Nagarjuna a las negaciones no solo no lo exime de la necesidad de pruebas, sino que, por el contrario, aumenta la carga lógica que recae sobre él. Tiene razón al considerar que las negaciones son significativamente diferentes de las afirmaciones, pero no se da cuenta de que esta diferencia le perjudica. Afirma carecer de fundamento epistemológico u ontológico, y aun así pretende rechazar sin más todas las teorías del conocimiento y la realidad. ¡Una afirmación tan grandilocuente y fantasiosa requiere, sin duda, mucha más justificación que cualquier otra!

Cabe destacar, de paso, que la «no aprehensión de las no-cosas» de Nagarjuna no debe interpretarse (como algunos hacen) como una defensa de la experiencia meditativa no verbal o la intuición. Ese no es el objetivo principal de su filosofía antiracional, aunque su declarada afiliación budista pueda llevar a suponerlo.

Si Nagarjuna fuera un hombre profundamente inmerso en la meditación, no estaría escribiendo filosofía. Si su intención fuera promover la meditación, simplemente enseñaría métodos de meditación y no incitaría a disputas verbales. No, este hombre tiene ambiciones filosóficas. Supuestamente, estas obras pretenden plasmar en palabras parte del «razonamiento» que, según él, siguió el Buda antes de alcanzar la iluminación. Nagarjuna parte de la premisa de que este «razonamiento» es necesariamente antilógico, un rechazo de la razón.

Pero debemos reconocer que esta suposición no es más que un prejuicio de su mente distorsionada. Fue un revolucionario filosófico, alguien que creía que la razón debía ser subvertida, trascendida. Sin embargo, resulta más creíble adoptar una perspectiva evolucionista y considerar la meditación como una forma de seguir avanzando, más allá de los límites del pensamiento discursivo, sin necesidad de negar dicho pensamiento dentro de sus límites aplicables.

Defender el respeto por la lógica no implica fomentar la palabrería sin fin, sino exigir que todo pensamiento que surja sea sometido a una evaluación cognitiva responsable. La lógica es posible sin palabras, mediante intenciones silenciosas. Incluso en la meditación profunda, se produce una especie de «verificación de la realidad» a través de la lógica, sin necesidad de palabras. Sin duda, solo así un aspirante a Buda podrá alejarse de las ilusiones comunes y las fantasías insensatas, encaminándose hacia la plena realización.

Contrariamente a la creencia de Nagarjuna, la racionalidad y la espiritualidad no están necesariamente en conflicto. La razón y la meditación pueden, hasta cierto punto, ser mutuamente beneficiosas. No es el pensamiento en sí mismo, ni mucho menos la lógica, sino el exceso de pensamiento, especialmente la charla irrelevante, lo que obstaculiza la concentración y la contemplación meditativas. A menudo se requiere un cierto grado de pensamiento adecuado para preparar la mente para la meditación.

## 4. Una imposibilidad formal

De hecho, como demostraré a continuación, la oración «Si tuviera una tesis, estaría equivocado» [17]es una imposibilidad *formal* . Anteriormente la interpreté y simbolicé como «Si X (se propone una proposición), entonces Y (se comete un error)», asignando al antecedente y al consecuente dos símbolos distintos, X e Y. Pero ahora analicemos estos constituyentes con mayor detenimiento.

¿Qué significa aquí "cometer un error"? No se trata de un predicado común. El consecuente Y no se refiere simplemente a un error en general, sino específicamente a un error *en el antecedente* X. Y nos dice que X *es incorrecto* . Por lo tanto, Y implica formalmente la negación de X, es decir, ¡no X! Partiendo de esta premisa, la oración de Nagarjuna queda así: " **Si X, entonces no X** ", es decir, "Si X es verdadero, entonces X es falso"; una proposición hipotética paradójica, cuya conclusión sería la categórica "X es falso" (como se sugirió anteriormente).

Sin embargo, la cuestión no termina ahí. Si ahora consideramos el significado de X —a saber, «se propone una proposición»—, podemos suponer razonablemente que se refiere a *cualquier proposición* . En ese caso, la proposición en cuestión podría incluso ser la negación de X; de modo que podemos sustituir X por noX en toda la hipótesis. Así, obtenemos «Si noX, entonces no noX», es decir, « **Si no X, entonces X** », o dicho de otro modo, «Si X es falso, entonces X es verdadero». Esta es también, por supuesto, una

---

[17] Otras dos traducciones de esta frase confirman y amplían esta interpretación. «Si hiciera alguna proposición, incurriría en un error lógico» (Streng). «Si hubiera planteado alguna tesis, el error lógico habría sido mío» (Gradinarov).

proposición paradójica, cuya conclusión formal es «X es verdadero».

Así pues, mediante una interpretación universal de «tener una tesis», que incluye también «no tenerla», nos encontramos ahora no solo ante una paradoja, ¡sino ante una *doble paradoja* ! Es decir, nuestra conclusión no es solo que X es falso, sino que X es a la vez verdadero y falso. Esta última conclusión, por supuesto, contradice el principio de no contradicción, como en el caso de la paradoja del mentiroso.

Esto significa que la afirmación de Nagarjuna es una imposibilidad formal: una contradicción en sí misma; no solo es falsa, sino carente de sentido. No constituye un discurso legítimo en absoluto, y mucho menos una postura o teoría filosófica sostenible. Las palabras o símbolos que utiliza son lógicamente inconcebibles, por lo que es como si no dijera nada. Parece decir algo inteligible, pero es una ilusión.

Ahora bien, podría objetarse que Y no implica necesariamente que X *sea* erróneo, sino simplemente que X *podría serlo* . Es decir, «cometer un error» podría significar que X es incierto en lugar de estar definitivamente refutado. En ese caso, tendríamos las siguientes dos hipótesis: «Si X, posiblemente no X» y «Si no X, posiblemente X»; o, en una sola frase: «Se proponga X o no X, el resultado es incierto». De hecho, esta postura más modal y ambigua bien podría considerarse la intención exacta de Nagarjuna (que algunos han interpretado como una «ilocución» evasiva).

A primera vista, debido al uso de palabras vagas o símbolos, esta objeción puede parecer creíble y las conclusiones contradictorias involucradas aparentemente se disipan. Pero, tras una reflexión, subyace un conflicto: afirmar X, o negarlo, es contrario a una postura que ni afirma ni niega X. Una afirmación

categórica (que afirma o niega X) es *incompatible con* una afirmación problemática (que dice que X puede ser verdadero o falso). No se puede afirmar a la vez *tener* conocimiento (de X, o de no X) y afirmar *carecer* de él (considerando abierta la cuestión de la verdad o falsedad). Esto es tan contradictorio como afirmar que una misma cosa (X) es verdadera y falsa.

Alguien que desconozca la lógica de las proposiciones hipotéticas podría objetar que X, o no X, se propone solo hipotéticamente en el antecedente, y por lo tanto podría ser problemático en el consecuente. Pero esta es una objeción lógicamente insostenible, debido al proceso de adición (descrito en el capítulo sobre lógica formal); es decir, debido a que "Si X, entonces Y" implica "Si X, entonces (X e Y)". En el presente caso, esto significa: "Si X se afirma, entonces X es a la vez afirmado e incierto". Basta con que la contradicción ocurra condicionalmente, como aquí, para que la condición se refute; por lo tanto, nuestra conclusión *es bastante formal* : "X no puede afirmarse". QED.

Alguien podría objetar, finalmente, que la certeza en el antecedente y la incertidumbre en el consecuente no necesariamente son simultáneas y, por lo tanto, no generan un conflicto lógico. Tal objeción sería válida, siempre que existiera un proceso de pensamiento que separara el principio y el final de la proposición hipotética. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, Nagarjuna afirma claramente que, al mismo tiempo que se propone algo, se comete un error; es decir, el error no es otro que la propia proposición. Por consiguiente, no se puede argumentar de manera creíble una separación temporal, y la tesis de Nagarjuna sigue siendo ilógica.

Cabe señalar que toda la presente discusión se ha centrado únicamente en la primera parte del versículo 29, es decir, la premisa mayor: «Si tuviera una tesis,

estaría equivocado». Hemos constatado que esta proposición hipotética es lógicamente errónea, independientemente de que Nagarjuna admita o no que «tiene una tesis». Así pues, reconsideremos ahora su premisa menor y su conclusión de que «no está equivocado».

Aquí hemos introducido un nuevo giro en el análisis, al darnos cuenta de que "Si X, entonces Y" (entendido como "Si X, entonces no X") implica "Si no X, entonces Y" (ya que esto último se deduce de "Si no X, entonces X", que a su vez se deduce de lo anterior al reemplazar X por no X). Así pues, ahora tenemos una nueva premisa mayor para Nagarjuna, a saber, "Si no X, entonces Y", que significa: "Si no tengo una tesis, seré culpable".

Si tomamos esta premisa mayor implícita junto con la premisa menor de Nagarjuna, a saber, «No tengo tesis», la conclusión es «Estoy equivocado». Esta conclusión es, nótese, lo opuesto a la suya («No estoy equivocado»). Por lo tanto, aunque Nagarjuna se jacta de que su pensamiento es impecable, ¡es demostrablemente erróneo!

En pocas palabras, dejando de lado toda su retórica, lo único que dice es: «ninguna tesis es verdadera»; no es más que otra versión de la paradoja del mentiroso. Y su intento de atenuar su afirmación, con la aclaración «excepto mi tesis», es lógicamente una mera aclaración: un caso particular que se ajusta perfectamente a la regla general. Además, antes de que se pueda aplicar una excepción, la regla misma debe poder formularse de manera coherente, y esta claramente (como se acaba de demostrar) no lo es.

Por último, cabe señalar que ninguna de estas refutaciones implica que el silencio sea imposible o carezca de valor. Si (como sostienen algunos comentaristas) el propósito de Nagarjuna era promover

el cese del discurso, sin duda lo hizo de forma equivocada. No necesitaba desarrollar una filosofía polémica y antilógica. Le habría bastado con postular, como un hecho psicológico, que el silencio (interno y externo) es propicio para la meditación profunda.

# 3. Filosofía y religión

*Tomado de Ruminaciones (2005), capítulo 2.19 (parte).*

## 1. Razón y fe

Es importante distinguir entre religión (incluido el discurso filosófico basado en una religión en particular, con fines apologéticos o polémicos) y filosofía propiamente dicha (que no recurre directamente a premisas de una tradición religiosa, aunque puede abordar cuestiones religiosas).

Esto se deriva de la distinción entre fe y razón, teniendo en cuenta que la fe puede ser razonable (es decir, sin prueba ni refutación concluyentes) o irrazonable (es decir, a pesar de la refutación concluyente). Cabe señalar que la fe razonable es necesariamente anterior al hecho, pues si un hecho ya está indudablemente establecido, no hay necesidad de tener fe en él. La fe irrazonable es contraria a los hechos.

Algunos filósofos consideran irracional la fe en meras especulaciones, aquellas que en principio no son ni demostrables *ni* refutables *(* por ejemplo, la fe en la existencia de Dios o en el karma estricto). Sin embargo, yo clasificaría estas últimas como razonables, pues siempre es concebible —aunque remotamente— que eventualmente se encuentre alguna prueba o refutación; es decir, el «principio» en sí mismo es difícil de establecer de forma definitiva. Además, la categoría de meras especulaciones es incluso aplicable a algunas teorías científicas (por ejemplo, la

interpretación de Bohr de la incertidumbre cuántica como indeterminación).

La religión se basa en la fe, es decir, en la aceptación de tesis con razones inductivas y deductivas insuficientes, o sin ninguna razón, o incluso en contra de la razón (es decir, aunque haya una divergencia seria de las conclusiones científicas basadas en la experiencia y la lógica comunes), sobre la base de declaraciones de alguna supuesta autoridad espiritual, o incluso simplemente porque uno se siente así por impulso emocional.

La filosofía, por otro lado, se basa en la comprensión personal, en consideraciones puramente empíricas y lógicas; si bien algunas o muchas de sus tesis podrían ser, hasta cierto punto, hipotéticas o incluso especulativas, permanecen circunscritas por actitudes y teorías científicas; es decir, se realiza un esfuerzo sincero por integrarlas con el conjunto de la experiencia y la razón.

Cabe destacar que la diferencia entre religión y filosofía no siempre es clara. La religión no siempre es contraria a la razón, y la filosofía no siempre está exenta de mera especulación. La diferencia radica en si la credulidad, o *el grado de creencia* , en las proposiciones especulativas es proporcional o no a la cantidad de evidencia y prueba disponibles. En el caso de la fe, la confianza en una proposición dada es desproporcionada a su peso científico; mientras que en el caso de la convicción racional, se procura tener presente el peso científico de la hipótesis planteada: se está dispuesto a admitir que "quizás" las cosas no sean como se piensa.

Ambas difieren también en contenido o propósito. Las religiones son intentos de afrontar los problemas de la finitud y el sufrimiento humanos mediante explicaciones y soluciones esencialmente

*sobrenaturales* . El objetivo de la religión es grandioso: la redención individual y colectiva. Las filosofías recurren a explicaciones y métodos *naturales* , intentando comprender cómo se obtiene y se valida el conocimiento humano, y así (junto con las ciencias específicas) identifican gradualmente vías y medios para el progreso humano. Cabe destacar que la búsqueda filosófica aún implica una valoración subyacente; pero el objetivo es más modesto.

## 2. diferentes terrenos

Hacer tal distinción no implica (ni debería implicar) un sesgo antirreligioso. No se trata de una ideología «secularista», sino simplemente de una ideología secular. La religión (o al menos aquellas partes de religiones particulares que no son decididamente antiempíricas o antiracionales) sigue siendo una actividad humana legítima y respetable; simplemente se reconoce como un ámbito intelectual distinto, algo que debe diferenciarse de la filosofía para mantener una perspectiva equilibrada en el conocimiento.

Históricamente, esta división fue creada por los filósofos para proteger a la filosofía (y, en general, a las ciencias particulares) de ser reducida a un papel secundario, como la "sirvienta" de la religión. Era necesario independizar la filosofía de la religión para que los filósofos pudieran emitir juicios críticos, si fuera necesario, sin tener que obligarse a ser "religiosamente correctos" ni arriesgarse a la ira de las poderosas autoridades religiosas.

La secularización de la filosofía fue precisamente eso: una revuelta contra las conclusiones preconcebidas impuestas por las autoridades religiosas (es decir, personas que se autoproclamaban colectivamente como únicas portadoras de la verdad) como un «hecho»

innegable. Es importante comprender *la lógica* que subyace a dicha revuelta, es decir, por qué es epistemológicamente válida y necesaria.

*Cualquiera puede levantarse y afirmar* haber sido agraciado por alguna revelación/salvación divina (o por el espíritu santo) o haber alcanzado alguna iluminación/liberación budista o hindú.

A lo largo de la historia, muchas personas han formulado afirmaciones metafísicas similares. Algunas incluso han llegado a proclamarse dioses o incluso Dios. Otras no han hecho afirmaciones explícitas sobre sí mismas, sino que han sido proclamadas por otros. Algunos de estos afirmadores —en particular Moisés, Jesús, Mahoma y Buda— fundaron religiones de gran relevancia mundial que han influido enormemente en la vida de millones de personas y han cambiado el curso de la historia. Otros, como el chamán local, el faraón egipcio o el reverendo Moon, han tenido una influencia menor.

El denominador común de todas estas afirmaciones es alguna experiencia mística extraordinaria, como una visión profética o un despertar al nirvana o al moksha (iluminación/liberación). Quien realiza la afirmación (o quien otros la atribuyen) posee una experiencia especial, inaccesible para los mortales comunes, gracias a la cual se convierte en una autoridad religiosa, cuyas afirmaciones sobre lo que es verdadero o falso deben ser aceptadas por fe por personas que no han tenido personalmente una experiencia comparable.

El impulso fundacional siempre proviene de alguna experiencia esotérica, a partir de la cual la filosofía y la ciencia exotéricas quedan relegadas en cierta medida, si no completamente subvertidas. El legado del maestro fundador se transmite posteriormente a discípulos que no necesariamente reclaman un estatus igualitario, pero que se comprometen a estudiar y

enseñar fielmente los descubrimientos originales del fundador.

La religión es esencialmente elitista, incluso en los casos en que su experiencia central (de revelación o iluminación) se considera, en principio, abierta a todos, aunque solo sea por la extrema dificultad de alcanzar dicha experiencia.

En algunos casos, los discípulos pueden aspirar a igualar el logro del maestro con suficiente esfuerzo y perseverancia. En otros casos, los discípulos del maestro no pueden aspirar a alcanzar jamás su nivel. Pero en ambos casos, son los guardianes de la fe en cuestión y, por lo tanto (en diversos grados), adquieren autoridad institucional sobre esta base, por encima de los demás fieles.

Por lo tanto, en este contexto, tenemos esencialmente dos categorías de personas.

Aquellos que han tenido (o afirman tener) la experiencia religiosa en cuestión *de primera mano* .

Aquellos que, *de forma indirecta* , confían en la afirmación anterior sobre la base de la fe, tengan o no estatus institucional de autoridades.

Esta distinción no pretende ser una crítica ni una devaluación de ninguna de las dos categorías de personas. Sin embargo, es una distinción necesaria para comprender la diferencia de perspectiva epistemológica en cada caso.

Desde la perspectiva de quien lo experimenta directamente, es decir, quien ha vivido personalmente la experiencia mística en cuestión, su discurso es (al menos para su propio disfrute) pura filosofía, no religión. Presumiblemente, no se le exige tener fe, pero toda la información y el razonamiento se le presentan de forma clara y concisa. Su tarea es bastante sencilla; su responsabilidad es nula, su certeza, total.

Pero quien recibe información de segunda mano se enfrenta a una tarea difícil desde el punto de vista epistemológico. Debe decidir por sí mismo si la afirmación del maestro original es verdadera o falsa. Debe decidir si confiar en él o no. Se le exige que acepte un argumento *ad hominem* .

Esta objeción no cuestiona la veracidad del supuesto maestro. Algunos son, sin duda, charlatanes que mienten para dominar o explotar a otros; algunos de ellos son cínicamente conscientes de su propia deshonestidad, mientras que otros se engañan a sí mismos y a los demás. Pero bien podría ser que algunos supuestos maestros no solo sean sinceros, sino que realmente hayan tenido la experiencia que afirman y la hayan interpretado correctamente.

*Pero ¿quién puede saberlo?* Desde luego, no el ciudadano común, que (por definición) nunca ha tenido la experiencia en cuestión y, en la mayoría de los casos, jamás podrá replicarla; por lo tanto, no está capacitado para juzgar. Sin embargo, se le pide que la acepte por fe, a veces bajo la amenaza de la condenación eterna o la continuación del samsara si no obedece.

¿Cómo puede el ciudadano común saber con certeza si alguna persona (contemporánea, o más probablemente de un pasado lejano, que incluso podría ser una simple leyenda) ha tenido o no una determinada experiencia mística? Es una tarea imposible, ya que dicha experiencia es intrínsecamente *privada* .

Hasta la fecha, carecemos de medios científicos para penetrar la conciencia de otras personas. E incluso si pudiéramos, aún necesitaríamos evaluar la importancia de la experiencia en cuestión. Tales juicios jamás podrían ser absolutos ni estar exentos de dudas, sino necesariamente inductivos y abiertos al debate. Por lo tanto, la «certeza» que exige la fe no podría construirse racionalmente.

De nada sirve recurrir a testigos. A veces, dos o más personas confirman las declaraciones de los demás o de terceros. Además, con frecuencia, las supuestas autoridades discrepan y rechazan las afirmaciones ajenas. Pero, ¿quién nos confirmará a nosotros, simples espectadores, que alguna de estas personas está cualificada para autenticar o descalificar a nadie?

Así pues, la fe es un salto a lo desconocido. Sin embargo, a menudo es un salto necesario, pues la filosofía y la ciencia no pueden responder de forma convincente a todas las preguntas (en particular, a las morales), y en algunos casos todos necesitamos tomar decisiones con urgencia. Por lo tanto, la filosofía debe reconocer la religión como una elección legítima, aunque muy personal. En este contexto, cabe destacar que el secularismo también es una religión: un acto de fe que afirma que no existe verdad en ninguna otra fe religiosa.

Nota: Hoy en día, el budismo suele describirse como «una filosofía más que una religión», dando a entender que no se basa en la fe. Pero esta descripción es claramente injusta: existen numerosos fundamentos de fe dentro del budismo. La creencia en el ciclo de la reencarnación (samsara), la creencia en la posibilidad de trascenderlo (nirvana), la creencia en que al menos un hombre alcanzó este estado de Buda (Siddhartha Gautama), la creencia en los medios específicos que propuso (disciplinas morales y meditativas, especialmente el desapego), la creencia en multitud de historias y textos relacionados: todos estos son actos de fe.

Estas creencias requieren tanta fe como la creencia en la existencia de Dios y otras creencias más específicas (como la creencia en la Torá, el Nuevo Testamento cristiano o el Corán) dentro de las religiones monoteístas. El seguidor del budismo debe aceptar por

fe la validez de su meta y camino espiritual *antes* de convertirse en Buda (si es que alguna vez lo logra). El fin y los medios no son algo filosóficamente evidente *hasta que* se alcanza el fin a través de los medios. Esta es la misma situación que en las religiones monoteístas.

Así pues, el budismo no es principalmente una filosofía, sino una religión; afirmar lo contrario es publicidad engañosa. Lo mismo ocurre con el hinduismo, que comparte muchas doctrinas con el budismo (además de tener ciertas tendencias monoteístas, aunque no son exclusivas).

## 3. Juicios sabios

Es importante mantener una actitud abierta, aceptando algunas de las afirmaciones de las religiones como plausibles, y a la vez, sereno, teniendo presente que algunas de ellas carecen de fundamento. La intolerancia religiosa no es una postura filosófica adecuada, sino un prejuicio, un dogma. El verdadero filósofo, sin embargo, se mantiene sobrio y no se deja llevar por preferencias emocionales.

No obstante, las afirmaciones trascendentales pueden ser juzgadas y clasificadas hasta cierto punto. Podríamos decir que su clasificación es competencia de la teología (una rama de la filosofía).

Como ya se ha señalado, algunas afirmaciones son directamente contrarias a la experiencia y/o la razón; si no se puede establecer una armonización, la filosofía debe excluirlas. Algunas son lógicamente concebibles, pero remotamente; estas deben dejarse de lado. Y, por último, algunas son muy posibles en nuestro contexto actual de conocimiento; estas pueden servir de inspiración y motivación para la investigación secular.

En términos generales, es más fácil descartar afirmaciones falsas que probar de forma concluyente las afirmaciones verdaderas.

Cada afirmación específica debe considerarse y evaluarse por separado. No es lógico rechazar una doctrina por completo, habiendo encontrado fallas solo en algunos aspectos (a menos que estos sean esenciales, sin los cuales nada más se sostiene). En este tipo de investigación, conviene tener presente la diferencia entre una *falacia lógica* y una refutación: refutar premisas no implica necesariamente que sus conclusiones sean falsas, ya que podrían deducirse de otras premisas.

Al elegir una religión, solemos basarnos en las recomendaciones morales *y los patrones de comportamiento* de su fundador y discípulos (así como, desde una perspectiva más sociológica, en las tradiciones transmitidas en nuestra familia o sociedad) como indicadores. Si quienes predican siguen sus consejos, eso ya es un punto a su favor. Si tanto los consejos como la práctica son sabios, puros, virtuosos, bondadosos y amorosos, etc., instintivamente sentimos mayor confianza. De lo contrario, si detectamos hipocresía o destructividad, nos sentimos repelidos. (Por supuesto, toda esta evidencia es inconclusa: sugiere, pero no prueba).

Pero, por mucho que una enseñanza religiosa nos convenza personalmente, su discurso no puede tomarse dogmáticamente como premisa fundamental de la filosofía. *Para un místico experimentado, bien podría serlo; pero para el resto de nosotros, no.* La filosofía es otro modo de indagación humana, con otros objetivos y medios. La espiritualidad y la racionalidad no están necesariamente ligadas, ni necesariamente son mutuamente excluyentes. Pueden mezclarse en cierta medida, pero nunca confundirse por completo.

Así pues, si alguien afirma tener alguna experiencia mística o se remite a textos autorizados basados en tal fundamento, su filosofía bien podría ser considerada con atención y de la que se podría aprender hasta cierto punto, pero en última instancia es irrelevante para la filosofía pura; o, más precisamente, tal discurso solo puede volverse relevante, en parte o en su totalidad, siempre que se someta a los estándares seculares de la filosofía pública.

Esto último solo puede referirse a experiencias y conocimientos fácilmente replicables, es decir, al alcance de todos (excepto una minoría con órganos dañados), si se consideran ciertos datos empíricos y se siguen una serie de argumentos inductivos y deductivos. Su objetivo es desarrollar, mediante el lenguaje cotidiano, una cosmovisión y comprensión potencialmente universales.

Es cierto que, como algunos argumentarían, la filosofía de alto nivel (al igual que las matemáticas o la física avanzadas) resulta, en la práctica, incomprensible para la mayoría de las personas. Del mismo modo que la meditación u otras técnicas religiosas no se dominan fácilmente, se requiere mucho esfuerzo e inteligencia para aprender y aplicar la lógica en profundidad. Además, el principiante que se adentra en el camino de la filosofía está tan lleno de esperanza (y fe en los resultados finales) como el iniciado religioso; y a lo largo de ambas disciplinas, los pequeños éxitos lo animan a seguir adelante.

Así pues, cabe plantearse la incómoda pregunta: ¿cuál es la diferencia entre el elitismo filosófico y el religioso? En última instancia, quizás ninguna, ¡o simplemente una diferencia de grado! Esta respuesta sería válida al menos para una religión razonable. Pero en el caso de una religión irracional, no deberíamos permitirnos creer en ella —ni siquiera como una

remota posibilidad— hasta que, si es que alguna vez, se vuelva manifiestamente razonable; es decir, hasta que nuestra visión básica de la realidad sea realmente trastocada por experiencias personales concretas.

## 4. Actitudes correctas

No es prudente compartimentar excesivamente la mente y la vida; en casos extremos, se corre el riesgo de desarrollar algún tipo de esquizofrenia. Es más bien conveniente procurar mantener la racionalidad y la espiritualidad en armonía. La fe en las ideas religiosas no tiene por qué ser una cuestión de «todo o nada»; se puede elegir y discernir guiándose por la razón. La razón no se opone en principio a la fe; permite sus aspectos esenciales.

El reto para los filósofos de la religión actuales, que desean reintroducir a Dios y/o otras ideas religiosas en la mentalidad moderna, consiste en reconocer y aceptar plenamente las conclusiones actuales de la ciencia moderna. ¡Es inútil intentar convencer a un contemporáneo culto de que las afirmaciones científicas —sobre la edad y el tamaño del universo, la evolución de la materia, la edad e historia de nuestro planeta, la evolución de la vida vegetal y animal en él, el origen de la especie humana— son todas erróneas! Semejante discurso resulta irrelevante para la mentalidad moderna, si no absurdo.

Aún hay espacio, junto a la cosmovisión científica, para las ideas religiosas; sin embargo, estas deben adaptarse inductivamente para sobrevivir. Esto siempre es posible aprovechando (dentro de lo razonable) las lagunas en el discurso científico vigente, sea cual sea en un momento dado. En lugar de enfatizar los conflictos, los pensadores deberían buscar las posibilidades conceptuales de armonización. Los

verdaderos científicos mantienen una mente abierta incluso cuando existen lagunas.

# 4. Desprovisto de un yo

*Tomado de Fenomenología (2003), capítulo 5:5-6 y apéndice 2.*

## 1. Críticas falaces a la identidad

Desde que escribí **Ilógica budista** , he estado revisando con más detenimiento los argumentos budistas contra la idea de un yo, y debo decir que, si bien continúan inspirándome una mayor comprensión de las cuestiones filosóficas, cada vez me resultan menos convincentes, especialmente en lo que respecta a los criterios lógicos.

Los budistas conciben el yo como una no-entidad, una ilusión producida por un conjunto de circunstancias circundantes («causas y condiciones»), como un vacío en medio de una estructura (de materia, mente o lo que sea). Pero hasta ahora no he encontrado una formulación detallada y convincente de esta curiosa (pero interesante) tesis, ninguna declaración clara que explique cómo un vacío puede aparentemente tener conciencia, voluntad y valores. Hasta que se presente tal teoría, sigo aceptando el yo como una entidad (llamémosla alma) de alguna sustancia (espíritu, por ejemplo). Tal yo es aparentemente individual, pero bien podría, en un nivel más profundo, resultar ser universal. La individuación del alma podría ser una ilusión debida a una visión limitada, al igual que parece serlo la individuación de los cuerpos materiales.

Las críticas a la idea del yo no sustituyen una afirmación positiva. Es cierto que resulta difícil demostrar públicamente (en lugar de

introspectivamente) e indudablemente la existencia de un alma, con facultades personales de cognición, voluntad y afecto. Sin embargo, esta teoría sigue siendo la más creíble, puesto que las categorías abstractas que utiliza (entidad, sustancia, propiedad, causalidad) ya son familiares y funcionales en otros contextos. En cambio, la tesis impersonal sigue siendo misteriosa, por muy abiertos que intentemos ser. Puede resultar útil para la meditación, pero como propuesta filosófica parece insuficiente.

En general, observo que quienes intentan racionalizar la tesis budista de la no-identidad recurren a formulaciones demasiado vagas, generalizaciones injustificadas y otras *falacias* . Un ejemplo de ello es la obra *«Loto en un arroyo»* de Hsing Yun [18], que he releído recientemente. Las citas que aparecen a continuación, a modo de ejemplo, provienen de esta obra.

> "No solo son impermanentes todas las cosas, sino que además carecen de naturaleza propia. La falta de naturaleza propia implica que todas las cosas dependen de otras para su existencia. Ninguna es independiente ni capaz de existir sin otras" (págs. 86-87).

Aquí, la imprecisión del término «existencia» o «existir» da lugar a tergiversaciones. El pensamiento occidental admitiría fácilmente que todas (o quizás la mayoría) de las cosas *llegan* a ser, *continúan* siendo, *dejan* de ser y *dejan* de ser como resultado de la llegada, presencia, partida o ausencia de diversas cosas. Pero eso es muy diferente de decir que su *ser* mismo

[18] Véanse en particular los capítulos 7 a 9. (El autor es un monje budista chino, nacido en 1928).

depende de otros: para nosotros, los hechos son hechos; es decir, una vez que algo es un hecho pasado o presente, nada puede cambiarlo, no «depende» de nada. Sin embargo, sostengo que los budistas parecen intentar negar esto y causar confusión al difuminar la distinción entre el cambio *en* diferentes momentos y lugares, y el cambio *dentro* de un mismo tiempo y lugar.

> "El significado de la palabra 'cosas' en estas afirmaciones es todos los fenómenos, tanto formados como informes, todos los acontecimientos, todos los actos mentales, todas las leyes y cualquier otra cosa que se te ocurra."

Aquí, la sugerencia es que la impermanencia no solo concierne a los fenómenos, que en sentido estricto son objetos materiales o mentales de percepción, sino también a los objetos abstractos. Los términos «sin forma», «leyes» y «cualquier cosa que puedas imaginar» lo sugieren. Pero, por supuesto, tal afirmación introduce subrepticiamente algo que no aceptaríamos fácilmente, aunque admitiríamos sin problema que los fenómenos son impermanentes. La esencia de una «ley» radica en su constancia en medio del cambio, algo que concebimos mediante nuestra facultad racional como el carácter común de multitud de eventos fenoménicos cambiantes. El principio de impermanencia no se aplica a los abstractos. De hecho, ¡es en sí mismo un abstracto, considerado no impermanente!

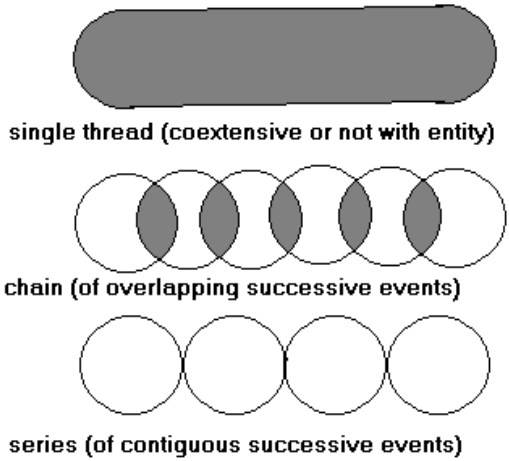
> Decir que nada tiene una naturaleza propia es decir que nada posee ningún atributo que

> perdure a lo largo del tiempo. No existe una "naturaleza" que permanezca inmutable en nada ni en ningún lugar. Si la "naturaleza" de algo no puede permanecer igual, ¿cómo puede considerarse realmente una naturaleza? Con el tiempo, todo cambia y, por lo tanto, no se puede decir que nada tenga una "naturaleza", y mucho menos una naturaleza propia.

Aquí, el autor oscurece la cuestión de *la duración* de un período de tiempo. Aun admitiendo que los fenómenos no pueden perdurar eternamente, no se deduce que no perduren en absoluto. ¿Quién puede afirmar entonces que un atributo no puede durar tanto como aquello de lo que es atributo? Ambos son fenómenos, por lo tanto, ambos son impermanentes, pero nada impide que perduren durante el mismo tiempo. La verdad empírica es que algunos atributos aparecen y desaparecen durante la vida de un fenómeno, y otros se extienden igualmente en el tiempo. Además, las tasas de cambio varían; no todas son iguales. El autor evidentemente intenta imponer una visión de las cosas que respalde su tesis extrema.

Podemos, por cierto, concebir diferentes tipos de continuidad en la conjunción de fenómenos (véase el diagrama a continuación ). Un atributo esencial de una cosa coexistiría plenamente, como un *hilo conductor subyacente* de igual duración. Un escenario de continuidad más débil sería el *encadenamiento* de distintos eventos, de modo que el primero comparte tiempo con el segundo, este con el tercero, y así sucesivamente, sin que el primero y el tercero, el segundo y el cuarto, etc., tengan tiempo en común. En algunos casos, la continuidad puede ser completamente ilusoria, ya que los eventos *se suceden* contiguamente en el tiempo sin compartirlo.

Figura 1. Tres tipos de continuidad




Hsing Yun continúa argumentando:

> "El cuerpo… es una ilusión causada por una breve congregación de los componentes físicos y mentales de la existencia. Así como una casa está hecha de muchas partes que crean una apariencia, así también el cuerpo… Cuando esas partes se separan, no se encontrará ninguna naturaleza propia en ninguna parte."

Que una casa o un cuerpo humano sean un conjunto de muchos elementos separables no prueba que, cuando estos elementos se combinan (de una manera apropiada, por supuesto), no produzcan colectivamente algo nuevo. El todo puede ser más que la suma de sus partes, porque no es simplemente la suma de las partes,

sino el *efecto* de estas. Los ladrillos de una casa no solo se suman para formar una casa, sino que, al colocarse uno al lado del otro de ciertas maneras, la conforman; si se colocan separados (o de forma incorrecta), no constituyen una casa (sino, en el mejor de los casos, un montón de ladrillos). Lo mismo ocurre con los átomos que forman una molécula, las moléculas que forman una célula viva y las células que dan origen a un organismo humano. En cada nivel, existe una interacción *causal* entre las partes, que produce algo nuevo que es más que la suma de las partes, algo que llamamos el todo, con sus propios atributos y propiedades distintivas.

Es, pues, perfectamente legítimo suponer que cuando la materia se une de cierta manera, formando lo que llamamos un cuerpo humano vivo, se produce algo nuevo: el yo, el alma o el espíritu. Consideramos que esta entidad constituye la esencia del ser humano, pues le atribuimos las facultades de conciencia y voluntad que manifiestamos (y que, hasta donde sabemos, la materia que nos conforma no manifiesta por separado). Que esta idea del yo sea una hipótesis puede admitirse fácilmente; pero para cualquiera que sea consciente de la base inductiva de la mayor parte del conocimiento humano, esto no constituye una crítica (toda la ciencia se desarrolla a través de hipótesis). Lo importante a destacar es que comentaristas budistas como este presentan argumentos que no logran demostrar lo que pretenden demostrar.

Aquí hay algunos ejemplos más relacionados con la noción de “vacío”:

> «La originación dependiente implica que todo se produce a partir de condiciones y que nada tiene una existencia independiente. Todo está conectado con todo lo demás y todo está

> condicionado por todo lo demás. "Vacío" es la palabra que se utiliza para describir el hecho de que nada tiene una naturaleza independiente» (p. 94).

Aquí, el lector debe notar la vaguedad de términos como "conexión" o "condicionamiento". Se utilizan aquí sin matices, sin mencionar que pueden estar involucrados muchos tipos y grados de relación causal. La impresión que se crea en el lector es que todo es *igualmente vinculado* a todo lo demás, por muy lejos o cerca que esté en el espacio y el tiempo. Pero eso no solo es falso, ¡es conceptualmente insostenible! Los conceptos de causalidad surgen en referencia a una relación específica, que algunas cosas tienen entre sí *y otras no* . Si todas las cosas tuvieran *la misma* relación causal con *todas* las demás, no surgiría ni sería necesario ningún concepto de relación causal. Podemos *muy Se suele* decir que la causa de la causa de algo está causalmente relacionada con ello, pero la lógica causal nos enseña que la causa de la causa de algo no siempre es, en sentido estricto, una causa de ello. E incluso si lo es, puede que no lo sea en el mismo grado. Por lo tanto, Hsing Yun nos está engañando de nuevo.

> "El vacío no significa la nada… todas las cosas tienen ser porque todas existen de forma interdependiente" (p. 97).

Aquí, la imagen que se nos comunica es que cada cosa, aunque en sí misma vacía de sustancia, adquiere existencia a través de su infinidad de relaciones (dependencias) con todas las demás cosas, cada una de las cuales también está vacía de sustancia. Debemos preguntarnos: ¿es creíble este escenario teórico?

¿Acaso una infinidad de ceros da como resultado un valor distinto de cero? ¿Qué son esas «relaciones» entre «cosas»? ¿No son también «cosas»? ¿No están también vacías? En ese caso, ¿qué *les da* existencia? El concepto de relación implica la preexistencia de cosas relacionadas (términos); si todo lo que existe son relaciones, ¿sigue teniendo sentido el concepto?

Además, ¿qué significa exactamente la interdependencia (o codependencia)? ¿Un abrazo en el aire entre dos o más personas equivale a un apoyo mutuo? Si no puedo apoyarme a mí mismo, ¿puedo apoyarte? La idea es inconcebible.

> "Nada es inmutable ni está exento de cambios. Todos los fenómenos existen en sucesión. Siempre están cambiando, naciendo y muriendo."

Aquí, el autor simplemente omite el hecho (previamente reconocido) y muy relevante de *la permanencia* . Para convencernos de que el mundo no es más que flujo, menciona el nacimiento, el cambio y la muerte, pero eclipsa el hecho de vivir, ¡aunque sea por un breve instante! La frase «siempre están» no significa necesariamente «cada uno de ellos en cada momento».

> "Una causa (semilla) se convierte en un efecto (fruto), que a su vez contiene la causa (semilla) de otro efecto, y así sucesivamente. Todo el mundo fenoménico funciona exactamente de esta manera" (p. 98).

Aquí nos vemos arrastrados precipitadamente a una generalización dudosa. La descripción del ciclo de la vida, con la procreación de generación en generación, no necesariamente se ajusta a otras sucesiones causales. La causalidad en el mundo de la materia inanimada obedece a sus propias leyes, como las leyes del movimiento de Newton, por ejemplo. No existe en él nada verdaderamente equivalente a la reproducción, que yo recuerde. Para convencernos, el autor tendría que ser mucho más preciso en sus analogías. Los filósofos no tienen licencia literaria.

> "Si descompusiéramos un cuerpo en sus partes constituyentes, el cuerpo dejaría de existir como tal."

¿Y qué? ¿Acaso esto pretende explicar o demostrar la «vacuidad»? Si matas a un animal y lo descuartizas, por supuesto que no encontrarás en él la vida, ni la consciencia que poseía, ni su «naturaleza animal». ¡Pero eso no implica que, cuando el animal está vivo y sano, carezca de estas cosas!

> "El significado de las palabras 'arriba' y 'abajo' depende de dónde nos encontremos. No tienen significados absolutos. Esto ocurre con todas las palabras y todas las relaciones entre las cosas" (p. 99).

De nuevo, una generalización apresurada: de términos específicamente relativos a todas las palabras. Todo gramático sabe que los términos relativos son solo un tipo de término entre otros. Que existan los primeros no implica que los segundos tengan el mismo carácter o propiedades. De manera similar, Hsing Yun

argumenta que la relatividad de una palabra como «brillo» (nuestra caracterización del brillo de una luz es subjetiva y variable) ejemplifica la relatividad de todos los términos. Pero aquí, una vez más, pasa de un caso obvio a todos los casos, aunque muchas calificaciones se basan en mediciones científicas más rigurosas. Además, al describir cómo una pieza de tela puede tener diversos usos, como camisa o falda, argumenta:

> "En todos los casos se trata de la misma tela, pero como se usa de forma diferente, le damos nombres distintos. Todas las palabras son así; su significado depende de cómo y dónde se utilicen."

Se supone que esto nos convence de que las palabras son «falsas y vacilantes» y nos ayuda a comprender mejor el vacío. Pero la veracidad y la precisión del lenguaje claramente no están en juego aquí, por lo que la conclusión negativa implícita es injustificada. La prueba es que todos entendemos con precisión su descripción del papel práctico cambiante de la tela. «La tela se puede usar como camisa o como falda» es una oración perfectamente legítima que involucra la modalidad natural «puede» y dos predicados en disyunción para un solo sujeto (A puede ser B o C). Por supuesto, si uno parte de la idea de que el lenguaje solo puede consistir en oraciones con dos términos y una modalidad (A es B), entonces se confundirá ante situaciones más complejas. Pero si la comprensión del pensamiento humano está más desarrollada, no se llega a conclusiones absurdas.

Por último, Hsing Yun se refiere a la "naturaleza relativa de nuestras percepciones" para justificar la idea del vacío. Describe a dos personas que observan

una nevada: un poeta sentado en su cálida casa y un indigente que tirita al aire libre. El primero desea que la nieve siga cayendo para poder disfrutar del espectáculo; el segundo teme morir congelado si la nieve continúa. El autor concluye:

> "Ambos ven el mismo paisaje, pero como sus condiciones son diferentes, lo perciben de forma muy distinta."

Así, las percepciones son «falsas» y el vacío las «subyace». Una vez más, su interpretación de la situación es tendenciosa, diseñada para apuntalar sus doctrinas preconcebidas. Para ser precisos, las dos personas perciben correctamente la misma escena nevada (más o menos); lo que difiere es su evaluación de *las consecuencias biológicas* de lo que perciben (o, más precisamente aún, lo que anticipan experimentar). ¡No hay relatividad de la percepción involucrada! Tenemos dos oraciones bastante legítimas, ambas probablemente ciertas: «Disfrutaré de más nieve» y «Moriré a causa de más nieve». Siendo «yo» el poeta en un caso y el pobre hombre en el otro, no hay contradicción entre ellas.

Mediante argumentos como los que hemos analizado, Hsing Yun llega a la conclusión general de que:

> "El universo solo puede existir porque todos los fenómenos son vacíos. Si los fenómenos no fueran vacíos, nada podría cambiar ni llegar a existir. El ser y el vacío son dos caras de la misma moneda" (p. 100).

Pero ninguna de sus premisas o argumentos nos permite inferir o explicar tal conclusión. Es un hecho que si tu copa está llena, no puedes añadir más; o si no tienes espacio para moverte, no puedes moverte. Pero no es de esto de lo que habla el autor; la tesis que propone es, por supuesto, mucho más radical, aunque sigue siendo bastante oscura. Lo único que se nos ofrece son afirmaciones dogmáticas que repiten una y otra vez lo que supuestamente dijo Buda.

Personalmente, sigo bastante dispuesto a creer que Buda sí dijo algo esclarecedor sobre la interdependencia, la impermanencia, el desapego y la vacuidad, pero al parecer las palabras que usó no fueron muy claras. Solo espero que su dificultad radicara en encontrar las palabras adecuadas para expresar sus ideas, y que el razonamiento detrás de esas palabras no fuera tan erróneo como el que he encontrado hasta ahora en la obra de los comentaristas.

Sin embargo, frases como la siguiente del *Sutra de la Guirnalda de Flores* están deliciosamente cargadas de significado, desafiándonos a seguir indagando [19]:

> *"Cuando el viento sopla en el vacío, en realidad nada se mueve."*

[19] Por ejemplo, ¿existe algún estado de conciencia en el que uno experimente el espacio-tiempo como un todo estático?

## 2. Qué podría ser el "vacío".[20]

A continuación, se intenta fusionar de forma ecléctica la idea occidental e india del alma con aspectos de la concepción budista de que carecemos de dicha sustancia. ¿Qué podría ser el alma, cuál es su lugar en el mundo, cuál es su funcionamiento? ¿Podemos interpretar y clarificar intelectualmente la noción de vacuidad?

La noción budista de «vacuidad» (en sus versiones más extremistas) me resulta, hasta la fecha, poco convincente. Si algo es vacío, es el propio concepto de vacuidad tal como lo utilizan, pues nunca lo definen ni lo explican *con claridad* . La filosofía no puede juzgar ideas que permanecen eternamente vagas y se convierten en acusaciones kafkianas. Recae sobre los filósofos de la vacuidad la responsabilidad de aprender a expresar sus ideas con mayor claridad.

a. Imagina el alma como una entidad en la multiplicidad, de (digamos) sustancia espiritual, una forma de energía muy fina algo distinta de las sustancias del dominio mental (el de las imaginaciones) y del dominio material (el de los fenómenos físicos, considerados como el propio cuerpo y el mundo más allá del propio cuerpo).[21]

b. Si bien el solipsismo es una proposición lógicamente aceptable, es igualmente plausible la idea de que el alma sea una entre muchas en una vasta población de almas dispersas en el mar de la existencia, que incluye también las energías mentales y materiales

---

[20] Este ensayo fue escrito inicialmente para el libro *La ilógica budista* , pero en aquel momento decidí que no era lo suficientemente exhaustivo ni coherente y que no encajaba allí. Desde entonces lo he mejorado un poco.

[21] Cabe señalar que los animistas consideran incluso a las plantas y las piedras como objetos espirituales.

más burdas. Estas entidades espirituales bien podrían tener naturalezas y tendencias de comportamiento comunes, e influirse mutuamente y llegar a ser conscientes unas de otras.

Esas múltiples almas podrían ser expresiones de una misma Alma, y de hecho, la mente y la materia también podrían ser expresiones de esa Alma, la cual tal vez se identifique con (desde una perspectiva hindú) o sea una pequeña emanación de (desde una perspectiva judía) lo que llamamos Dios. Alternativamente, las múltiples almas podrían estar interrelacionadas como una red.

Esta última perspectiva podría considerarse más budista, si nos centramos en su doctrina de la interdependencia. Sin embargo, también podemos considerar que el budismo es compatible con la idea de un alma colectiva o raíz, si nos centramos en su doctrina de un fundamento común y original de la mente. Esto se refiere a un océano mental del que surgen momentáneamente todos los pensamientos (como se observa en la meditación). Inicialmente individual y psicológica, esta sustancia original se considera finalmente universal y metafísica, basándose en un argumento positivista [22]que sostiene que, dado que incluso las sensaciones materiales solo se conocen a través de la mente, solo podemos suponer que todo es mente. Así, no solo los pensamientos, sino todas las cosas son meras turbulencias en este magma primordial. Incluso los yoes individuales son simples gotas de este mar mental que momentáneamente tienen la ilusión de separación e identidad personal.

c. Para cada alma individual (al igual que para el Alma mayor en su conjunto), la mente, el cuerpo y el

---

[22] Como ya he aclarado en otro lugar, personalmente no me convence este argumento tan extremo.

mundo más allá, con su mayor riqueza de materia, mente y energías espirituales, podrían ser simplemente «imágenes» proyectadas (una perspectiva cercana a la del obispo Berkeley en Occidente o a la de los filósofos Yogachara en el budismo). Esto no es una afirmación mía; simplemente intento desmitificar esta teoría y tenerla en cuenta.

Aquí, el término imagen no se refiere a la representación *de* nada más. Dichas imágenes son quizás medios de autoexpresión y discurso del alma (o del Alma). Es decir, el «mundo que me rodea» puede ser un lenguaje que el alma crea y utiliza para expresarse y comunicarse consigo misma (y con otras almas, en el futuro).

Si bien es cierto que objetivamente existen muchas almas, podemos observar que estas comparten muchas (quizás la mayoría) de sus características . Esto plantea una pregunta importante, frecuente en relación con este idealismo: *si nuestros mundos (incluidos los aspectos físicos) son producto de la imaginación, ¿cómo es posible que su contenido coincida tanto y que parezcan estar sujetos a las mismas «leyes de la naturaleza»?*

Una posible respuesta es suponer que las múltiples almas son emanaciones de un Alma central (animal, humana o divina). En ese caso, no es de extrañar que compartan experiencias y leyes.

Alternativamente, podríamos responder que imágenes similares simplemente se proyectan repetidamente (o, por su naturaleza y costumbres, son proyectadas por las muchas almas). De esta manera, aparentemente comparten un mundo (al menos en parte), aunque sea imaginario. Al tener delirios en común, comparten percepciones. Así, pueden interactuar de forma regular en un único «entorno natural» aparente y desarrollar conocimiento colectivo, sociedad, cultura, tecnología, ética, política e historia. Por lo tanto, no estamos

obligados a asumir un mundo común y objetivo. Bien podría ser que cada alma proyecte para sí ciertas imágenes que otras almas también proyectan para sí mismas, y que estas imágenes proyectadas resulten ser las mismas al compararlas.

d. Vista como una esfera de energía sutil, el alma bien puede tener su propia "mecánica" espiritual: sus formas y movimientos externos e internos, los pliegues y agitaciones dentro de ella y en la interfaz con las energías mentales y materiales (y espirituales) que la rodean, las matemáticas de las olas que la atraviesan a ella y a su entorno, como una criatura flotando en medio del mar.

*La consciencia y la voluntad* , vistas aquí como diferentes poderes de proyección, son las formas en que el alma interactúa consigo misma y con su supuesto entorno.

Estas capacidades ondulatorias del alma están sujetas, naturalmente, a ciertas «leyes». Si bien el alma individual goza de un margen de maniobra considerable, no puede operar a su antojo, sino que tiende a mantenerse, en la mayoría de las circunstancias, en ciertos patrones fijos o repetitivos. Estas «leyes» (espirituales y psicológicas) suelen ser compartidas con otras almas; sin embargo, cada una puede tener también limitaciones o hábitos propios, lo que le confiere su individualidad. Dichas «leyes», tanto comunes como individuales, constituyen su verdadera naturaleza subyacente, a diferencia de la imagen de «naturaleza» que puedan proyectar.

En caso de que la pluralidad de almas se explique mediante una única Alma suprema, resulta aún más fácil comprender cómo pueden estar sujetas a leyes comunes. Por otro lado, las individualidades de las almas fragmentarias requieren explicación. En este caso, debemos suponer o bien una renuncia intencional

y voluntaria de poder por parte del Alma suprema (de modo que las almas menores tengan cierta ignorancia y cierta libertad de acción) o bien un sueño o debilidad involuntarios (esta última tesis es menos aceptable si identificamos el alma suprema con Dios).

En lo que respecta al Alma en su conjunto, esta puede estar sujeta a limitaciones y fuerzas en su conciencia y voluntad, o bien puede ser independiente de tales restricciones o determinaciones naturales, totalmente abierta y libre. Nuestro concepto de Dios se inclina por esta última opción, por supuesto; de ahí las caracterizaciones de omnisciente y omnipotente (y bondadoso, admitiendo que el mal es una aberración debida a la ignorancia y la impotencia).

e. El motivo y el resultado final de tesis como la anterior es ético. Buscan y sirven para convencer a las personas de que el alma individual puede encontrar la liberación de las limitaciones o hábitos a los que está sujeta, al comprender su unidad con otras almas individuales. Aquí, "comprender" significa trascender la propia individualidad al *tomar conciencia, identificarse con y abrazar la causa de* otras entidades de la misma sustancia, o el Alma colectiva o raíz. Así, la iluminación y la liberación son una y la misma cosa. En última instancia, los individuos deben abandonar la individuación y fusionarse con toda la existencia, reintegrándose a la fuente original.

Esta doctrina presupone que el alma individual se autoconstruye y construye el mundo que la rodea, en el sentido de que se define (y, por lo tanto, se separa) de la totalidad. Esta ilusión de individuación es la suma de su creatividad y actividad, y también su error fundamental. El alma individual, por supuesto, no crea el mundo (que es su origen); sino que produce el mundo virtual de su particular cosmovisión, que es su

propia prisión y la base de todo su sufrimiento, su « *samsara* ».

Comprender la vacuidad del yo implicaría la plena consciencia, en la práctica, de que el yo limitado es una expresión de la ignorancia y la estupidez en las que se encuentra atrapado debido a diversas creencias y actos. Comprender la vacuidad de las demás entidades (materiales, mentales y espirituales) que nos rodean implicaría la plena consciencia, en la práctica, de que son proyecciones del yo limitado, en el sentido de que dicha proyección fragmenta el todo en partes. En última instancia, también se aconseja al alma que comprenda que el Alma, las almas y sus respectivas proyecciones conforman un continuo.

Quienes hacen las promesas implícitas de iluminación y liberación alegan justificación a través de experiencias meditativas personales o revelaciones proféticas. No poseo tal experiencia directa ni autoridad, sino que aquí me limito a informar y dilucidar dichas doctrinas, a comprobar su plausibilidad y a comprenderlas. En mi opinión, nadie que formule reflexiones filosóficas puede reclamar privilegios especiales; todos los filósofos están igualmente obligados a presentar ideas claras y argumentos convincentes.

f. El camino hacia esa realización es a través de la meditación, así como de la acción altruista y sensata.

En el marco de la filosofía budista del «fundamento original» (también llamada «mente búdica»), la meditación puede considerarse un intento de regresar a esa calma profunda, natural y eterna. Quienes alcanzan este nivel de consciencia se encuentran en el *nirvana* . La ilusión de la individualidad surge de las

perturbaciones [23]y desaparece al aquietarse. La doctrina de que el yo ilusorio está vacío implica que no debemos identificarnos con ningún destello superficial de excitación material o mental, sino permanecer arraigados en la mente búdica.

Por ejemplo, la obra tibetana *Resumen de los sistemas filosóficos* [24]advierte contra la diferenciación o identificación del yo con los «componentes psicofísicos». Interpreto esta afirmación (ignorando deliberadamente su intención paradójica [25]) en el sentido de que el yo ilusorio no es más que estas manifestaciones fenoménicas y, por lo tanto, que no pueden ser el yo real. Los budistas dogmáticos [26]insisten provocativamente en que no existe un yo real, pero los moderados parecen admitirlo como equivalente al fundamento universal y original.

---

23 No me queda claro cómo se supone que esta teoría da origen a estas perturbaciones. Pero este problema no se limita al budismo: para los filósofos en general, la pregunta es *cómo lo uno se convirtió en muchos* ; para los físicos, es *qué originó el Big Bang* ; para los monoteístas, es *por qué Dios decidió repentinamente crear el universo* . Una pregunta aún más profunda es *cómo surgió la existencia en primer lugar* , o en el budismo, *¿ de dónde provino el fundamento original* ?

24 Véase Guenther, pág. 67.

25 Habiendo abordado la falacia del tetralema en mi *ilógica budista.*

26 Al examinar la historia de la filosofía india, resulta inevitable notar la *rivalidad* que caracterizó su desarrollo. El concepto de samsara (que, en mi opinión, se concibió originalmente como una totalidad, aunque cíclica) fue eclipsado por el de nirvana (también una totalidad, aunque más allá de los ciclos), que a su vez fue superado por el de «ni samsara ni nirvana, ni ambos» (la versión del Camino Medio). De manera similar, el concepto de no-yo pretende superar al de Sí mismo.

Los filósofos budistas generalmente admiten la percepción y la concepción, pero ignoran o niegan la autoconciencia directa. De manera consistente, rechazan cualquier pretensión de tener un alma (sustancia espiritual), ya que consideran que no la experimentamos realmente. Para ellos, los "constituyentes psicofísicos" son todo lo que experimentamos o en lo que pensamos habitualmente, por lo que el alma debe ser "vacía" (de todo menos de estos constituyentes) e ilusoria (ya que estos no bastan para constituir un alma). Sin embargo, esta teoría no especifica ni explica el tipo de conciencia involucrada en la mente búdica, ¡ni a través de la cual se conoce la "vacuidad"!

Otra forma de ver las cosas es admitir que existen tres fuentes de conocimiento: la perceptiva (que nos proporciona manifestaciones fenomenológicas materiales y mentales), la conceptual (que nos proporciona abstracciones) y, en tercer lugar, la intuitiva (que nos proporciona autoconocimiento, apercepción del yo y sus cogniciones, voliciones y valoraciones particulares). En consecuencia, debemos reconocer, además de las sustancias materiales y mentales, una sustancia espiritual (de la cual están hechas las almas, o el Alma última). Este último modo de conciencia puede explicar no solo nuestras intuiciones cotidianas del yo, sino quizás también los niveles superiores de meditación.

Lo que solemos considerar nuestro «yo» es, como ya hemos visto, una impresión o concepto basado en la percepción y la concepción, así como en la experiencia intuitiva. Desde esta perspectiva, mientras estemos demasiado absortos en los ámbitos perceptivo y conceptual (sensaciones físicas, imaginación, sentimientos y emociones, palabras y pensamientos, etc.), nos confundiremos y nos identificaremos con un

yo ilusorio. Para conectar con nuestro yo real (individual o, eventualmente, universal), debemos concentrarnos más plenamente en el ámbito intuitivo. Con paciencia, si permitimos que las manifestaciones más sensacionales y estimulantes se disipen, comenzaremos a percibir los aspectos más sutiles y espirituales de la experiencia. Eso es la meditación.

## 3. Sentimientos de vacío

Existe otro significado del término "vacío" que conviene considerar, uno que guarda cierta relación con los significados ya mencionados. Todos experimentamos, en cierta medida, el vacío *emocional* .

Una de las contribuciones más interesantes e impresionantes del budismo a la psicología, en mi opinión, es su énfasis en lo *vago. El agotamiento* que solemos sentir, como la incomodidad, la inquietud o la duda, se manifiesta como un importante motor de la acción humana. Algo parece faltar, algo que nos impulsa a actuar al respecto.

Estas emociones negativas, que denomino sentimientos de vacío, son causa o expresión de estados mentales *samsáricos* . *Este sentido peyorativo de «vacío» no debe confundirse con el «vacío» opuesto, asociado al nirvana* . Sin embargo, pueden estar relacionadas, ya que las emociones en cuestión podrían ser esencialmente una especie de vértigo al vislumbrar el vacío.[27]

---

[27] Estas emociones se clasifican como formas de «sufrimiento» ( *dukkha* ) y «engaño» ( *moha* ). Según los comentaristas budistas, en lugar de flotar con confianza natural sobre el «fundamento original» de la conciencia tal como se presenta, surge una especie de pánico que da lugar a esfuerzos por establecer bases más concretas. Para lograr

La mayoría de las personas suelen sentir ese vacío interior, una desagradable sensación de vacío o hambre, y pasan gran parte del tiempo intentando desesperadamente superarlo, buscando frenéticamente paliativos. En el peor de los casos, pueden sentirse como "un don nadie", desprovistos de identidad personal. Diferentes personas (o una misma persona en diferentes momentos) pueden reaccionar de maneras distintas ante esta falta de identidad, o ante momentos de aburrimiento, impaciencia, insatisfacción o incertidumbre. (Otros factores influyen y determinan la respuesta).

Muchos buscan distracciones inútiles, llamándolo "matar el tiempo"; otros se entregan a actividades autodestructivas. Algunos tienen antojos; otros fuman, beben alcohol o consumen drogas. Algunos ven la televisión; otros hablan mucho y no dicen nada; otros prefieren ir de compras o robar en tiendas. Algunos se enojan y buscan pelea con su pareja o vecinos, solo para tener algo que hacer, algo de lo que quejarse; otros se involucran en la violencia política o inician una guerra. Algunos se ponen melancólicos y se quejan de soledad o infelicidad; otros hablan de fracaso, depresión o ansiedad. Algunos se masturban; otros tienen sexo con todo el mundo; otros violan a alguien. Algunos empiezan a preocuparse por su salud física; otros van al psiquiatra. Algunos se convierten en fanáticos de los deportes; otros se enredan en búsquedas psicológicas, filosóficas, espirituales o religiosas absorbentes. Algunos se convierten en adictos al trabajo; otros duermen todo el día o intentan hundirse en el olvido de alguna manera. Y así sucesivamente.

---

este fin, recurrimos a búsquedas sensoriales, sensuales, sentimentales o incluso sensacionalistas.

Como muestra este catálogo parcial y desordenado, todo lo que consideramos estupidez o pecado, todos los males de nuestra psique y sociedad, o la mayoría, podrían atribuirse a esta vaga emoción negativa de vacío, a menudo experimentada de forma subconsciente, y a nuestro impulso de "curarla" como sea. Despertamos deseos, antipatías o ansiedades, compulsiones, obsesiones o depresión, en un intento por comprender y sofocar este sufrimiento de vacío interior. Ocupamos nuestro tiempo con pensamientos como: "Creo que me estoy enamorando", "Este tipo me saca de quicio", "¿Qué voy a hacer con esto o aquello?" o "Tengo que hacer (o no hacer) esto o aquello". En realidad, todo es "mucho ruido y pocas nueces".

Si generalizamos a partir de muchos sentimientos momentáneos como estos, podríamos llegar a la conclusión de que “la vida no tiene sentido”. Eso, parafraseando a William Shakespeare:

> *La vida no es más que una sombra que camina, un pobre jugador.*
>
> *Que se pavonea y se agita durante su hora en el escenario.*
>
> *Y entonces no se oye nada más: es un cuento.*
>
> *Contado por un idiota, lleno de ruido y furia,*
>
> *No significa nada.*
>
> Macbeth (acto V, escena 5).

Por supuesto, también podemos reaccionar de forma más positiva, y darle a nuestra vida un significado más constructivo. Creo que esto es posible *una vez que reconocemos ese vacío interior cuando lo sentimos* y nos aseguramos de no reaccionar de las maneras negativas a las que solemos recurrir inconscientemente. Una vez que comprendemos que este sentimiento de vacío no se puede superar con métodos tan ingenuos,

podemos empezar a buscar maneras de disfrutar de la vida a través del crecimiento personal, actividades saludables, ayudando a los demás, aprendiendo, cultivando la creatividad, siendo productivos, etc.

La meditación regular es un buen remedio. Sentarse en silencio durante largos periodos cada día facilita la toma de conciencia del vacío emocional cuando aparece. Al relativizar estos sentimientos negativos recurrentes, poco a poco nos liberamos de ellos. Simplemente parecen fugaces, débiles e irrelevantes. La vida se convierte entonces en una celebración del tiempo: aprovechamos el poco tiempo que tenemos para crear algo hermoso con él.

# 5. El yo o alma

*Tomado de Volición y conceptos causales afines (2004), capítulos 16.2 y 16.3.*

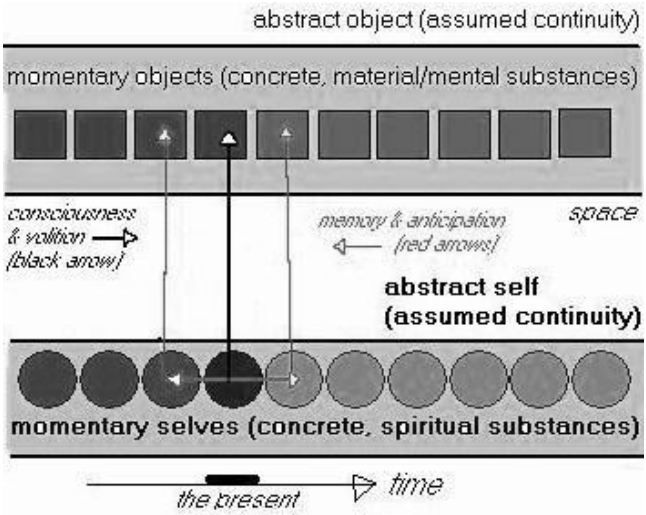
## 1. abstracto *frente al* yo concreto

Finalmente logré concebir (a nivel teórico, sin hacer afirmaciones personales sobre la experiencia directa en cuestión) cómo la idea budista de la "vacuidad" del yo (en los sujetos, y de hecho en los objetos de la conciencia) podría presentarse de manera convincente y argumentarse consistentemente, cuando leí el siguiente pasaje del ***Yoga Sutra de Patanjali*** :

> "Una sucesión de conciencias, que generan una vasta gama de percepciones distintivas, parecen consolidarse en una conciencia individual" (IV, 5).

Se me ocurrió que las exigencias lógicas de que todo evento de conciencia requiere un sujeto (es decir, un alma consciente) así como un objeto (es decir, el contenido de la conciencia), y que todo evento de voluntad requiere un agente así como un acto, aún podrían cumplirse en el contexto de la "vacuidad" del yo, si asumimos el esquema del diagrama a continuación.

Figura 2. Cómo los sujetos y objetos momentáneos dan lugar a abstracciones.




Nota: Esta es una ilustración muy esquemática, para facilitar el debate. El yo no posee cualidades fenomenológicas en nuestra experiencia; por lo tanto, todas sus características espaciales aquí son meramente simbólicas. El dibujo no pretende asignar una forma y un tamaño específicos al alma concreta o abstracta (respectivamente, a los círculos sucesivos y al tubo virtual que los une), ya que el yo no tiene extensión. Del mismo modo, el espacio entre el sujeto y el objeto no debe considerarse literal, puesto que el yo no tiene ubicación ni distancia [28]. La

[28] Solemos ubicar el yo o el alma en nuestro cuerpo (incluida la cabeza), porque parece estar en el centro de

> flecha negra simboliza la conciencia y la voluntad, que exploran y modifican objetos externos al alma; mientras que las flechas rojas son representaciones virtuales de la memoria y la anticipación que alcanzan el pasado o el futuro, respectivamente, a través de la continuidad del alma o, al menos, de la sucesión de momentos del alma (más sobre esto más adelante).

Como he argumentado en **Ilógica budista** y en **Fenomenología **, la conciencia debe entenderse como un sujeto y un objeto. Cuando algo aparece, aparece *para* alguien. De lo contrario, simplemente existe; no «aparece». Patanjali parece estar de acuerdo con la postura objetivista implícita cuando escribe más adelante:

> "Pero el objeto no depende de las percepciones [diferentes de las personas]; si así fuera, ¿qué le sucedería cuando nadie lo estuviera mirando?" (IV, 16.)

Partiendo de la premisa de la existencia de un sujeto de conciencia, y de un agente de voluntad —es decir, yo en mi caso, tú en el tuyo—, surge la pregunta: ¿cómo se conoce a esta entidad? No parece manifestar cualidades fenoménicas, es decir, no es perceptible por ninguno de los sentidos materiales ni en los modos análogos de la mente. ¿Se conoce, entonces, únicamente por inferencia conceptual a partir de los

---

todas nuestras experiencias sensoriales (detrás de los ojos, entre las orejas, en la nariz, debajo de la lengua y la piel), y porque nuestra imaginación y nuestros pensamientos verbales parecen tener lugar dentro de la cabeza.

fenómenos percibidos? No —como he argumentado en esos trabajos—, esto no bastaría para explicar cómo experimentamos rutinariamente el autoconocimiento, es decir, nuestra conciencia de nuestros actos *individuales* de percepción y concepción, intuiciones lógicas, elecciones y voliciones, preferencias y sentimientos.

Por lo tanto, no solo debemos tener *un conocimiento teórico general del yo, sino también acceso directo a él de forma constante* . Dado que este acceso directo no puede subsumirse bajo el término «percepción» —al carecer de evidencia fenoménica en la que basarse—, debe denominarse de otra manera, por ejemplo, «intuición». Además, puesto que el yo, como sujeto (o agente), carece de las cualidades perceptibles de los objetos (incluidos los actos), debe distinguirse de ellos en cuanto a su sustancia. Mientras que los objetos (o actos) concretos se denominan «materiales» si son sensoriales o «mentales» si son imaginarios, los sujetos (o agentes) concretos se denominan «espirituales» (almas).

Hasta que el texto de Patanjali me reveló la siguiente idea, asumía que todo esto implicaba que el alma debía ser una entidad que existiera continuamente durante un período prolongado. En tal caso, la concepción budista de que el alma está «vacía» de sustancia no podía expresarse conceptualmente ni sostenerse lógicamente. Pero ahora comprendo que es posible una postura intermedia que reduce el aparente conflicto entre la construcción teórica y la supuesta experiencia mística.

Esta reconciliación es posible si distinguimos claramente entre la existencia *momentánea e intuida del* **alma concreta y la** existencia *continua y* supuesta del **alma abstracta** . La misma distinción puede aplicarse al objeto: la percepción solo revela la existencia concreta del objeto momento a momento,

mientras que la aparente unidad entre sus manifestaciones momentáneas es producto de la abstracción.

*haya coherencia lógica, basta* con que postulemos una sustancia espiritual momentánea y concreta que sea consciente *en ese momento* de una sustancia material o mental momentánea y concreta; o, asimismo, que *en ese momento* desee cambios en la materia o en la mente.

En lo que respecta a la consciencia, el alma momentánea puede, *en el momento de su existencia,* intuir tanto sus propios actos o tendencias (cogniciones, voliciones y evaluaciones), como momentos *pasados* de su experiencia con objetos, el yo, etc. (en la medida en que dicho pasado se inscribe como memoria en el presente), así como momentos *futuros* similares (por anticipación, es decir, por proyección imaginativa presente). De igual modo, en lo que respecta a la volición, el alma momentánea desea todo aquello que hace en el momento presente de su existencia, sin necesidad de momentos pasados o futuros para ello. Todo esto se pretende y, con suerte, se aclara en el dibujo anterior.

Cada yo momentáneo existe mientras está en el presente, pero al momento siguiente es efectivamente otro yo momentáneo que existe. Sin embargo, cada yo momentáneo, al ver en ese momento su *unidad de forma* con los yoes momentáneos precedentes y siguientes, obtiene la falsa impresión de que es *uno* con ellos, es decir, puede identificarse con ellos como expresiones o partes anteriores y posteriores de sí mismo. Así, surge la noción ilusoria de que se extiende en el tiempo, debido a una confusión entre el yo abstracto y la suma de los yoes concretos. De manera similar, mutatis mutandis, con respecto a los objetos, ya sean mentales o materiales.

Según esta perspectiva, basta con suponer que las huellas del pasado se transmiten al presente mediante una especie de «memoria» inscrita en los sucesivos sujetos concretos presentes o en los objetos de su entorno. Por lo tanto, no existe ninguna necesidad lógica de suponer que los distintos momentos estén unidos en un alma *concreta continua* y en objetos concretos continuos de la conciencia. Podemos considerar igualmente que las aparentes unidades de sujeto (o de objeto) a lo largo del tiempo se deben a similitudes *abstractas* entre almas (u objetos) concretos meramente momentáneos.

Esto se comprende fácilmente con *la imagen de una ola en el mar* . Al deslizarse sobre la superficie del agua, visualmente parece una masa continua. Sin embargo, al reflexionar, sabemos que el agua que la compone se reemplaza constantemente por agua que se encuentra más adelante en su recorrido. Es decir, contrariamente a lo que parece, el agua que constituye la ola no se desplaza con ella, sino que simplemente sube y baja. La ola es, por lo tanto, una mera abstracción, una proyección mental basada en la percepción repetida de una forma determinada a lo largo del tiempo.

Pero cabe señalar que esta analogía no es perfecta. En el caso de una ola, cada porción de agua a lo largo de su trayectoria existe antes de que la ola la atraviese y continúa existiendo después. En cambio, en el caso de un sujeto u objeto en el tiempo, el presente es el único punto donde la existencia es real: el pasado ha dejado de existir y el futuro aún no existe.

En el verso citado inicialmente, Patanjali parece asumir que el tiempo se divide en «momentos» discretos de cierta duración. Esto contradice la suposición de los físicos modernos de que el tiempo es un continuo infinitamente divisible. Los siguientes versos parecen

confirmar que su postura es que la continuidad es ilusoria:

> «El pasado y el futuro son inmanentes en un objeto, existiendo como sectores diferentes en el mismo flujo de sustancias experienciales» (IV, 12). «Sus transformaciones tienden a fusionarse, dotando a cada nuevo objeto de una cualidad de sustancialidad» (IV, 14).

Y más adelante, de forma más explícita:

> "Se puede ver que el flujo es en realidad una serie de eventos discretos, cada uno correspondiente al instante más insignificante de tiempo, en el que una forma se convierte en otra" (IV, 33).

Pero creo que, en última instancia, en el contexto actual, importa poco si asumimos que el tiempo comprende una sucesión de eventos separados o un flujo ininterrumpido. Pues podemos aplicar la ilustración y el análisis anteriores en ambos casos, es decir, tanto si asumimos que la serie de círculos o cuadrados son meramente contiguos como si se superponen infinitamente. Quizás podríamos explicar el «momento» de Patanjali como la amplitud temporal que la conciencia de un sujeto determinado es capaz de abarcar de una sola vez. Es decir, tal vez el tiempo sea continuo, pero nuestra conciencia funcione subjetivamente en fragmentos discretos.

Lo importante es que ahora podemos aceptar *dos* tesis o constructos teóricos en relación con los datos proporcionados.

Una de ellas es la de la conciencia ordinaria, que presupone que subyacente al yo abstracto hay una entidad concreta continua (igualmente, con respecto a un objeto abstracto).

La otra concepción es la que defienden los budistas en relación con la meditación profunda: que la continuidad abstracta no se sustenta en una continuidad concreta (sino solo en una sucesión de eventos discretos); es decir, que la continuidad aparente no es real, sino ilusoria. O, dicho de otro modo, que el yo abstracto (o, de igual modo, el objeto abstracto) está «vacío».

En esta etapa, no es necesario juzgar entre estas dos teorías. Lo que nos interesa es que *ambas son compatibles con* la exigencia de que la conciencia implique tanto un sujeto como un objeto.

Pero en ambos casos, el alma *concreta no está* «vacía»; subyace al menos una entidad momentánea. En otras palabras, el «alma concreta momentánea» es el punto en común tanto de la mentalidad ordinaria (que, sin embargo, unifica diferentes momentos en un único «alma concreta continua») como de la afirmación budista (que rechaza tal unificación, considerando la aparente continuidad como meramente abstracta).[29]

Cabe destacar que no es necesario recurrir a ninguna doctrina lógica especial para explicar la afirmación de que un concepto abstracto puede no estar fundamentado en una unidad concreta. Un ejemplo de esta suposición se encuentra en la visión común de que un concepto *de clase* o nombre común se refiere a una

---

[29] En cualquier caso, si deseamos defender un monismo último, podemos imaginar todas las instancias de sujeto y objeto, y la conciencia que las relaciona, como "burbujas" que surgen momentáneamente en un sustrato unitario subyacente de toda la existencia.

característica compartida sin implicar (contrariamente a la idea platónica) que se refiera a un arquetipo real suspendido en algún lugar. Esto contrasta con el concepto *individual* o nombre propio, que generalmente se interpreta como que todos los objetos que agrupa y etiqueta son manifestaciones o facetas en el espacio y el tiempo de una sola entidad. El siguiente es un ejemplo más específico:

Si pienso en "mí mismo" en el sentido más amplio, incluyo todas las sensaciones que siento en diferentes momentos y en diferentes partes de mi cuerpo, la vista de mi piel, el sonido de mi voz, los pensamientos en mi cabeza, etc. Aunque estos factores están dispersos en el tiempo y el espacio, los considero como "un individuo" llamado Avi Sion. Además, cada fragmento de mi vida es algo diferente del anterior: el aire en mis pulmones, la comida en mi estómago, la sangre en mis venas, etc., están en constante movimiento. De igual modo, en el espacio: ninguna sección transversal de mí es comparable; los órganos difieren, muevo mis brazos y piernas, etc. Aun así, normalmente pienso en mí como singular; es decir, la abstracción "Avi Sion" se considera en este caso como referida a una "salchicha" concreta en el espacio-tiempo. De manera similar, si pienso en otro ser humano o en tu perro mascota o en mi coche.

En cambio, si pensamos en las «clases» con nombres comunes como «seres humanos», «perros» o «automóviles», no existe ninguna intención (salvo en el caso de los platónicos) de unificar todas las instancias en un único metaindividuo. Así pues, solemos admitir que existen conceptos abstractos sin un referente concreto, es decir, que simplemente implican una *semejanza* entre dos o más referentes concretos. La proposición budista es, sencillamente,

que esta última comprensión también es aplicable al caso de los «individuos».

La discusión se complica si consideramos con mayor detenimiento el factor tiempo. En primer lugar, en nuestra ilustración anterior, la flecha que simboliza la conciencia y la voluntad es perpendicular a la flecha del tiempo; pero esto implica sincronicidad, es decir, que estas relaciones no requieren tiempo para vincular sujeto y objeto (externo), o agente y acto (externo). Quizás sería más preciso suponer un retraso, de modo que la conciencia observa actualmente lo que ya está ligeramente en el pasado y la voluntad afecta finalmente lo que aún está ligeramente en el futuro; es decir, tenemos dos flechas divergentes. Pero tal suposición es problemática, ya que la premisa de la discontinuidad es que no existe un tiempo intermedio, ningún ser entre los momentos mostrados; es decir, que el momento presente es una unidad indivisible.

En segundo lugar, hemos asumido con demasiada facilidad que la memoria y la anticipación pueden funcionar de alguna manera a través del tiempo, incluso considerando cada momento como esencialmente independiente del anterior o del siguiente. La ilustración anterior sugiere que la memoria recorre el proceso a través del conocimiento del pasado cuando este era presente, junto con una transferencia de información del sujeto pasado al sujeto presente. Sin embargo, nuevamente, con respecto a la retrospección, sería inapropiado, dada la premisa de discontinuidad, proponer que el movimiento de información (comunicación) ocurre de un momento a otro, en la dirección del tiempo. De manera similar, la anticipación no puede considerarse como una visión prospectiva o anticipada del futuro mismo, y sin embargo, cuando proyectamos mentalmente una predicción (por ejemplo, cuando lo deseamos), la

dirigimos hacia un futuro aún inexistente; esto es aún más problemático, ya que parece implicar un movimiento de información en contra de la dirección del tiempo.

Ante tales objeciones, algunos filósofos budistas replicarían que no existe espacio ni, por lo tanto, desfase temporal entre sujeto y objeto, puesto que ambos se encuentran en una misma «mente»; o bien, que todos los momentos temporales son, de hecho, uno, siendo todas ilusiones de esa única «mente». Sin embargo, teóricos budistas menos radicales enfatizarían que la tesis de la discontinuidad no se limita a afirmar que los eventos concretos (de sujeto u objeto) sean discretos, sugiriendo una sucesión de sucesos espontáneos y sin relación entre sí. No, aún existe algún tipo de «continuidad» que debe tenerse en cuenta. Se trata del componente «kármico»: la idea de que cada evento sucesivo en una serie está *causalmente determinado* por el precedente (y por todos los factores ambientales).

El significado exacto de esto es objeto de debate. Se puede discutir, por ejemplo, si se admite el libre albedrío o si se implica el fatalismo. Pero, de forma más radical, si, como afirman los budistas, «todo está causalmente conectado con todo», el concepto de causalidad pierde todo sentido, *puesto que no queda distinción alguna entre causas y no causas, ni entre tipos y grados de causalidad* . En resumen, si bien la idea parece plausible si recurrimos a la imagen de una ola (donde la «energía» —otra abstracción, cabe destacar— se considera que se transmite a través del agua), nos resulta difícil encontrar una definición o

desarrollar una comprensión detallada de la causalidad que se corresponda con la perspectiva budista.[30]

Otro aspecto a considerar es el epistemológico. Partiendo de la base de que nunca experimentamos nada más que el presente inmediato, es decir, que las reminiscencias y las anticipaciones son eventos presentes que nos absorben y nos dan la impresión de transportarnos al pasado o al futuro, surge la pregunta: ¿cómo saben los budistas sobre el karma, es decir, que el presente es un efecto del pasado y el futuro una consecuencia del presente? Me parece que solo pueden alegar una legitimidad *aductiva* para su interpretación kármica; en otras palabras, ¡poco más que la base epistemológica de la suposición común de esencias y almas continuas! Por aductivo, me refiero a partir de una base empírica, postular una cierta extrapolación a partir de ella, a modo de hipótesis coherente que se puede comparar con otras hipótesis. Es decir, la teoría kármica es tanto una «construcción conceptual» como la teoría de la continuidad que pretende reemplazar.

La tesis de la discontinuidad me parece menos creíble que la de la continuidad, porque sugiere que todo el universo (independientemente de su naturaleza o tamaño) desaparece y reaparece instantáneamente, o se destruye y se recrea, en cada instante. Esto significa que, en lugar de tener que explicarlo una sola vez, tenemos que encontrar una nueva explicación en cada momento; y, por supuesto, no tenemos tiempo para eso en ningún momento.

Además, no solo necesitamos explicar la *existencia repetida* del universo, sino también su aparente *similitud* en cualquier momento con momentos anteriores, ya que siempre parece contener rastros del

---

30 Analizo estas cuestiones con más detalle en mi libro *La lógica de la causalidad* , capítulo 16.3.

pasado (por ejemplo, huellas en la nieve, fósiles paleontológicos, recuerdos mentales o registros fotográficos) comparables al presente (por ejemplo, te pareces a como te recuerdo).

Finalmente, por supuesto, llega la cuestión más compleja de *la causalidad* , que explica por qué entidades similares en situaciones similares parecen comportarse de manera similar ( *regularidad* ) y, aún más difícil, por qué algunas entidades individuales parecen estar vinculadas de diversas maneras a eventos individuales ( *responsabilidad* ). La tesis de que existe cierta continuidad a lo largo del tiempo requiere, por lo tanto, menos explicación; y, al ser más simple, resulta aductivamente preferible.

Así pues, aunque todo lo que experimentamos del yo y del mundo es, en efecto, momentáneo, la hipótesis de la continuidad sigue siendo concebible e incluso más probable. El hecho *epistemológico* de la transitoriedad de todos los fenómenos e intuiciones no excluye, por sí mismo, la posibilidad *ontológica* de ciertas continuidades entre ellos.

Es cierto que el «yo» en particular solo tiene una existencia presente, sin pasado ni futuro dentro del presente, ya que los recuerdos y las imaginaciones (incluidas las proyecciones del futuro) se ubican fuera del alma, en la mente, y se almacenan en el cerebro. De hecho, incluso las impresiones presentes que el alma tiene de sí misma (por intuición), de su mente (por percepción interna) y de su cuerpo físico y entorno (por percepción sensorial), son susceptibles de considerable duda, pues suelen ser muy transitorias y no siempre claras o memorables.

Además, dado que el alma no tiene información sobre sí misma ni sobre el mundo exterior dentro de sí misma, hay cierta justificación para considerar el pasado y el futuro como esencialmente "ilusorios",

como lo hacen los budistas [31]. Este último término podría considerarse algo hiperbólico, con la intención de enfatizar el argumento de que son, *en el mejor de los casos, ilusorios. Construcciones inductivas* . El llamado «pasado» se construye a partir de impresiones presentes del presente y aparentes «recuerdos» presentes de algún «pasado»; pero, a juzgar por los procedimientos de verificación en el presente, el supuesto pasado suele ser *más* fantasía y autoengaño que una estimación justa de lo que fue. De manera similar, y aún más en el caso del «futuro», que no solo se refiere al pasado y presente aparentes, sino también a intenciones incipientes de la propia voluntad y la de los demás (que pueden o no llegar a concretarse).

Sin embargo, las dudas razonables que puedan surgir sobre el presente, el pasado y el futuro del yo y su entorno no pueden llevarse al extremo, pues ello implicaría una contradicción lógica en la propia afirmación de la duda. Por lo tanto, debemos admitir que, dondequiera que se manifieste la conciencia, esta se basa en *ciertas* certezas, lo cual no implica necesariamente una certeza absoluta. Las construcciones inductivas que conforman la mayor parte de nuestro «conocimiento» pueden ser erróneas, pero es necesario admitir (para mantener la coherencia) que tienden progresivamente a la verdad.

## 2. Acerca del alma

El alma es lo que consideramos la esencia de una persona, la sustancia unitaria que es a la vez sujeto de conciencia y agente de voluntad. Esta alma solo

---

[31] La contemplación de esta ilusión se llama, creo, *samapatti* .

necesita estar presente durante la vida del organismo físico que la sustenta, ni antes ni después.

Ontológicamente, la naturaleza perecedera o imperecedera del alma no parece relevante para el estudio de sus capacidades cognitivas, volitivas y evaluativas. Epistemológicamente, ¿cómo podríamos saberlo con certeza? Si no existe contradicción entre ambos conceptos, ni conocimiento inmediato evidente al respecto, debemos recurrir a generalizaciones e hipótesis para establecerlo. Desde un punto de vista filosófico, el alma puede ser efímera o inmortal; ambas cosas por igual. Algunas almas pueden ser efímeras en distintos grados (animales, humanos), otras inmortales (al menos la de Dios). No existe ninguna ley de causalidad ni de conocimiento que exija que todos los sujetos o agentes sean imperecederos o envejezcan por igual.

La mortalidad parece estar más justificada empíricamente, ya que es evidente que las personas y los animales mueren físicamente. Si el alma es un epifenómeno de la materia, probablemente sea mortal. La inmortalidad implica, literalmente, una eternidad de existencia, y no simplemente una vida después de la muerte durante un tiempo; esta parece una hipótesis muy improbable, a menos que nos remitamos a la tesis religiosa de que el alma se origina en Dios y finalmente se fusiona con Él, o ideas similares. La cuestión permanece abierta y especulativa para siempre (es decir, mientras existamos).[32]

---

[32] Cabe señalar que mi postura respecto al conocimiento de la existencia de Dios es que no podemos ni probarlo ni refutarlo; sobre este tema, véase mi *obra Lógica Judaica* , capítulo 14. Mis puntos de vista sobre cómo solemos llegar al conocimiento de la naturaleza de Dios se exponen en *Fenomenología* , capítulo 9. Cabe aclarar que no

No estoy seguro de que el judaísmo (al menos en su esencia bíblica) y las religiones afines crean en última instancia en la inmortalidad, aunque sí pueden creer en la transmigración o, al menos, en la resurrección final de los muertos. La «era mesiánica» se proyecta como un período de existencia feliz para individuos diferenciados, en lugar de un nirvana en el que todos se fusionarán con Dios. Así como en algún momento del pasado Dios estuvo solo, en algún momento futuro volverá a estarlo: solo Él (o su Alma, pronombre y sustantivo con un mismo referente) es Eterno. Pero, por otro lado, lógicamente, así como provenimos de Dios antes de llegar al Edén, quizás después de la era mesiánica regresemos a Él.

La postura filosófica sobre el alma adoptada en este volumen es que se intuye directamente por sí misma, o al menos se infiere de sus funciones de cognición, voluntad y valoración, algunas de las cuales ciertamente se intuyen directamente (es decir, se experimentan, aunque no como fenómenos concretos). Podríamos relacionar esta postura con el « *cogito, ergo sum* » cartesiano (pienso, luego existo), si entendemos el término «pensamiento» de forma suficientemente amplia, como referente a las tres funciones. Epistemológicamente, infiero que existo, debido a que tengo experiencias, uso la lógica y formo conceptos (cognición), pretendo o realizo acciones (voluntad) y expreso preferencias (valoración). La ontología invierte este orden, reconociendo al yo como lógicamente anterior a todos y cada uno de esos «pensamientos», como su sujeto o agente implícito.

La noción de alma tiene, sin duda, una historia. No pretendo conocerla a fondo, solo puedo intuirla. Los

---

afirmo que nadie haya alcanzado el conocimiento profético, aunque mantengo una mente abierta respecto a esta idea.

historiadores consideran que la idea de un alma personal es bastante reciente, datando aparentemente de la época en que los humanos comenzaron a enterrar a sus muertos o a deshacerse de ellos ritualmente. Mucho más tarde, los filósofos (en particular Aristóteles [33]) desarrollaron la distinción jerárquica entre alma vegetativa, alma animal y alma humana. El primer nivel del alma (que abarca el nacimiento, la nutrición, la reproducción, el crecimiento, la descomposición y la muerte) se encontraba en plantas, animales y humanos; el segundo nivel (que abarca la locomoción y la sensación), solo en los dos últimos; y el tercer nivel (que abarca la razón y la libertad excepcional), solo en el último.

El budismo (o al menos algunas de sus corrientes) negaba la existencia real del alma, considerando el «yo» aparentemente en el centro de la conciencia individual como una ilusión [34]. Según la escuela

---

[33] Esta distinción fue adoptada posteriormente por místicos judíos, quienes utilizaron los términos *ruach, nefesh y neshamah* (aunque parecen interpretarlos de maneras muy divergentes, por muy convenientes que resulten, probablemente porque los términos no están claramente definidos y parecen intercambiables en la Biblia, de la cual se extraen). Ideas similares se encuentran en otras culturas, pero, una vez más, solo puedo conjeturar sobre su origen.

[34] Sin embargo, si examinamos algunos de los argumentos presentados en apoyo de la afirmación de la no-identidad, ¡su ilógica es flagrante! Esto es particularmente cierto en el pseudo-razonamiento del filósofo más destacado de la escuela Madhyamika, el indio Nagarjuna (siglo II $^{d}$. C.). Para dar un ejemplo que encontré recientemente en un libro del Dalai Lama (págs. 54-5): "Los vaibhashikas, por lo tanto, entienden el nirvana final en términos de la cesación total del individuo. Una objeción bien conocida de Nagarjuna… [si es así] nadie alcanza jamás el nirvana, porque cuando se alcanza el nirvana el individuo

mentalista (Yogacara), el yo aparente se basa en ocho modos de conciencia: los cinco debidos a las percepciones sensoriales; la facultad mental que las correlaciona e interpreta (como el «sentido común» de Aristóteles); y dos más. El séptimo modo (llamado *manas* ) se refiere a la impresión ilusoria de tener un yo separado, dando lugar a la vanidad, el egoísmo y aflicciones similares. El octavo modo (llamado *citta* o *alayavijnana* ) se considera el depósito del «karma», lo que posibilita las demoras en las consecuencias de las acciones.

Así, la "séptima conciencia" puede equipararse aproximadamente al concepto ordinario de alma presente, aunque se la declare ilusoria [35]; y la "octava conciencia" puede compararse en última instancia con el concepto religioso de un alma que pasa de un cuerpo a otro, aunque se implica una transmisión de

---

deja de existir". Nagarjuna es un bromista al que le gusta jugar con las palabras (véase mi *libro Ilógica budista* para muchos más ejemplos). Aquí sugiere que el «logro» solo es concebible a través de la alteración (donde el sujeto permanece esencialmente el mismo, aunque cambia superficialmente). Pero lógicamente es perfectamente concebible que el individuo desaparezca al alcanzar el nirvana: eso sería simplemente un caso de mutación (donde el sujeto que existió en un momento dado se convierte en algo completamente distinto posteriormente). No hay nada absurdo en la postura vaibhashika mencionada. (Cabe señalar, de paso, que dicha postura es análoga a la idea teísta de la fusión con Dios, mencionada anteriormente).

[35] La acusación de ilusión se debe a que consideran la noción del yo como un producto de la concepción *a partir de percepciones mentales y sensoriales* (es decir, *dharmas* , fenómenos), en lugar de, como yo propongo, como algo conocido por la autointuición directa (es decir, la experiencia con un contenido *no* fenoménico).

potencialidad en lugar de la perpetuación de la existencia real.

## 3. Acerca de lo divino

Esta serie podría completarse con la noción del «fundamento original» o «fundamento causal» de la conciencia y la existencia, el Nirvana de la unidad mental y la ausencia de conciencia, que podría considerarse relacionado con nuestro concepto de Dios. Si bien los budistas probablemente lo negarían, la analogía parece pertinente, ya que muestra la recurrencia y uniformidad de ciertos conceptos en todas las culturas humanas.

Otra cultura india, el hinduismo, así como otros pueblos y filosofías, consideran a Dios de forma más directa como el Alma del universo, la raíz común de todas las almas particulares. En el judaísmo y religiones afines, Dios se proyecta como una Presencia consciente que supervisa (en un sentido cognitivo y volitivo, y en el sentido evaluativo de legislador) el mundo entero, del mismo modo que cada uno de nosotros tiene un alma que rige su propio mundo. Algunos sugieren, como ya se ha mencionado, que nuestra propia alma no es más que una chispa [36]que surge de la de Dios.

Algunos consideran a Dios como trascendente, otros como inmanente. Estos últimos terminan equiparando a Dios con la Naturaleza, al estilo del panteísmo (Baruch Spinoza viene a la mente en este punto). La creencia humana en Dios puede haberse desarrollado históricamente a partir del animismo, que

[36] La idea de una "chispa" proviene de la filosofía cabalística luriana.

probablemente sea una generalización de la vaga noción de alma personal.

Los pueblos que vivían en estrecho contacto con la naturaleza (como los indígenas de Norteamérica) solían percibir una divinidad *indiferenciada* en toda la vida y, de hecho, en toda la naturaleza. Todo tenía alma: un arroyo murmurante o un océano rugiente, una montaña majestuosamente inamovible, una piedrecita rodando cuesta abajo, el Sol, la Luna, el vasto cielo, un día azul, otro gris y lluvioso, nubes que se desplazaban y truenos en el cielo, el viento que acariciaba el bosque, un capullo que florecía, un águila que se elevaba, un puma errante, ratones de campo que se dispersaban, un pez que saltaba. Dios estaba presente en todas partes.

Es posible que con el tiempo estas ideas se concretaran, dando lugar a la noción de «espíritus» *individuales* que residían en una piedra, un árbol, un río o una montaña. Se creía que cada cosa poseía conciencia y voluntad, tal como las personas intuían estos poderes en sí mismas (probablemente mucho antes de nombrarlos). Entonces, las personas podían intentar comunicarse con los cuerpos inanimados como lo hacían con los animales; por ejemplo, para pedir respetuosamente permiso para interactuar con ellos de alguna manera. O tal vez tenían que engañarlos o luchar contra ellos para que hicieran lo que deseaban. Finalmente, estos pequeños y dispersos «dioses» fueron llevados a casa o, al menos, representados en ídolos de piedra o madera (como aparentemente ocurría en África).

Algunos dioses, como quizás los de los pueblos nórdicos, pudieron haber evolucionado a partir de personajes históricos: reyes o héroes recordados en relatos que con el tiempo se convirtieron en mitos legendarios. Más tarde, como en Grecia y Roma, surgieron dioses más abstractos que representaban

amplios ámbitos del mundo (como el cielo o el mar) o de la actividad humana (como el amor o la guerra).

Finalmente, al parecer gracias a los hebreos, nació *el monoteísmo* , es decir, la creencia en un único Dios espiritual universal. Fundado por el patriarca Abraham, el judaísmo se convirtió en una religión nacional más organizada unos siglos después [37]. Con el tiempo, a través del cristianismo y el islam, ambos derivados posteriores del judaísmo, el monoteísmo abstracto se impuso en gran parte del mundo. El cristianismo está más cerca del judaísmo que el islam en algunos aspectos, y más lejos en otros. El primero se basa más explícitamente en detalles textuales judaicos, mientras que el segundo los utiliza más como un punto de partida tácito. El cristianismo conserva algunas ideas e imágenes concretas relativas a su fundador, Jesús, mientras que el islam, al igual que el judaísmo, rechaza toda deificación o representación de este tipo.

Aún hoy, en la India, por ejemplo, el panteón de dioses y la omnipresencia de sus imágenes resultan sorprendentes. Si bien el hinduismo también alcanzó hace mucho tiempo la idea del monoteísmo abstracto, no lo ha hecho exclusivo. El budismo, por su parte, alcanzó un alto nivel de abstracción, pero sin personalizarlo como Dios (al menos no originalmente, aunque muchas ramas budistas han identificado en la práctica al Buda fundador con Dios). Esto concuerda con la doctrina budista de que incluso el alma humana está, en última instancia, «vacía» de personalidad. Sin

---

[37] Una religión monoteísta más concreta, que consistía exclusivamente en el culto al Sol, surgió brevemente en Egipto por aquella época. Pero la pregunta es: ¿quién inspiró a quién? Ciertamente, es igualmente plausible que un pequeño contingente extranjero (esclavos hebreos) influyera culturalmente en la mayoría de la población (algunos egipcios).

embargo, los budistas han permanecido influenciados por la idolatría antigua, como lo demuestran las estatuas de Buda que veneran (y en las que, por lo tanto, proyectan mentalmente el «alma») [38].

El monoteísmo judío no se centra en que Dios sea el Alma de la Naturaleza. A veces se dice que la Naturaleza ( *hateva ) es uno de los «nombres» de Dios, pero esto se interpreta (por ejemplo, por Maimónides) como que la Naturaleza está bajo el poder de Dios. En el judaísmo, Dios es absolutamente abstracto y carece de cualquier manifestación concreta* : no se encarna en forma humana ni en ninguna otra, y no hay nada que pueda representarse mediante una imagen. O, más precisamente, Dios es puramente espiritual y nunca material. Sin embargo, es el Creador del mundo natural y permanece omnisciente y omnipotente en él. Omnisciente, no solo en el sentido de conocer generalidades (como sugirió Aristóteles), sino también en el sentido de conocer cada detalle; y, por lo tanto, capaz de ejercer la providencia hasta el último detalle, como corresponde a la omnipotencia.

Esto es análogo al alma humana, que no posee aspectos fenoménicos [39]propios, aunque es capaz de conocer e

---

[38] Para ser justos, es posible que para algunos practicantes de meditación, las estatuas e imágenes planas no sean objetos de culto, sino meras ayudas para alcanzar la quietud, el silencio y la concentración que representan. Habría que preguntar a cada practicante cuáles son sus verdaderas intenciones. Aun así, parece probable que alguien que empieza con la intención de imitar, desarrolle un apego emocional al objeto representativo y termine personificándolo y rindiéndole pleitesía. Lo cual, en mi opinión, es, cuanto menos, absurdo.

[39] En este sentido, el judaísmo guarda similitudes con el budismo; si bien, a diferencia de este último, el primero reconoce una sustancia «espiritual» no fenoménica para el

interactuar con el mundo fenoménico. Sin embargo, la analogía no es completa, puesto que el judaísmo enseña que el mundo no es el cuerpo de Dios, y además que los humanos no crearon sus propios cuerpos, sino que Dios creó tanto sus cuerpos como sus almas (Génesis 2:7).

> "Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un ser viviente."

Así pues, para los judíos es concebible que, si bien Dios es eterno, los seres humanos no lo son; y también es concebible que el hecho de que Dios nos infundiera vida animara nuestros cuerpos con una parte de su Alma eterna.

Como demuestran estas reflexiones, las historias de la noción de alma y de Dios están íntimamente entrelazadas. Una de las funciones de la religión y/o la metafísica es proponer orígenes para el alma y Dios, y explicar cómo se conocen.

Los católicos, en diversos grados, utilizan representaciones *materiales* de Jesús en sus hogares, iglesias y procesiones. Esto podría ser una herencia histórica de la representación y el culto a los emperadores romanos, práctica extendida y considerada normal en el mundo que el cristianismo conquistó. Los protestantes, posteriormente y por diversas razones (tanto políticas como espirituales), han prescindido en su mayoría de las esculturas y muñecas tridimensionales, pero aún recurren a

---

alma. Otra posible analogía es la que existe entre el « *Ayin* » (no existencia, nada) de la cábala judía y el « *Shunyata* » (vacuidad) del budismo.

representaciones *mentales* y a imágenes bidimensionales. El hinduismo y algunas formas de budismo también recurren a encarnaciones de numerosas divinidades, dándoles forma corpórea o concibiéndolas de manera concreta.

Se trata de ideas *perceptivas* sobre la divinidad. El judaísmo, y posteriormente el islam, basándose en las narraciones de sus escrituras (la Torá y el Corán, respectivamente), atribuyen a Dios *comportamientos perceptibles* , como milagros manifiestos (aunque solo sea el envío de un ángel o una visión profética, o el decreto de un sistema legal), pero excluyen cualquier representación física o mental de Dios, que condenan como «idolátrica». La(s) idea(s) de Dios transmitida(s) por sus libros sagrados, y posteriormente reforzada(s) por los comentarios interpretativos, es(son) esencialmente *conceptual(es)* .

Como filósofos, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la razón de ser de la veneración de estatuas u otras representaciones? ¿Considera el devoto que el objeto material (o mental) es en sí mismo aquello que venera (fetichismo), o que contiene la divinidad a la que se dirige, o que es una emanación de ella o un canal hacia ella? ¿O acaso el objeto concreto en cuestión simplemente sirve como recurso mnemotécnico o como un medio conveniente para centrar la atención personal en una divinidad que lo trasciende?

Para saberlo con certeza, habría que adentrarse en la mente de las personas (ya que sus introspecciones y relatos orales no son necesariamente fiables). Sospecho que existe una amplia gama de actitudes entre las personas: algunas imaginan una interpretación más literal, otras son más conscientes de las posibles distinciones. La cuestión espiritual es: ¿esta práctica

«pesa» el alma, impidiéndole «elevarse» a lo informe?[40]

Debo añadir que sospecho que quienes creen en alguna encarnación de Dios, en dioses o ídolos, e incluso ateos o agnósticos, *a menudo, o al menos ocasionalmente* , elevan sus oraciones al cielo, con la intención de invocar o agradecer a Dios. Es decir, la adhesión en principio a alguna doctrina no monoteísta, o casi monoteísta, no excluye la intuición y la práctica ocasionales del monoteísmo. La cuestión aquí no reside en el nombre culturalmente específico que se le da a la Deidad, ni en las construcciones teóricas que suelen asociarse a ese nombre, sino en la intención real del alma que ora en ese momento. Creo que todos o la mayoría de los seres humanos comparten esa comprensión y reacción.

El teísmo filosófico o la teología no ofrece ninguna narrativa ni relato sobre Dios; por lo tanto, carece, naturalmente, de representaciones concretas. Consiste en *especulaciones francas y cambiantes* de carácter general sobre si, *en el contexto de las facultades cognitivas humanas ordinarias,* se puede saber con certeza que un Dios abstracto existe, o, por el contrario, que no existe.

Las formas extraordinarias de conocimiento (supuestamente alcanzadas, por ejemplo, mediante la

---

[40] El propósito esencial de la idolatría, diría yo, es *grabar en* la mente de las personas supuestas representaciones de dioses o de Dios. Es una poderosa forma de publicidad que genera una dependencia psíquica hacia el ídolo, de modo que este es recordado y al que se recurre voluntaria o involuntariamente en diversas circunstancias. Esto beneficia indirectamente a la clase clerical que cuida y sirve al ídolo; aunque, para ser justos, los miembros de esa clase rara vez son hipócritas, sino que son verdaderos creyentes (de hecho, generalmente aún más verdaderos).

profecía o la meditación) no son inconcebibles, pero sí difíciles de demostrar para nosotros, la gente común; por lo tanto, siguen siendo especulaciones. Los filósofos honestos no tienen prejuicios al respecto y admiten abiertamente la posibilidad de duda. Sin embargo, consideran posible formular teorías coherentes que *podrían* ser ciertas sobre Dios y el alma. Sobre esta base, aunque no se permite ningún dogma, son posibles diversas *creencias personales* .

De este modo, sin imponer ninguna doctrina religiosa en particular, la filosofía puede salvar la religión de la aniquilación a manos de pseudopensadores. Aquí, la religión se despoja de todo lo superfluo (aquello que la ha desacreditado) y se limita a ciertas proposiciones esenciales que cobran credibilidad a través del discurso filosófico. Así, se confirma y reafirma la dimensión espiritual de la existencia humana.

# 6. “Todo causa todo”

*Extraído de La ilógica budista (2002), capítulo 8 (parte) y La lógica de la causalidad (2003), capítulo 10.1 (parte) y 16.3.*

Una doctrina fundamental del budismo es la idea de que «todo causa todo», o «todo es causado por todo». Esta es la idea de la codependencia (o interdependencia) universal; es la idea de que nada existe independientemente de nada, que todas las cosas dependen de *todas* las demás para su existencia. Cabe destacar que esta es una tesis más radical que la afirmación, común en la mayoría de las filosofías occidentales, de que «todo tiene una causa (o un conjunto de causas)».

A primera vista, la noción budista de causalidad universal parece plausible, si no profunda. Sin embargo, al reflexionar sobre ella, se revela lógicamente imposible, es decir, un completo disparate. Esto queda patente en los siguientes extractos de libros anteriores.

## 1. La idea de la codependencia

La idea budista de "codependencia" podría enunciarse en términos generales como que *cada cosa existe solo en relación con las demás;* y Además, puesto que cada cosa existe a su vez solo en relación con otras, *cada cosa existe en relación con todas las demás* . Cabe destacar que la relación principal a la que se hace referencia aquí es la causalidad. Tendemos a considerar cada cosa como capaz de existir de forma aislada en el

universo, e ignoramos u olvidamos los diversos vínculos que la relacionan con otras cosas. No vemos el bosque por los árboles y, habitualmente, nos centramos en eventos individuales en detrimento de una visión general o a largo plazo.

Por ejemplo, consideremos una planta. Sin la luz solar, el suelo y el agua de los que depende, sin las generaciones anteriores de la misma planta, sin los eventos que hicieron posible la reproducción, sin las trayectorias de cada átomo que la constituye y la nutre, sin las convulsiones cósmicas que dieron origen a nuestro planeta, su suelo y agua, el sol y la materia viva, y así sucesivamente *hasta el infinito* , no existiría la planta. No tiene existencia independiente, sino que se presenta ante nosotros únicamente en virtud de una multitud de causas y condiciones. Y así, junto con estas causas y condiciones, ellas mismas son meros detalles en un entramado universal del ser.

El concepto de codependencia es aparentemente considerado por los budistas como una consecuencia inevitable del concepto de causalidad. Sin embargo, una reflexión posterior muestra, una vez más, que esta doctrina es solo una tesis particular dentro de la tesis de la causalidad. Es decir, aunque la codependencia implica causalidad, la causalidad no implica codependencia. Además, se trata de una tesis vaga que incluye algunas generalizaciones dudosas. El ejemplo típico de codependencia citado anteriormente sugiere tres proposiciones:

- todo tiene una causa (o es un efecto),
- todo tiene un efecto (o es una causa);

y quizás la más radical,

- Todo causa y es causado por todo.

Las dos primeras proposiciones conforman lo que denominamos « **la ley de causalidad** ». Cabe señalar

que estas proposiciones no se derivan inevitablemente del concepto de causalidad. Este último solo requiere, para su formación, que exista *cierta* regularidad en la coexistencia de eventos en la experiencia, pero no implica necesariamente que *cada* evento en la experiencia coexista regularmente con algún otro(s) evento(s). El *concepto* de causalidad es válido si tiene aplicaciones particulares; la *ley* de causalidad no se deriva automáticamente, sino que es simplemente una *generalización* de algunas experiencias con esta propiedad a todos los entes. Es posible que existan cosas que no tengan coexistencias regulares y, por lo tanto, por generalización, se suponga que carecen de causa y/o efecto. Un universo en el que coexistan causalidad y no causalidad es perfectamente concebible. Además, la primera proposición no implica lógicamente la segunda, ni viceversa; es decir, podemos imaginar cosas con causas pero sin efecto, y cosas con efectos pero sin causas precedentes.

Según Cheng, los primeros budistas creían que el principio de causalidad era objetiva, necesaria, eterna y universalmente válido. Muchos filósofos occidentales han coincidido con esta idea, aunque no todos. Hoy en día, la mayoría de los físicos creen que, al menos a nivel cuántico, y quizás en el Big Bang, existen eventos sin causa aparente. Desconozco si alguien postula la existencia de eventos sin efecto. En cualquier caso, vemos que incluso a nivel físico se admite la posibilidad del azar, si no la certeza. La ley de causalidad puede seguir sirviéndonos como principio rector, impulsándonos a buscar diligentemente causas y efectos, pero en ningún caso puede considerarse una verdad universal *a priori* . La lógica causal debe mantener una mentalidad abierta, ya que, en cualquier caso, estas «leyes» son meras generalizaciones: verdades inductivas, no deductivas.

Además, la ley de causalidad antes mencionada es, en el mejor de los casos, solo una ley de *causalidad* . Los filósofos que admiten la *volición* [41]no pueden sostener consistentemente tal ley como universal para todos los seres, sino solo en los ámbitos «mecanicistas» de los eventos físicos y psicológicos. Con respecto a los eventos que involucran la voluntad, si admitimos que un ser humano (o una entidad espiritual equivalente, un animal superior o Dios) puede «querer» (producir libremente de alguna manera) un evento fisiológico (es decir, un movimiento físico en su cuerpo) o un evento psicológico (es decir, una imaginación, una proyección mental), o incluso otra alma (al menos en el sentido de elegir reproducirse), debemos considerar esto como una excepción a dicha ley universal de causalidad.

Además, si consideramos que el agente de la voluntad siempre está bajo la *influencia* de alguna experiencia o razón, podríamos formular una ley de causalidad analógica en relación con esto. Pero la influencia no debe confundirse con la causalidad; no determina la voluntad, que permanece libre, sino que solo la fortalece o la debilita, facilitando o aliviando su funcionamiento en una dirección determinada. Es más, no es obvio que la voluntad no pueda surgir de forma «nihilista», sin ninguna influencia; bien puede ser libre, no solo para resistir influencias, sino también para operar en ausencia de cualquier motivo. En este último caso, la ley de causalidad sería, en el mejor de los casos, un principio de funcionamiento, no un hecho

---

41 Y al menos algunos budistas parecen creerlo. Por ejemplo, la afirmación en el *Dhammapada* (v. 165) de que «por uno mismo se comete el mal, y uno mismo es quien sufre; por uno mismo no se comete el mal, y por el Ser uno se purifica. Lo puro y lo impuro provienen de uno mismo: nadie puede purificar a otro». Esta afirmación parece implicar la existencia de un yo responsable de sus actos.

universal que indique que la volición requiere un motivo.

Consideremos ahora la afirmación más extrema de que «todo causa y es causado por todo», la cual podría interpretarse (erróneamente) como implícita en la codependencia. Decir esto equivale, paradójicamente (¡como sin duda le habría gustado hacer a Nagarjuna!), a afirmar que *nada causa ni es causado por nada* , pues la causalidad es una relación que se descubre al observar regularidades *en contraste con* irregularidades. Si todo coexistiera regularmente con todo, seríamos incapaces de distinguir la causalidad. De ello se deduce que una versión tan extrema de la ley de causalidad es lógicamente insostenible. La causalidad no puede implicar que «todo causa todo» ni que «todo es causado por todo», y negar estas últimas afirmaciones no niega el concepto, cabe destacar. El concepto no se deriva de dicha ley, sino independientemente de la observación de regularidades en la experiencia; nuestra capacidad para discernir tales regularidades a partir de la masa de la experiencia implica que también existen irregularidades; por lo tanto, una afirmación tan extrema no puede sostenerse de forma consistente. Debemos, por lo tanto, admitir que las cosas no tienen un número ilimitado de causas o efectos.

Aunque «todo causa todo» implica «codependencia», esta última no implica la primera; por lo tanto, nuestra refutación de la afirmación más amplia no desmiente la codependencia, sino solo una posible visión (extrema) de la misma. Mi crítica a la codependencia sería la siguiente. Para empezar, la doctrina presentada y las ilustraciones dadas en apoyo de la misma no utilizan el término causalidad con precisión. Primero, como hemos sugerido anteriormente, *la causalidad es un*

*término amplio que abarca una variedad de relaciones muy distintas* :

- causalidad o causalidad "mecanicista" dentro de los dominios material y mental, y la causalidad misma tiene muchas subespecies;
- Voluntad, o acción de las almas en los dominios materiales, mentales o espirituales, y la voluntad tiene muchos grados de libertad; y
- influencia, que se refiere a las limitaciones a la voluntad impuestas por entidades materiales, mentales o espirituales.

La doctrina de la codependencia pasa por alto las profundas diferencias entre estos distintos sentidos de los términos "causa" y "efecto", utilizándolos como si fueran uniformes en todas sus aplicaciones.

También deben incluirse como «relaciones causales» en un sentido más amplio las *negaciones* de estas relaciones. Incluso si algún filósofo duda de una, dos o las tres relaciones (positivas), tendría que considerarlas. Los conceptos de «azar» o «espontaneidad» no son simples y solo pueden definirse negando los de causalidad; del mismo modo, el concepto de «determinismo» requiere uno de «libre albedrío». Solo en contraste con los conceptos de causalidad se puede concebir claramente la no causalidad. Además, la codependencia ignora que *algunas* cosas no están relacionadas causalmente (positivamente) entre sí, aunque puedan tener relaciones causales (positivas) con otras cosas. *Que algo deba tener* alguna *causa o efecto no implica que tenga* esta o aquella *cosa específica como causa o efecto; todavía hay cosas con las que no está relacionado causalmente* . Si todo tuviera la misma relación causal positiva con todo, y ninguna relación causal negativa, no existiría la causalidad, nada que destacara para ser concebido.

En segundo lugar, si consideramos las cadenas (o, en el discurso, los silogismos) de relaciones causales, encontramos que *la causa de una causa no es necesariamente una causa en sí misma* , o al menos no en el mismo sentido ni en el mismo grado. Por ejemplo, con respecto a la causalidad, podemos demostrar formalmente que si A es una causa completa de B y B es una causa completa de C, entonces A es una causa completa de C. Pero si A es una causa completa de B y B es una causa parcial de C, no se *deduce* que A sea en absoluto una causa de C. De manera similar, cuando mezclamos los tipos de causalidad (por ejemplo, causalidad y volición en serie), encontramos que la causalidad no se transmite fácilmente, ni de la misma manera ni en absoluto. Por lo tanto, es lógicamente incorrecto inferir la transmisión de la causalidad del mero hecho de la sucesión de relaciones causales, como lo hace la teoría de la codependencia.

En tercer lugar, quienes defienden la codependencia tienden a *considerar equivalentes ambas direcciones de la relación causal* . Así, al afirmar que «todo está causalmente relacionado con todo», parecen sugerir que ser causa y ser efecto es prácticamente lo mismo. Sin embargo, algo solo puede considerarse causa de acontecimientos posteriores o inferiores en la jerarquía conceptual, y efecto de acontecimientos anteriores o superiores. Los conceptos de «arriba» y «abajo» no son equivalentes. Por lo tanto, la «interdependencia» no debe interpretarse de forma literal, utilizando el término «relación causal» de manera demasiado vaga, sin tener en cuenta la distinción entre relación causal y efectora.

En cuarto lugar, la doctrina de la codependencia sugiere o exige algún tipo de ley o leyes de causalidad, y como ya se ha comentado anteriormente, el concepto

de causalidad no requiere lógicamente ninguna ley de causalidad universal o restringida, aunque dicha ley pueda considerarse un principio hipotético que se valida inductivamente. El concepto de causalidad solo exige que exista *alguna* causalidad, sin prejuzgar *su magnitud* . Por lo tanto, si bien la codependencia implica causalidad, la causalidad no implica codependencia.

En quinto lugar, el concepto de «codependencia» se defiende en contraposición al de « *autosuficiencia* ». Algo autosuficiente existiría «por sí mismo», *sin necesidad de origen, sustento ni destrucción* , sin «condiciones causales». El budismo subraya que (salvo quizás la realidad última) nada en la multiplicidad posee esta propiedad, que, según el budismo, sí posee la conciencia ordinaria. En realidad, la acusación de que la gente suele creer en la autosuficiencia de las entidades es falsa; se trata más bien de una construcción de la filosofía india antigua.

Generalmente se cree que la mayoría de las cosas tienen un origen (que las trae a la existencia), que una vez generadas, todas las cosas mantienen relaciones estáticas con otros entes (una infinidad de relaciones con todas las demás cosas, si consideramos tanto las relaciones positivas como las negativas como tales), y que su existencia continua suele depender de la presencia o ausencia de otras cosas (es decir, si algunas de estas últimas aparecen o desaparecen, las primeras también pueden desaparecer). Sin embargo, lo que me resulta dudoso es la vaga e implícita sugerencia de la doctrina de la codependencia, según la cual, *mientras* una cosa está presente, es decir, durante el tiempo de su existencia real, tiene una existencia de alguna manera solo relativa; es decir, si no fuera por las demás cosas presentes en ese mismo instante, no podría subsistir.

Esto no es esencialmente una doctrina de relatividad respecto a la conciencia o el Sujeto (aunque el budismo Yogachara podría afirmarlo), nótese bien, sino una incapacidad existencial para mantenerse por sí mismo. Este es el aspecto de la codependencia que la mente occidental, o la conciencia ordinaria, rechazaría. En nuestro mundo [42], *una vez* que algo existe, y *mientras* exista, *independientemente de* las causas de su surgimiento o de las causas finales de su desaparición, o de otras cosas que coexistan con él en el tiempo y sus relaciones con ellas, o de que sea objeto de la conciencia, simplemente existe. Es un hecho consumado, un hecho histórico inmutable, que nada posterior puede afectar. No se puede decir que «dependa» de nada en el sentido que implican los budistas, porque *nada podría percibirse o concebirse como algo que revierta o anule este hecho* .

Lo que el budismo parece negar aquí es que «los hechos son hechos», independientemente de las circunstancias que los rodean y de si se conocen o no, por correcto o imperfecto que sea el conocimiento. Es una negación de que las apariencias, cualquiera que sea su contenido y sean reales o ilusorias, hayan *ocurrido* . No podemos aceptar tal desviación de la Ley de Identidad.

Estas consideraciones me llevan a la conclusión de que la «codependencia» no es fácil de formular ni de establecer, si es que se puede. Sin embargo, la considero una útil perspectiva, un valioso principio heurístico, aunque algo básico. Además, para ser justos, sigo abierto a la posibilidad de que, en algún

---

42 Podemos, por cierto, imaginar un mundo donde solo existe una cosa, sin nada que la preceda, la simulteule o la siga.

nivel profundo de introspección meditativa que aún no he alcanzado, adquiera mayor significado y validez.

## 2. Conclusiones de la primera fase de los estudios

Cabe señalar que esta investigación no ha consistido en una mera reorganización de información y símbolos. Tuvo en mente propósitos *tanto prácticos como teóricos* .

Las cuestiones prácticas se relacionan con el razonamiento cotidiano sobre causas y efectos. Una de las preguntas principales que planteamos, como recordarán, fue *si la causa de la causa de algo es en sí misma una causa de esa cosa o no, y, de ser así, si lo es en el mismo grado o en menor grado* . Esta cuestión de las cadenas causales (o efectivas) es el objeto de la investigación del silogismo causal. Nuestra investigación, realizada con objetividad, ha demostrado que es absurdo esperar que el razonamiento ordinario, sin la ayuda de tales reflexiones formales y pacientes, llegue a resultados precisos. La respuesta a la pregunta sobre las cadenas es rotunda y crucial: **la causa de una causa no es necesariamente una causa en sí misma, y si lo es, no tiene por qué serlo en el mismo grado** . Una vez que se comprende el impacto científico de esto, la importancia de dicha investigación se hace evidente.

Pero este problema silogístico no ha sido el único abordado. En el proceso, hemos realizado muchas otras investigaciones de utilidad práctica. Las definiciones de las determinaciones de causalidad mediante **matrices** pueden ayudar tanto a legos como a científicos a clasificar relaciones causales específicas, simplemente observando las conjunciones de

*presencias y ausencias de diversos elementos* . Posteriormente pueden surgir generalizaciones, pero siempre deben contrastarse con la observación empírica (al menos, con la disposición a percibirlas; eventualmente, con la experimentación activa) y ajustarse a medida que aparecen (o se descubren) nuevos datos.

Otro hallazgo interesante ha sido la clarificación de las relaciones entre proposiciones causales positivas y negativas, absolutas y relativas: por ejemplo, que **podemos afirmar la causalidad parcial o contingente, al tiempo que la negamos de un complemento particular** . Un principio muy importante —que hemos asumido en este volumen, pero no demostrado, porque la prueba solo es posible en la fase posterior de la investigación— es que las *"determinaciones aisladas" (absolutas) son lógicamente imposibles* . Esto significa que, en la práctica, podemos considerar que **si existe causalidad, debe estar en una u otra de las cuatro determinaciones "conjuntas"** .

Otro hallazgo que merece ser destacado es que **la no causalidad implica la negación de los cuatro géneros (o cuatro especies) de causalidad** , y antes de poder negarlos definitivamente, debemos pasar por un largo proceso de verificación empírica, observando la presencia y ausencia de elementos o sus negaciones en todas las conjunciones lógicamente posibles. Por lo tanto, en la práctica, ¡es tan difícil probar la no causalidad como probar la causalidad! De hecho, para concluir la primera se requiere un análisis de datos mucho más minucioso que la segunda. Por supuesto, en la práctica (como en toda inducción) asumimos la ausencia de causalidad, excepto cuando se demuestra su presencia. Pero si queremos examinar el asunto con detenimiento, se requiere un esfuerzo más sostenido.

Ahora bien, en cuanto a la relevancia teórica de nuestros hallazgos, por teórica me refiero a su relevancia para las discusiones y debates filosóficos sobre la causalidad. Obviamente, hasta ahora solo hemos tratado la causalidad y no hemos dicho nada sobre la voluntad ni las relaciones causa-efecto afines, por lo que no podemos hablar de causalidad en su sentido más amplio.

Nuestra perspectiva deja claro que **la existencia de la causalidad es indudable** , una vez que la comprendemos como un conjunto de respuestas experienciales de sí o no a preguntas sencillas, dejando de lado las referencias a alguna fuerza o conexión subyacente (que podría discutirse posteriormente como una hipótesis explicativa). Si consideramos la causalidad desde una perspectiva positivista y evitamos las discusiones metafísicas que tienden a mistificarla, se trata de una cuestión sencilla. *La causalidad es una abstracción, en respuesta a datos fenomenológicamente evidentes* . Es un resumen de datos.

No es puramente empírico, en el sentido de un concepto que solo resume *la presencia* de fenómenos. Implica un elemento racional, puesto que también resume *la ausencia* de fenómenos. La afirmación puede ser simplemente el reconocimiento de lo empíricamente aparente. Pero la negación, como he destacado en mi obra *Fenomenología* [43], es un acto en parte racional (se plantea la pregunta: ¿está presente en mis sentidos aquello que recuerdo o imagino?), así como un acto en parte empírico (la respuesta es no: ¡no veo, oigo ni percibo nada equivalente a esa imagen!). La ausencia no existe de forma independiente como la

[43] Este último capítulo de la Fase Uno fue escrito en 2003, después de la publicación de *Fenomenología* .

presencia, sino que significa una expectativa mental empíricamente frustrada.

Al leer debates entre filósofos (por ejemplo, las discusiones de David Hume), uno podría tener la impresión de que la no causalidad es un concepto obvio, mientras que la causalidad necesita ser definida y justificada. Pero, como hemos visto aquí, la *no causalidad solo puede entenderse y probarse en referencia a la causalidad* . Antes de poder proyectar un mundo sin causalidad, primero debemos comprender qué entendemos por causalidad, sus diferentes determinaciones, sus interacciones, etc. Pero en el momento en que hacemos eso, la existencia de la causalidad ya es obvia. Sin embargo, esto no significa que la no causalidad no exista. Todo lo contrario. Dado que, como hemos visto, algunos procesos formales como el silogismo con premisas de causalidad son inconclusos, podemos decir que la existencia de causalidad implica la de no causalidad. Este hallazgo tiene dos aspectos:

(a) El aspecto más inmediato se deduce del hecho de que la causa de una causa de algo no es necesariamente su propia causa: **si tomamos dos cosas al azar, pueden o no estar relacionadas causalmente** . Esta implicación es valiosa para refutar la noción budista de que «todo es causado por todo». Pero la posibilidad de independencia de *algunas* cosas no excluye la dependencia de *otras* . Cada una de las dos cosas tomadas al azar bien puede tener causas y efectos distintos entre sí.

(b) Un aspecto más radical es la cuestión de la espontaneidad, o la ausencia *total de causalidad* . Solo podemos abordar este tema superficialmente aquí, ya que hasta ahora solo nos hemos ocupado de la causalidad. Pero lo que nuestro estudio formal de la causalidad ha dejado claro es que no

> podemos afirmar categóricamente si la espontaneidad en este sentido es posible o no. **No existe ninguna «ley de causalidad» que impida la espontaneidad** , es decir, que «todo tenga una causa», por lo que puedo ver. Nada de lo que hemos encontrado hasta ahora implica tal ley universal; solo puede afirmarse mediante generalizaciones. La espontaneidad (el azar, lo fortuito) sigue siendo concebible.

Creo que queda claro que la investigación formal, como la presente, tiene valor tanto práctico como teórico. Expliquemos ahora por qué la investigación realizada hasta el momento es insuficiente.

## 3. Conclusiones de la segunda fase de los estudios

La doctrina de la causalidad universal predice que todo ser vivo tiene *al menos alguna relación causal* con otros seres vivos. Esto suele entenderse de forma moderada, como *si solo algunos seres vivos* causaran cada cosa; sin embargo, el budismo lo entiende de forma más extrema, como si *todos los seres vivos* causaran cada cosa. Esta «causalidad universal» se conoce como la **interdependencia** (o codependencia) de todas las cosas.

Normalmente suponemos que solo el pasado y el presente pueden causar el presente o el futuro; y, en efecto, este principio debería interpretarse principalmente de esa manera. Sin embargo, algunos podrían ir más allá y afirmar que el tiempo es trascendido por la causalidad, y que literalmente todo causa todo; no estoy seguro de que el budismo llegue a ese extremo. Cabe señalar también que, en realidad, el budismo concibe su principio de interdependencia de

forma restrictiva, aplicándolo únicamente a *los dharmas* , es decir, a los fenómenos transitorios que constituyen el mundo de las apariencias; en el reino superior o más profundo del «fundamento original» indiferenciado y en reposo, no existe causalidad.

Cabe mencionar, de paso, que esta versión de la «ley kármica» debe distinguirse de la afirmación más específica, con la que la mayoría coincidimos, de que *las acciones tienen consecuencias* . ¡Esta última no implica la primera! Más profundamente, creo que lo que los budistas realmente querían decir con su ley del karma era que cada ser humano (u otro ser vivo) está, en cierto modo, atrapado en patrones de comportamiento recurrentes, de los que es muy difícil (o imposible) escapar. Este es otro tema, que concierne no a la causalidad, sino a la voluntad.

Ese es el sentido de la "rueda": nuestros hábitos culturales y personales, así como nuestras limitaciones físicas, influyen constantemente en nuestro comportamiento y se refuerzan con la repetición. Se requiere mucha meditación y acciones correctivas a largo plazo para cambiarlos; no se pueden superar con medidas inmediatas, con un simple acto de voluntad. Así, cargamos con un "bagaje" de karma que arrastramos a lo largo de nuestra vida, generalmente sin grandes cambios; puede aligerarse con un esfuerzo constante, pero es más probable que se haga más pesado con el paso del tiempo.

Si analizamos lógicamente la afirmación de que «todo causa todo», vemos que si todo está causalmente conectado con todo lo demás, entonces nada carece de dicha conexión con ninguna otra cosa, y mucho menos de conexión causal con nada en absoluto. Es decir, esta doctrina equivale *a negar que exista la no causalidad, tanto relativa como absoluta* , algo que nadie en la cultura occidental admitiría. Para evaluarla

objetivamente, repasemos los hallazgos de este volumen.

Primero, en defensa de la idea de interdependencia, conviene recordar que cuando analizamos la importancia del "último modo" en cualquier matriz general (modo n.º 16 para dos elementos, o n.º 256 para tres, etc.), que declara como *posible cualquier combinación de los elementos en cuestión o sus negaciones* (código 1 en cada celda del modo), vimos que existía incertidumbre sobre si esto indicaba causalidad (o, en términos más generales, conexión) o su ausencia. Si se pudiera demostrar formalmente que el último modo indica causalidad en *todos* los casos, entonces todos los contingentes del universo tendrían que considerarse causalmente relacionados entre sí (es decir, *cualquier par de contingentes tomados al azar* podría afirmarse como causalmente relacionados, específicamente en el sentido de la determinación contingente parcial, **pq** ).

Sin embargo, dado que falta tal demostración formal, y la idea resulta, en cualquier caso, contraria al sentido común (al menos al de quienes no son budistas), consideramos que la ciencia de la lógica debía mantener una mente abierta y admitir la posibilidad de una interpretación alternativa: que dos elementos pueden o no estar relacionados causalmente entre sí (es decir, que la no causalidad relativa es posible), y además, que la espontaneidad (es decir, la no causalidad absoluta) es al menos concebible en algunos casos. No obstante, en este contexto, la tesis budista de la interdependencia sigue siendo un postulado formal legítimo. Pero cabe destacar que se trata solo de una hipótesis alternativa posible, y no muy probable para la mayoría de los observadores (por ejemplo, quienes creemos en el libre albedrío, así como los físicos que reifican el principio de incertidumbre de Heisenberg).

Una crítica formal importante que podemos hacer a la noción de interdependencia es preguntarnos qué tipo o grado de causalidad implica. El término «causas» en «todo causa todo» se usa de forma muy vaga. ¿Se refiere únicamente a la causalidad, excluyendo la voluntad? Y si se refiere a la causalidad, ¿acaso no incluye la prevención en sentido amplio? ¿Y se admiten las diferentes determinaciones de causalidad, es decir, tanto la fuerte (completa y/o necesaria) como la débil (parcial y/o contingente)? La definición de causalidad tradicionalmente atribuida al Buda es:

> "Cuando esto es, aquello es; cuando esto surge, aquello surge. Cuando esto no es, aquello no es; cuando esto cesa, aquello cesa."

Esta definición sugeriría que solo se pretende una causalidad necesaria completa. Pero otras discusiones dentro del budismo sugieren que esta definición solo se pretende como un paradigma, como el caso más obvio, y que la causalidad parcial y contingente también se admite en la práctica, como lo atestigua el uso del plural en la expresión "causas y condiciones". Podemos considerar que la prevención está formalmente subsumida por todos estos conceptos, por negación de un elemento. Algunos discursos también parecen aceptar la voluntad, pero esto no nos concierne aquí. Centrándonos, entonces, en la causalidad en un sentido amplio, podemos hacer la siguiente crítica.

Si todo está causalmente relacionado con todo lo demás, entonces *el único tipo de causalidad concebible sería débil (tanto parcial como contingente)* . Pues la causalidad fuerte (completa y/o necesaria) implica, sin duda, cierta exclusividad en la relación entre los elementos. Si todos los elementos están involucrados

en algún grado en la existencia de un elemento dado, entonces no se puede afirmar que ninguna de esas causas predomine. Así pues, en definitiva, me parece que esta doctrina budista de la causalidad multilateral exige que todas las relaciones causales bilaterales sean débiles, y en última instancia abandona las determinaciones fuertes (incluidas las mezclas), y más aún la determinación más fuerte (que originalmente reivindicó correctamente como la definición de causalidad).

Una forma de demostrar que la teoría de la interdependencia implica específicamente un «eslabón débil universal» es la siguiente. Si afirmamos que la interdependencia se aplica indiscriminadamente a *todas* las «cosas», es decir, no solo a las cosas experienciales ( *dharmas* ), sino también a las abstractas, nos topamos con dificultades *formales* en cuanto suponemos que algunas relaciones causales son fuertes. Pues entonces tales relaciones abstractas (es decir, las causalidades) también se consideran «cosas» y, por lo tanto, están sujetas a la interdependencia. Podríamos, pues, preguntarnos cómo una causa puede ser completa o necesaria cuando esa relación depende a su vez de otra causa: nos vemos obligados a contradecir nuestra premisa y concluir que la causa no es tan completa ni necesaria como parecía.

Supongo que el estado de cosas propuesto (la interdependencia universal) es formalmente concebible, aunque no veo en qué fundamento podríamos permitir tal rechazo de golpe de un gran número de modos (es decir, todos los modos alternativos con respecto a las determinaciones fuertes). A menos que se proporcione un fundamento formal o empírico razonable, no hay justificación para una medida tan radical: constituiría un prejuicio. La afirmación budista se basa, por supuesto, en una

experiencia meditativa; pero dado que esto es esotérico, no fácilmente accesible a todos los observadores a voluntad, debemos mantenernos críticos y considerarlo especulativo. No podemos descartarlo categóricamente con fundamentos racionales sólidos, pero tampoco podemos simplemente aceptarlo por fe.

Cabe señalar que la causalidad es un objeto conceptual, no una percepción. Antes de poder discernir una relación causal entre dos o más percepciones (y aún más entre conceptos), debemos distinguirlas entre sí (y conceptualizarlas mediante la comparación y el contraste de múltiples percepciones, en el caso de los conceptos). Además, la causalidad se refiere a la negación, que es producto de factores tanto racionales como empíricos. Por lo tanto, si abordamos la cuestión de la causalidad con respecto al orden fenomenológico de las cosas, debemos reconocer que se trata de una *abstracción de alto nivel* , aunque de importancia fundamental en la organización del conocimiento. No es algo que podamos ver o percibir directamente. Por esta razón, podemos ser escépticos ante la posibilidad de una revelación repentina que instantáneamente desvele las relaciones causales de todas las cosas en el universo.

Así pues, aunque la doctrina de la interdependencia aparentemente no genera inconsistencias formales, tenemos buenas razones para dudar de ella en relación con el desarrollo normal del conocimiento humano. La causalidad se conoce generalmente de forma gradual, mediante la observación y el análisis minuciosos de datos específicos, siempre sujetos a revisión y corrección a medida que aparecen nuevos datos y se encuentran posibles contradicciones. Nuestras mentes no son omniscientes ni rígidamente deductivas, sino acumulativas y flexiblemente inductivas: procedemos

por ensayo y error, ajustando constantemente nuestras posturas para adaptarlas a la nueva información y a la comprensión lógica. Por consiguiente, no podemos confiar en afirmaciones generalizadas, como la de la interdependencia, sin ser sumamente cautelosos.

Por supuesto, algunos filósofos replicarían que la causalidad como tal es una ilusión creada por el hombre, ya que la experiencia pura solo revela *una presencia indiferenciada* . La diferenciación en percepciones «distintas», el hallazgo de que algunas cosas buscadas están «ausentes» y la conceptualización basada en «similitudes y diferencias» son todos actos de la razón. De hecho, si todas las apariencias percibidas se consideran meras ondas en un único sustrato de existencia uniforme (el «fundamento original» de los budistas o el Campo Unificado de los físicos), entonces los límites que creemos percibir o concebir para las cosas individualizadas son, en realidad, meras ficciones, y todas las cosas (incluidas incluso nuestras fantasías sobre la causalidad) son, en última instancia, Una en un sentido muy real.

Así que mantengamos la mente abierta y sigamos adelante con optimismo. Solo quiero añadir una pequeña reflexión más, surgida de la idea budista de interdependencia. Esta idea suele justificarse mediante cadenas causales [44]. Por lo tanto, intenté imaginar el mundo como una gran masa de agua, como el lago Ginebra. Según esta teoría, supuestamente, una perturbación en cualquier punto del lago acaba propagándose por *todo* él, con una intensidad cada vez menor, pero sin llegar a eliminarse por completo. Luego, traduje esta imagen al lenguaje de las cadenas causales, con fines de evaluación formal.

---

[44] Véase, por ejemplo, Thich Nhat Hanh, *El corazón del entendimiento* .

Al observar los resultados del macroanálisis, se podría concluir de inmediato que la expectativa budista es errónea. Como hemos visto, una causa de una causa de algo no es necesariamente una causa de esa cosa; e incluso si lo es, puede serlo en menor medida. Muchos silogismos de primera figura no arrojan una conclusión causal, aunque sus premisas sean compatibles. Algunos sí arrojan una conclusión, pero esta suele ser menos concluyente que las premisas. Por lo tanto, tenemos razones formales para dudar de la idea de interdependencia, si se interpreta que implica que «una causa de una causa de algo es a su vez una causa de esa cosa».

Sin embargo, pensé, al observar el movimiento de las perturbaciones en el lago, hay algo de verdad en la afirmación. Entonces pensé que tal vez deberíamos concebir « *órdenes de causalidad* » y postular que incluso si «si A causa B y B causa C, pero no obstante A no causa C silogísticamente» es cierto en un caso dado en términos de causalidad de primer orden, aún se puede decir que A causa C en causalidad de segundo orden. Y tal vez podríamos continuar y declarar que si esto último (es decir, causa una causa de) no es aplicable en un caso dado, podríamos recurrir a un tercer orden de causalidad, etc. Así, podríamos, en un intento de dar credibilidad a todas las teorías, explicar la noción budista como una interpretación diluida de la «causalidad».

Esta idea pareció plausible durante un tiempo, hasta que me adentré en el microanálisis. En este último enfoque, las conclusiones se expresan en términos de modos alternativos. No hay lugar para un orden de causalidad adicional, más abstracto e imaginativo: el resultado sería idéntico, con el mismo número (uno o más) de modos alternativos legítimos. No tendría sentido inventar nuevos conjuntos (más específicos o

más amplios) de modos alternativos ni darles nuevos nombres. En el mejor de los casos, solo podríamos considerar todos los modos de una matriz general (excepto el primero, compuesto por ceros) como indicativos de alguna «causalidad» (en sentido máximo), y así decir que cualquier modo alternativo hallado al final de una intersección silogística es « *causalidad residual* ».

Pero una vez que llegamos a esta conclusión, vemos lo trivial que es la sugerencia.

## 4. Conclusiones de la tercera fase de los estudios

También debemos mencionar aquí el papel cognitivo de las supuestas leyes de causalidad. Ya hemos hablado brevemente de las leyes relacionadas con el espacio y el tiempo.

En el pasado, parece que cierto grado de similitud entre causa y efecto se consideraba una ley importante de causalidad. Al reflexionar, quienes defendían este criterio probablemente pensaban que la descendencia comparte rasgos con sus padres. Pero, al parecer, algunos llevaron esta idea más allá y supusieron que la sustancia (y, eventualmente, otras características) de causa y efecto debían ser las mismas. Si bien este criterio puede aplicarse a la biología u otros ámbitos específicos (por ejemplo, la ley de conservación de la materia y la energía en física podría interpretarse así), no se considera universal. Formalmente, no le veo fundamento.[45]

---

45 Si queremos profundizar en la historia de las «leyes de causalidad», debemos mencionar, entre otras, la ley hindú/budista del karma, según la cual las buenas y malas acciones de una persona, tarde o temprano, tienen

La ley de causalidad más citada (al menos en el pensamiento occidental) es que «todo tiene una causa». Si bien es evidente que la mayoría de las cosas tienen causas, y la creencia en esta ley a menudo nos motiva a buscarlas o postularlas (es decir, incluso si no hay ninguna aparente, podemos suponer que existe), en nuestro estudio no hemos encontrado fundamentos *formales* para afirmar que dicha ley sea universal. Admitir la existencia de la causalidad no nos obliga lógicamente a admitir su universalidad. Esto no prueba que no sea empíricamente universal, ni nos impide formular dicha universalidad como una hipótesis aductiva. En cualquier caso, hoy en día, como lo demuestran la física cuántica y la cosmogonía del Big Bang, parece que los científicos generalmente asumen que esta ley no es universal (lo cual no significa que no sea ampliamente aplicable).

Me pregunto si alguna vez se consideró realmente universal. Diría que en el siglo XIX esta ley se asumía universal para los fenómenos físicos, pero no necesariamente para los mentales; la voluntad humana

---

consecuencias deseables o indeseables, respectivamente. Es la idea popular de que «todo vuelve». Si bien estoy de acuerdo en que esto es a veces, frecuentemente o incluso usualmente cierto desde el punto de vista empírico, debemos admitir que no siempre parece confirmarse mediante la observación; por lo tanto, es, en el mejor de los casos, una generalización esperanzadora (a la vida después de esta) destinada a tener una influencia moral positiva. En cualquier caso, no le veo fundamento formal. Lo mismo puede decirse de la recompensa o el castigo divinos: aunque bien podrían ser ciertos, no es algo que pueda probarse fácilmente mediante la observación o por medios formales; se requiere un acto de fe para creer en ellos (yo creo en ellos, por ese motivo). En cualquier caso, esto último difícilmente puede llamarse una «ley de causalidad», ya que se cree que la libre voluntad de Dios interviene en la producción del efecto.

se consideraba generalmente una excepción a la regla, es decir, la mayoría de la gente reconocía la libertad de la voluntad. Paradójicamente, en el iconoclasta siglo XX , mientras se negaba la universalidad de dicha ley de causalidad para las cosas materiales, se hizo todo lo posible por afirmarla en lo que respecta a los seres humanos y, por lo tanto, negar con vehemencia la libertad de la voluntad [46]. Las modas intelectuales cambian, evidentemente. Pero en lo que a mí respecta, si bien admito la posibilidad de que esta ley no sea universalmente cierta para la materia, no me cabe duda de que es inaplicable a la voluntad humana [47].

---

46 En realidad, ambos cambios fueron (sugiero) motivados, consciente o inconscientemente, por el mismo deseo perverso de debilitar a la humanidad. Sus defensores, en esencia, les decían a las personas: «No puedes controlar la materia (ya que, en última instancia, no está sujeta a la ley) ni puedes controlarte a ti mismo (ya que careces de libre albedrío); así que deja de intentarlo». Quienes creyeron en este disparate (incluidos sus defensores) se vieron *influenciados* por él, convirtiéndose en seres humanos más débiles. La virtud fue ridiculizada y el vicio promovido. Hoy vemos las vergonzosas consecuencias de esta política a nuestro alrededor.

47 Abordo este tema en otro lugar, en mi libro *«Volición y conceptos causales afines»* . Cabe mencionar que, consciente o inconscientemente, se suele postular un análogo de la ley de causalidad para la mente. Tendemos a pensar que todo acto de voluntad tiene una causa, en el sentido de *estar influenciado o motivado* por algo. Si bien esto es en gran medida cierto, esta suposición, tomada literalmente, excluiría las voliciones puramente caprichosas; por lo tanto, tiendo a dudar de ella, por las razones que explico en dicho libro. En cualquier caso, no confunda esta «ley de influencia» con la «ley de causalidad» que aquí se analiza. Se trata de formas de causalidad muy distintas que no pueden agruparse.

Otra supuesta ley de causalidad que conviene mencionar aquí (debido al interés que suscita en ciertos círculos) es la noción budista de que «todo es causado por todo». Como he demostrado en este volumen, esta idea de «interdependencia» universal es lógicamente insostenible. Carece de sentido *formal* . De hecho, si se reflexiona un instante, se comprenderá (sin necesidad de un análisis formal complejo) que afirmar la interdependencia equivale a negar la causalidad, o al menos su cognoscibilidad. Todo concepto se basa en nuestra capacidad para distinguir la presencia y la ausencia de lo concebido; si es lo mismo en todas partes, no puede discernirse. Creo que el filósofo budista Nagarjuna se percató de ello, lo que explicaría por qué finalmente optó por una tesis de no causalidad. Sin embargo, esto no significa que la causalidad pueda negarse lógicamente: como ya se explicó anteriormente, no puede.

Pues bien, ¿existen acaso «leyes de causalidad»? ¡Por supuesto que sí, muchísimas! Cada hallazgo sobre la lógica formal de la causalidad en este volumen es una ley de causalidad, una ley demostrada. Por ejemplo, el hecho de que no todos los silogismos causativos positivos produzcan una conclusión positiva es una ley de causalidad importante, que nos enseña que una causa de una causa de algo no es necesariamente, a su vez, una causa de esa cosa.

# 7. Comprenderse a uno mismo

*Tomado de Meditaciones (2006), capítulos 8-9, 12.*

## 1. El yo individual en el monismo

Si aceptamos la tesis monista [brevemente descrita en los capítulos anteriores], podemos entender que nuestros respectivos yoes individuales aparentes, ya sean vistos como almas (entidades con una sustancia espiritual distinta de la mente y la materia) o como algo completamente no sustancial (como sugiere el budismo), tienen un modo de existencia relativo en comparación con el Alma de Dios (en las religiones monoteístas), o con el Fundamento Original subyacente de dicho ser o el Tao (en doctrinas contrapuestas).

Si nuestro ser es relativo a un Ser absoluto (o un «No-yo», en el budismo), es *ilusorio* . ¿En qué sentido ilusorio? Podríamos decir que la ilusión consiste en diferenciar artificialmente lo particular de lo Universal; es decir, consiste en un acto paracognitivo, algo arbitrario, de ***individuación*** . Aparentemente, entonces, pequeñas fracciones de la Totalidad original se han dado a sí mismas la falsa impresión de estar separadas de su Fuente común. Ellas (es decir, todos nosotros) han perdido el contacto con su verdadera Identidad y, confundidas por su perspectiva limitada, creen tener una *identidad separada* .[48]

---

48 En lugar de sugerir, como el obispo Berkeley, que somos ideas en la mente de Dios, la perspectiva que aquí se defiende es que somos, por así decirlo, ideas en nuestra propia mente. Dios nos creó, sí, y permitió nuestra aparente

Para ilustrar el la ilusividad de En el caso de la individuación, podemos mencionar las olas en una masa de agua. Una ola es, evidentemente, una con el agua, pero la delimitamos mentalmente de forma artificial y la distinguimos convencionalmente; luego la llamamos «la ola» y la tratamos como algo distinto del agua. *Ciertamente, existe una elevación en el agua; pero en realidad, los límites que le asignamos son arbitrarios.* De manera similar, se argumenta, ocurre con todo lo material, mental o espiritual.

La tesis **budista** sobre este tema suele diferir, considerando que todas las manifestaciones empíricas de la individualidad son fenoménicas, y nada más que fenoménicas. Y puesto que los fenómenos son impermanentes como volutas de humo —surgen (desconocemos su origen, es decir, surgen de la nada), permanecen solo temporalmente, cambian constantemente y finalmente desaparecen (desconocemos su fin, es decir, desaparecen para siempre)—, no podemos suponer ninguna constancia detrás o debajo de ellos. Nuestro yo particular, por lo tanto, carece de sustancia; y de igual modo, no existe un Alma universal.

Esta tesis es, por supuesto, suficientemente empírica con respecto a la impermanencia de los fenómenos; pero (en mi opinión) presenta una laguna conceptual. Podemos señalar que rechaza cualquier idea de constancia subyacente sin justificación suficiente (es decir, mediante una *falacia lógica* ); y podemos abogar, en cambio, por una sustancia subyacente (material, mental o espiritual), con una justificación igualmente

---

individualidad; pero no se hace ilusiones sobre nuestra individualidad. Somos nosotros, con nuestra perspectiva limitada y, por lo tanto, distorsionada, quienes nos percibimos erróneamente como individuos.

insuficiente, o quizás con mayor justificación (a saber, que esto ayuda a explicar más cosas).[49]

Además, podemos —y creo que lógicamente debemos— admitir que somos conscientes de nosotros mismos, no solo a través de la percepción de fenómenos externos e internos, sino también mediante otro tipo de cognición directa, que podemos llamar «intuición», de aspectos *no fenoménicos* . No hay razón para suponer, sin más, que solo existen aspectos fenoménicos y que estos son directamente cognoscibles. De hecho, debemos admitir la intuición para explicar cómo sabemos lo que hemos percibido, deseado o valorado *en casos particulares* . Los medios conceptuales *no pueden* explicar completamente tales particulares; solo pueden generar generalidades.

Así pues, si bien comprendo y respeto la doctrina budista de la no-identidad, personalmente prefiero creer en la espiritualidad del yo individual y en Dios. Además, me gustaría plantear los siguientes argumentos. Para empezar, estas ideas (del alma y de Dios) no excluyen lógicamente, sino *que incluyen* la noción de «vacuidad»; es decir, sigue siendo cierto que las almas particulares y el Alma universal *no pueden* reducirse a experiencias fenoménicas.

Además, el monoteísmo resulta lógicamente más convincente, pues la tesis budista da por sentado, sin más preámbulos, algo que la tesis de Dios se esfuerza por explicar. Los hechos manifiestos de la conciencia, la voluntad y la valoración en nosotros, es decir, en individuos aparentemente finitos, permanecen sin explicación en el budismo, mientras que en la tesis monoteísta se cree que las facultades personales de los individuos provienen de las mismas facultades de Dios.

---

[49] Más adelante debatiremos con mayor profundidad la cuestión de la impermanencia.

Es decir, dado que las almas finitas son fracciones (en última instancia ilusorias) de Dios, sus facultades de cognición, libre albedrío y valoración (aunque proporcionalmente finitas) derivan de las mismas facultades (a una escala infinitamente mayor) del Alma universal, es decir, de Dios.

En realidad, los budistas podrían replicar que, si bien este argumento *reduce* los tres poderes humanos a los poderes (superiores) correspondientes de Dios, deja sin explicar la existencia de esos mismos poderes en Él. Son derivados en los humanos, sin duda, pero siguen siendo primordiales en Dios.

Sí, pero subsiste una distinción. El monoteísmo considera que la Fuente última tiene personalidad, mientras que para el budismo, el Fundamento Original es impersonal. Para el primero, existe un «Quién», mientras que para el segundo, solo un «Qué», si acaso. Me parece improbable (al menos a mí) que una persona derive de algo inanimado. Más bien, el alma particular debe tener este sentido de identidad personal como reflejo de la personalidad del alma universal.

Pero, en realidad, aún podemos conciliar intelectualmente ambas doctrinas, si admitimos que tales argumentos no son más que diferenciaciones verbales y que deberíamos, en cambio, destacar sus convergencias y complementariedades.[50]

---

[50] Huelga decir que esta declaración no pretende ser una aprobación generalizada, que condone todas las creencias y prácticas englobadas bajo el término budismo. En trabajos anteriores, por ejemplo, he expresado mis reservas respecto al culto a las estatuas (idolatría). Incluso desde una perspectiva budista, se trata de una práctica extraña y espiritualmente perjudicial (ya que implica la proyección mental de la propia identidad en cuerpos puramente físicos). Además, no veo cómo esto pueda ser una

En cualquier caso, el aparente éxito meditativo de los budistas no excluye lógicamente la posibilidad de que su doctrina, que niega el alma y a Dios, sea un error de interpretación, puesto que otras religiones también reportan éxitos meditativos aunque recurrieron a otras interpretaciones. Si aceptamos generosamente todas o la mayoría de estas afirmaciones humanas al pie de la letra, lógicamente debemos concluir que ***la interpretación correcta no es necesaria para el éxito meditativo*** .

Esto sugiere que la meditación es, en última instancia, independiente de las disputas doctrinales. Las doctrinas contrapuestas, incluso contradictorias, pueden ser igualmente útiles, dependiendo del contexto cultural o personal. Por lo tanto, la meditación es, en definitiva, una cuestión pragmática; no necesita dogmas específicos para dar resultados. Cualquiera que sea tu preferencia religiosa, o la falta de ella, solo necesitas añadir un ingrediente: la meditación; esta simple medida, con el tiempo, obrará maravillas de forma natural.

La negación **secularista moderna** de la existencia de sustancia espiritual (un alma en los humanos y en Dios) puede describirse de la siguiente manera. Nos encontramos ante una filosofía materialista que solo otorga realidad sólida a lo fenoménico (y a las inferencias conceptuales derivadas de él). El fenómeno material se considera excluyente de cualquier otro, aunque, si se les presiona, los secularistas admitirán algún tipo de sustancia mental adicional, imaginada como una especie de nube de «conciencia» que flota en la cabeza de ciertas entidades materiales (es decir, al

---

mejora respecto al culto a Dios. Si la devoción es algo bueno, sin duda esta última es su mejor expresión.

menos los humanos y posiblemente los animales superiores).

Esta sustancia se concibe como una especie de epifenómeno de combinaciones específicas de materia (a saber, las que componen un cuerpo humano vivo, y en particular su sistema neurológico). En efecto, consideran la mente como una materia enrarecida. Los defensores de esta tesis no distinguen claramente entre la materia de los recuerdos, los sueños y las fantasías, por un lado, y la experiencia de estos fenómenos internos y, de hecho (a través de los sentidos), de los externos, por otro. Por lo tanto, rechazan toda noción de una sustancia espiritual o alma adicional como esencia del yo.

Esta filosofía puede, por lo tanto, ser cuestionada por dos razones. En primer lugar, no analiza con claridad ni honestidad la experiencia mental ni extrae las conclusiones necesarias de dicho análisis. Destaca la ausencia de la distinción entre el «yo intuido que conoce, quiere y valora» y sus «experiencias mentales (y sensoriales) percibidas», es decir, la distinción entre alma y mente dentro de la psique. En segundo lugar, si bien el secularismo tiende al monismo con respecto a la materia, rechaza una extrapolación monista similar con respecto a las almas, y por ende niega a Dios.

Los secularistas de hoy, por supuesto, se hacen pasar por «científicos» [51]y, de este modo, otorgan prestigio a

---

[51] Algunos son, en efecto, científicos en su campo específico, como la Física. Pero esto no les da derecho a un trato preferencial en el ámbito general de la Filosofía. Pienso, por ejemplo, en Hubert Reeves, quien aparece en televisión proclamando el ateísmo como un hecho irrefutable, como si cualquier otra postura fuera simplemente impensable. El público en general no debería confundir su prestigio y presencia mediática con una confirmación lógica

su doctrina entre quienes no son filósofos y entre los filósofos superficiales. Pero esta postura no es científica, en el sentido estricto del término. *La ciencia física no ha producido hasta la fecha una sola fórmula matemática que demuestre la reducibilidad de la vida, la mente, la conciencia o el espíritu/alma a la materia.* Los materialistas simplemente *presumen* que tal fórmula reductiva universal se demostrará «algún día» como posible. Quizás sea así; pero hasta que llegue ese día, no pueden basarse lógicamente en su presunción como si fuera un hecho probado.

Creen *que* su materialismo seguramente se demostrará universal, pero esta expectativa y esperanza, por el momento, carece por completo de justificación científica. Es solo producto de su imaginación, un acto de fe, un mero postulado hipotético. El secularismo, por lo tanto, no es *más que otra religión* , no una conclusión exclusiva de la ciencia.

*La ciencia se define enteramente por el rigor del método cognitivo, sin prejuicios. Exige que todas las teorías tengan en cuenta los datos disponibles y que estas los expliquen adecuadamente* . Los verdaderos filósofos no se dejan intimidar por la prepotencia intelectual de quienes pretenden que la ciencia es exclusivamente materialista.

En el caso de la teoría materialista, los defensores apenas han reconocido los datos evidentes sobre la vida, la mente, la conciencia y el espíritu o alma, y mucho menos los han tenido en cuenta. Simplemente los han ignorado, los han ocultado. Eso no es ciencia, es sofisma. Lo especulativo debe admitirse como tal. Y dos especulaciones que se ajustan igualmente a los

---

de su postura. La falacia subyacente es el argumento *ad hominem* .

datos disponibles están en igualdad de condiciones ante el juicio científico.

## 2. La impresión de uno mismo

¿Qué entendemos por " **el yo** "? Este término se refiere principalmente a ***aquello que parece Cognición, voluntad y valoración*** en cualquier momento dado. Es decir, estas funciones parecen emanar, en cualquier momento dado, de un único punto o lugar, en lo profundo de las experiencias corporales y mentales de cada uno, a las que llamamos «yo», «mí» o «mí mismo».

El yo es el consciente, el que experimenta, el que siente, el que imagina, el que concibe y piensa, el que desea, el que anhela o espera, el que actúa, etc., o el que se abstiene de tales funciones. Así, el yo es el Sujeto de la conciencia, el Agente [52]de los actos volitivos y el Evaluador de los juicios de valor.

Es un error de observación afirmar que las cogniciones, voliciones y valoraciones pueden ocurrir sin que una "persona" realice el acto de conocer, querer o valorar. La observación clara y honesta reconoce que la naturaleza distintiva de estos eventos radica en su relación con el yo.

---

[52] Cabe destacar que el término «agente», tal como se usa aquí, se refiere simplemente a «quien actúa»: el autor de la acción, el que realiza el acto. La agencia implica aquí voluntad; una máquina (o cualquier otra entidad determinista) no se considera agente de sus acciones, salvo en sentido figurado. Además, *no* se pretende dar a la agencia la connotación coloquial de «actuar en nombre de otra persona», aunque dicha instrumentalidad se incluye lógicamente dentro de la acción volitiva.

El yo es objeto de experiencia directa y subjetiva, o autointuición, que no debe confundirse con los fenómenos derivados de la sensación de la materia o de la experiencia mental. No es algo meramente inferido conceptualmente a partir de dichos fenómenos experimentados, sino algo *no fenoménico* que se experimenta en sí mismo.

Nótese bien: nuestro «yo» no es un fenómeno único, ni un conjunto de fenómenos, ni siquiera una mera abstracción de experiencias fenoménicas; es una experiencia no fenoménica en constante evolución. (Sin embargo, es muy posible que el yo fuera transparente para sí mismo si no estuviera sujeto a experiencias fenoménicas que debe conocer y procesar mediante la conciencia, la voluntad y la evaluación [53]).

El yo, tal como se define aquí técnicamente, *existe al menos por un instante* . Lógicamente, de estos datos puntuales no se deduce necesariamente que los yoes intuidos en diferentes momentos, incluso contiguos, sean un mismo yo. Es decir, la *continuidad* del yo es una idea adicional, quizás más conceptual, aunque generalmente (todos excepto los budistas) aceptamos dicha existencia.

Cabe destacar que esto, a su vez, no implica necesariamente la eternidad desde el principio hasta el fin de los tiempos, aunque, repito, muchas personas (pero no todas) se adhieren a esta idea. Además de nuestra concepción puntual y continua del yo, cabe señalar también que lo concebimos como algo *acumulativo* : nuestros yoes pasados y momentáneos

---

[53] En este sentido, se puede decir que el yo es "relativo", lo que no significa que (una vez y mientras exista) su existencia no sea "independiente", sino que *su propia conciencia de su propia existencia* depende de estímulos externos.

parecen acumularse con el tiempo, lo que nos carga de responsabilidades a medida que envejecemos.

En este contexto, la autoconciencia se refiere simplemente a la "conciencia de uno mismo", es decir, a cualquier acto reflexivo de consciencia en el que el yo es tanto el sujeto como el objeto, lo cual se considera un acto cognitivo (intuitivo) directo e inmediato. La autoconciencia también puede significar la consciencia (es decir, la intuición) de cualquiera de las tres funciones del yo: cognición, voluntad y valoración.[54]

Estas tres funciones, o formas de expresión, del yo no operan de forma independiente, sino que se interrelacionan de diversas maneras. Pueden presentarse simultáneamente o en cadenas complejas. La cognición es la función primaria, pero también puede surgir tras la volición (por ejemplo, al investigar) y la valoración (por ejemplo, al decidir qué

---

[54] La expresión «autoconciencia» se utiliza a veces, en filosofía y ciencia, para referirse a la conciencia de ser consciente de algún otro objeto, es decir, a la «conciencia de la conciencia». Esta última puede ser un evento instantáneo, posible gracias a que el sujeto divide su atención, en parte en un objeto y en parte en su conciencia de ese objeto; o puede implicar un desfase temporal, suponiendo que el sujeto sea consciente primero de algún objeto y, un poco más tarde, sea consciente retrospectivamente de esa primera conciencia (ya sea directamente mientras aún «resuena» en su mente, o indirectamente a través de la memoria a largo plazo). Otro sentido, más coloquial y peyorativo, del término «autoconciencia» se refiere a la percepción que podemos tener de que otra persona (o personas) nos observa, lo que nos lleva a comportarnos de manera más torpe, es decir, sin nuestra espontaneidad o naturalidad habituales, porque usamos nuestra voluntad para asegurarnos de que el observador se forme una imagen «favorable» (en cualquier sentido) de nosotros.

investigar). La volición suele implicar cognición previa, pero a veces es «ciega» (caprichosa). La valoración es un tipo particular de volición, puesto que implica elección; y siempre implica cognición, aunque solo sea la conciencia de algo que evaluar (pero generalmente también la conciencia de diversas consideraciones).

La definición de yo propuesta anteriormente se refiere a la esencia de la individualidad. En relación con este yo esencial, todo lo demás es «el mundo exterior», «el objeto», «el otro». Es nuestro ser más profundo, incluso más profundo que la mente y el cuerpo. A menudo, también se denomina coloquialmente yo a ciertos aspectos de la mente y el cuerpo, pero esto es un término erróneo. El yo, tal como se entiende aquí, puede equipararse, por lo tanto, a lo que comúnmente llamamos « **alma** », sin prejuzgar la cuestión de cómo podría interpretarse dicha entidad.

Una teoría extendida sostiene que el alma está compuesta de una sustancia inmaterial, a la que podríamos llamar «espiritual». Se podría hipotetizar que esta sustancia posee una ubicación y extensión tanto espacial como temporal, o que de alguna manera se ubica y se extiende en el tiempo pero no en el espacio [55]. Otra posible concepción es la de un tipo especial de «nudo» en el tejido del espacio-tiempo, un nudo con propiedades distintas a las de las entidades supuestamente materiales. Algunos filósofos (en particular, budistas y materialistas) niegan por completo la existencia del alma [56].

---

55 O bien, podríamos, como el poeta Khalil Gibran, considerar el alma como "un mar ilimitado e inconmensurable".

56 Pero, en mi opinión, no logran explicar adecuadamente las peculiaridades de la cognición, la voluntad y la valoración.

Más allá de las diferencias teóricas entre las distintas tradiciones sobre la existencia y la naturaleza del yo, todas coinciden en el valor y la necesidad, en la práctica —es decir, durante la meditación—, de olvidar, si no de borrarse por completo, uno mismo. Esta no es, por supuesto, una tarea fácil. Ciertamente, en las primeras etapas de la meditación, cuando nos horroriza descubrir las tormentas mentales que nuestras preocupaciones del ego generan constantemente, parece una misión imposible. Pero existen maneras de facilitar gradualmente el resultado deseado.

En el nivel más profundo, uno tiene que *renunciar eventualmente a La división sujeto-objeto o yo-otro* . Si el monismo se considera la verdad filosófica última, entonces debe existir un plano de la realidad donde esta dualidad se disuelve notablemente. En la práctica, sin duda no se puede esperar lógicamente alcanzar la experiencia de la unidad hasta que uno haya logrado desprenderse del apego a la impresión común de dualidad entre yo y otro, o sujeto y objeto.

Tal rendición no es una imposibilidad psicológica ni una acrobacia mental artificial. Esto queda claro si reflexionamos sobre el hecho de que la división sujeto-objeto o yo-otro constituye *un razonamiento* , es decir, un acto racional [57].

Así como nuestra «razón» divide las experiencias externas en distintas modalidades sensoriales, o cada modalidad en distintas cualidades y medidas (por ejemplo, en el campo visual: colores e intensidades, formas y tamaños); o, del mismo modo, como distingue entre experiencias externas e internas (por ejemplo, entre imágenes físicas y visiones mentales), nuestra facultad racional es responsable de la percepción del yo y del otro. Esto no implica

---

57 Véase mi *libro Reflexiones* , capítulo 9.

necesariamente que nuestra razón invente una división falsa, creando una ilusión; sin embargo, sí significa que, sin la consideración de un Sujeto racional, tal distinción jamás surgiría en el universo.

Estas reflexiones implican que *no es necesario* invalidar epistemológicamente la distinción Sujeto-Objeto [58]para comprender que, eventualmente (aunque sea mediante la meditación), podemos aspirar a liberarnos en la práctica de esta reacción automática. Deseamos abandonar la distinción en algún momento, no porque sea intrínsecamente errónea o mala, sino porque deseamos trascenderla, alcanzar la paz mental de la conciencia no discriminatoria.

Al meditar, el propio «yo» suele parecer una experiencia omnipresente y trascendente, distinta de las experiencias mentales y materiales relativamente externas. Pero si uno comprende que dicha experiencia del yo es un producto racional (es decir, racional), una subdivisión mental de la unidad natural de toda experiencia en un momento dado, puede, en efecto, desprenderse —o, más precisamente, abandonar— este sentido del yo y *experimentar toda su experiencia como una unidad* .[59]

Nótese bien que la tarea no consiste en deconstruir *a posteriori* el acto racional de división, ni en reconstruir la unidad perdida del yo y el otro uniéndolos o fusionándolos mentalmente, ni en pretender que el

---

58 Los budistas lo consideran inválido, pero yo diría, como mínimo, que tiene cierta credibilidad, como cualquier apariencia hasta que se descubre que conduce a una antinomia. De hecho, iría más allá y argumentaría que cualquier intento de invalidarlo es injustificable e incluso lógicamente imposible.

59 Esto sería, por supuesto, un aspecto de la "integración" general (lo que se denomina *Samadhi* en sánscrito, *Wu* en chino y *Satori* en japonés).

Sujeto o el Objeto no existan realmente. Más bien, el meditador debe situar su alma en la posición pre-ratiocinativa, donde la fragmentación de la experiencia *aún no* se ha producido. No es un lugar de contracomentarios, sino un lugar de ausencia de comentarios (verbales o no verbales). Es la posición de la experiencia prístina, donde el reflejo mental de ordenar los datos ni siquiera ha comenzado.

Todo se acepta tal como se presenta. ¿Acaso surge una impresión de uno mismo frente a una impresión del otro? Perfecto, no hace falta enfatizarlo ni mencionarlo. Simplemente se experimenta. Si no se hacen distinciones, no las hay. Permanecemos observando, eso es todo. Disfrutamos del paisaje. Nuestra percepción es fenomenológica.

En la experiencia pura, lo que llamamos «multiplicidad» puede manifestarse, pero forma parte integral de la «unidad» esencial. Aquí, esencia y manifestación son una misma cosa. Aquí, Sujeto y Objeto forman un continuo natural. La totalidad está en armonía, rebosante de vida. Es lo que es, sea lo que sea.

Antes de llegar a esta etapa de experiencia integral, uno puede, por supuesto, tener que "trabajar en uno mismo" durante mucho tiempo y con mucho esfuerzo.

## 3. Distinguir el ego

El yo se definió anteriormente —desde una perspectiva filosófica— como *el aparente Sujeto de la cognición y Agente de la voluntad y la valoración* . Sin embargo, en el lenguaje común, la mayoría de las personas se identifican con mucho más que esta definición mínima. Para aclarar las cosas, resulta útil distinguir dos significados del término.

En su sentido más puro, el término «yo» se refiere a lo que generalmente se denomina alma o persona. En un sentido coloquial, el término es más amplio e incluye lo que los intelectuales llaman « **ego** ». Este último término —de nuevo desde la perspectiva de un filósofo— alude a los fenómenos materiales y mentales que, si bien parecen estar correctamente *asociados con* nuestro yo, tendemos erróneamente a *identificarnos con* él. Por lo tanto, por ego entenderemos todos los aspectos del yo superior, *distintos* del alma; es decir, todos los aspectos ajenos a la experiencia, comúnmente malinterpretados como parte del yo.

Esto es simplemente una forma de reconocer y enfatizar que solemos cometer errores de identificación respecto a lo que constituye el yo [60]. Si intentamos desarrollar un sistema filosófico coherente, analizando los problemas desde una perspectiva fenomenológica, debemos admitir el yo en el sentido de alma (es decir, Sujeto/Agente) como el sentido central del término. Este último es una entidad no fenoménica, muy distinta de cualquiera de los fenómenos materiales y mentales que las personas suelen considerar como propios.

---

[60] La palabra «ego», originalmente en latín, significaba «yo». Hoy en día, en inglés, se suele entender con el sentido peyorativo que utilizo en este ensayo. No comparto el sentido empleado en la teoría psicoanalítica, que presenta el yo como un segmento de la psique que «media entre la persona y la realidad». Esta noción me resulta conceptualmente incoherente, puesto que atribuye una personalidad separada (es decir, una identidad propia) a este supuesto segmento, ya que «mediar» algo implica tener facultades cognitivas, volitivas y evaluativas. El yo de los psicoanalistas implica una circularidad, pues plantea la pregunta: ¿quién o qué media entre la persona y la realidad, y sobre qué base? El sentido común de «ego» se asemeja, a mi parecer, al «ello» del psicoanálisis.

Tendemos a considerar nuestro cuerpo, incluyendo sus facultades sensoriales y motoras, como nuestro yo, o al menos como parte de él. Pero muchas partes de nuestro cuerpo pueden estar incapacitadas o desconectadas, y aun así seguimos presentes. Y, a la inversa, nuestro sistema nervioso puede estar vivo y en buen estado, pero nosotros estamos ausentes de él. Por lo tanto, es inexacto identificar nuestro yo con nuestro cuerpo.

Sin embargo, está justificado que nos identifiquemos con nuestro cuerpo, pues evidentemente mantenemos una relación especial con él: recibimos más información de él y ejercemos más poder sobre él que sobre cualquier otro cuerpo. Nuestra vida se desarrolla en el contexto de este cuerpo. Por esta razón, lo llamamos «nuestro» cuerpo, lo que implica posesión o delimitación.

En lo que respecta a la mente, un análisis similar conduce a la misma conclusión. Por «mente», cabe destacar, me refiero únicamente a los *fenómenos mentales aparentes* de la memoria y la imaginación (reorganizaciones de recuerdos), que parecen asemejarse a los fenómenos materiales que aparentemente se experimentan a través del cuerpo (incluido el cuerpo mismo, por supuesto) y surgir de ellos. La mente no es un sujeto, sino un mero objeto (no físico); la mente no tiene conciencia propia, solo el sujeto la tiene.

Este sentido limitado de la mente no debe confundirse con el sentido más amplio que suele implicar el término, que incluiría lo que aquí llamamos alma. Considero muy importante esta aclaración de la palabra mente, porque las filosofías “de la mente” en las que

este término se usa de forma imprecisa y ambigua están destinadas a ser incoherentes [61].

El término que utilizo para referirme a la unión de alma y mente es «psique». Por supuesto, por debajo de la psique, a nivel inconsciente, se encuentra el cerebro o sistema nervioso central, que desempeña un papel fundamental en la producción de eventos mentales, aunque no se clasifica como parte de la psique, sino como *parte del cuerpo* . Algunos de los elementos a los que nos referimos como «mente» deberían llamarse propiamente cerebro.

El término "mente inconsciente", cabe destacar, se refiere a *elementos potenciales* (pero no actuales) de la conciencia. *Almacenados en el cerebro* (y posiblemente en el sistema nervioso en general); por ejemplo, recuerdos potenciales. Estos elementos se denominan mente solo en la medida en que puedan aparecer eventualmente como objetos mentales de la conciencia; pero, estrictamente hablando, no deberían llamarse mente. El término «mente inconsciente» es, además, una imprecisión lingüística, ya que la mente nunca es consciente de nada; somos nosotros, los sujetos, quienes somos conscientes de los elementos mentales (equivalentes mentales de los fenómenos sensoriales, así como de las ideas y las emociones).

Así pues, la mente se refiere a un conjunto de fenómenos efímeros, sin conexión directa entre ellos, que se suceden en nuestra «mente» (o «mente»), pero que carecen de continuidad mental; su única continuidad reside, presumiblemente, en su

---

61 El uso equívoco del término mente lleva a algunos filósofos a un razonamiento silogístico que implica la falacia de los cuatro términos, en la que el término medio tiene diferentes sentidos en las premisas mayor y menor, por lo que la conclusión no es válida.

surgimiento del mismo cerebro material subyacente. La mente no puede identificarse con el yo, simplemente porque los eventos mentales se experimentan como meros objetos de la conciencia y la voluntad, y no como el Sujeto y Agente de tales eventos psíquicos. Además, la mente puede dejar de mostrar imágenes o sonidos momentáneamente sin que desaparezca nuestro sentido del yo.

Sin embargo, nuestra mente nos pertenece solo a nosotros. Solo nosotros experimentamos directamente lo que ocurre en ella y solo nosotros tenemos poder directo sobre sus fantasías. Incluso si algún día los científicos logran penetrar en la mente de otras personas y encontrar maneras de influir en su contenido, cada persona mantiene una relación privilegiada con la mente de los demás. Por lo tanto, es apropiado llamar a nuestras mentes «nuestras», del mismo modo que llamamos a nuestros cuerpos «nuestros».

Así pues, el yo, en sentido coloquial, es un conjunto de tres elementos: alma, mente y cuerpo; es decir, experiencias espirituales, mentales y materiales. Pero, en retrospectiva, solo el alma constituye el yo propiamente dicho; el ego, que comprende la mente y el cuerpo, está, en efecto, «asociado» a nuestro yo estricto (es decir, el alma) durante toda nuestra vida, pero no debe «identificarse» con él. El ego es simplemente un apéndice del yo o alma, algo «accidental» (o, en el mejor de los casos, «incidental») para él.

Sin embargo, esto no significa que el alma no participe del ego. Muchos de los rasgos físicos y mentales que lo componen se deben, al menos en parte, a las decisiones y acciones pasadas del alma. Por lo tanto, el alma es responsable en cierta medida del ego; este último es, en efecto, una expresión acumulativa de la primera.

Algunas personas tienen egos grandes y mezquinos, lo cual es perjudicial; otras tienen egos más pequeños y amables, lo cual es positivo. Además, el alma tiende a funcionar en el contexto del ego o de lo que percibe como tal.

En términos psicológicos más estrictos, el ego es una autoimagen particular que uno se esfuerza por construir y a la que se aferra. Es una construcción mental compuesta por imágenes seleccionadas del propio cuerpo y mente: algunas basadas en hechos, otras imaginarias. Comparada con la realidad, esta autoimagen puede ser inflacionaria (halagadora, pretenciosa) o despectiva (poco exigente, autocompasiva). Idealmente, por supuesto, la autoimagen debería ser realista; es decir, uno debe esforzarse siempre por ser lúcido.

# 8. Meditar sobre uno mismo

*Tomado de Meditaciones (2006), capítulos 13, 31-32.*

## 1. Desestimar el ego

En la práctica, estas reflexiones implican que debemos clarificar poco a poco lo que consideramos nuestra «identidad personal». Gradualmente, sobre todo con la ayuda de la meditación, nos damos cuenta de la atención desproporcionada que reciben nuestras experiencias materiales y mentales, y de las manipulaciones a las que las sometemos.

Debido a la multiplicidad e intensidad de nuestras impresiones sensoriales y mentales, desde nuestro nacimiento nos confundimos con los fenómenos que nos afectan. Como gritan tan fuerte, danzan a nuestro alrededor con tanta ostentación, nos pesan tanto, creemos que nuestras experiencias corporales y mentales son todo lo que existe, y nos identificamos con ellas. Para complicar aún más las cosas, esta autoidentificación es selectiva y a menudo autoengañosa.

Se requiere un esfuerzo para distanciarse y comprender que los fenómenos corporales y mentales son solo apariencias fugaces, y que nuestro ser no es el fenómeno en sí, sino quien lo experimenta. Aunque este ser no sea fenoménico (llámese alma, o como se quiera), debe ser incluido en la ecuación. *Podemos asociarnos con nuestros fenómenos corporales y mentales, pero no debemos identificarnos con ellos* . Es innegable que nuestra identidad está íntimamente ligada a un cuerpo, una mente, un entorno social, etc.,

pero esto no los convierte en una sola cosa con nosotros.

Gradualmente, se hace evidente que nuestra confusión personal con estos factores relativamente externos de nuestra existencia es la causa de muchas de las dificultades en nuestra relación con la vida. Nos apegamos a nuestra corporalidad o psicología, o a vanas cuestiones de posición social, y nos volvemos ignorantes de quiénes (y, más profundamente, Quién) somos realmente.

Para combatir estas ilusiones dañinas y ver las cosas como realmente son, hay que trabajar en uno mismo. Es necesario intentar disminuir la influencia del ego.

En concreto, hay que superar las tendencias del egocentrismo y el egoísmo. El egocentrismo se refiere al aspecto estético del yo, es decir, a nuestras preocupaciones narcisistas por la apariencia y la posición, nuestro anhelo de admiración y superioridad, y nuestro temor al desprecio y la inferioridad. El egoísmo se refiere al aspecto ético del yo, es decir, a nuestra afán de adquirir bienes materiales e intelectuales y a nuestro proteccionismo.

La cuestión radica en el grado. Un mínimo de amor propio y egoísmo puede ser biológicamente necesario y normal, pero un exceso de estos rasgos es sin duda muy perjudicial para uno mismo y para los demás. Gran parte del sufrimiento diario se deriva de las preocupaciones egoístas descontroladas. El egoísmo produce constantes molestias y resentimiento, y conduce a todo tipo de ansiedades y tristezas.

En este punto, todas las tradiciones coinciden: ningún gran logro espiritual es posible sin vencer el egocentrismo. La autoestima y la autoconfianza son cualidades valiosas, pero es necesario reemplazar la

vanidad con modestia y la arrogancia con humildad. La meditación puede ser de gran ayuda en esta ardua tarea.

Por supuesto, *¡es el yo (es decir, el alma) quien es egocéntrico!* El ego no es otra entidad que compite con el alma en un yo dividido, un «villano» al que culpar. No tenemos a quién culpar de nuestras fallas psicológicas más que a nuestra alma, cuya voluntad es esencialmente libre. ***El ego no tiene conciencia ni voluntad propias: carece de individualidad.***

El ego *parece* ser, en efecto, un yo rival, porque —y solo mientras y en la medida en que— nos identificamos con él (nuestro ser o alma). Es como una máscara inanimada, a la que le damos la ilusión de vida cuando confundimos nuestro verdadero rostro con ella. Pero no debemos engañarnos: somos nosotros quienes estamos vivos, no la máscara.

Más bien, el cuerpo y la mente (es decir, los factores que conforman el ego) son dominios mecanicistas que *influyen fuertemente* en el alma, a veces de forma negativa. Producen inclinaciones naturales como el hambre, el deseo sexual o la necesidad de pertenencia social, que en ocasiones son contrarias a los intereses superiores del alma. Por esta razón, solemos considerar nuestra vida espiritual como una lucha contra las inclinaciones de nuestro ego.

No todas las inclinaciones del ego son naturales. Muchas de las cosas que creemos necesitar son, de hecho, bastante fáciles de prescindir. Como solemos decir: «Todo está en la mente». En el mundo actual, podríamos añadir a menudo: «Es solo publicidad» con fines, en última instancia, comerciales o políticos. La gente exagera las cosas. Por ejemplo, algunos creen que no pueden pasar el día sin fumar o beber, cuando en realidad no solo es fácil prescindir de estas sustancias, sino que uno se siente mucho mejor sin ellas.

Con frecuencia, las inclinaciones naturales se utilizan como pretexto para inclinaciones antinaturales. Por ejemplo, si se distingue entre la sensación natural de hambre y el deseo mental de estimular el paladar, se puede reducir considerablemente la ingesta de calorías y evitar un aumento de peso excesivo. Del mismo modo, el deseo natural de tener relaciones sexuales con fines reproductivos y como expresión de amor no debe confundirse con la lujuria física fomentada por la industria pornográfica, que tiene consecuencias espirituales devastadoras.

Así pues, la lucha contra las inclinaciones del ego no debe presentarse como una lucha contra la naturaleza, sino más bien como una lucha contra las ilusiones de valor, contra la necedad. Son especialmente las tendencias antinaturales que las personas adoptan o se ven obligadas a adoptar las que constituyen un problema. Es este aspecto artificial del ego el más problemático. Y la primera victoria en esta batalla es la comprensión: «esto no soy yo ni me pertenece».

Una vez que uno deja de confundirse con el ego, una vez que deja de considerar sus inclinaciones dañinas como propias, resulta mucho más fácil neutralizarlo. Apenas hay necesidad de «combatir» las influencias negativas; basta con ignorarlas como perturbaciones incapaces de afectar el curso de acción elegido. No es necesario reprimir el ego; simplemente se le considera irrelevante. Se le derrota con la mera revelación de su debilidad esencial.

La meditación enseña esta poderosa actitud de *ecuanimidad* . Uno se sienta (y, con el tiempo, vive) observando cómo las perturbaciones van y vienen, imperturbable, libre de toda su influencia. El alma permanece desapegada, cómoda en su nobleza, sin encontrar valor alguno en las fuerzas impuras y, por lo tanto, completamente ajena a ellas.

Por supuesto, esto no debería ser otro acto de egocentrismo. No es un papel que uno deba interpretar, alimentando con autoengaño la vanidad. Al contrario, se experimenta esta meditación como una forma de abnegación, como si uno se volviera transparente a las perturbaciones, como si ya no estuviera allí para ser afectado por ellas.

Dicho con mayor precisión, se trata de un desapego del ego, puesto que uno deja de identificarse con las fuerzas inherentes al mismo. Este desapego no debe confundirse, por supuesto, con la evasión. Es el abandono de las insensatas artimañas psicológicas, pero esto implica estar muy atento para detectarlas y observarlas cuando se presenten.

No se requieren prácticas ascéticas difíciles. Basta con tomar mayor consciencia y comprometerse sinceramente; así se pueden esquivar con destreza o desviar suavemente las tendencias negativas que puedan surgir. Al estar en profunda paz, uno no se deja impresionar por ellas ni tiene interés personal en ellas.

Muchas personas dedican mucho tiempo y esfuerzo a ayudar a los demás, ya sea materialmente o en su educación. Esto se considera, con razón, una forma eficaz de combatir el egocentrismo, aunque siempre hay que estar atentos a las oportunidades de egoísmo oculto que tales actividades pueden ofrecer.

Si se acepta el monismo como la verdadera filosofía, parecería lógico abogar por el altruismo como el comportamiento ético supremo. Sin embargo, este estándar moral suele malinterpretarse como velar por los intereses ajenos ignorando los propios. Tal postura sería simplista, si no deshonesta. Si todos somos uno, esa unidad nos incluye a todos y no nos excluye.

Por lo tanto, diría que si bien el comportamiento altruista es sumamente loable y admirable, trabajar

primero en uno mismo parece un complemento y una condición previa muy necesarios. Es posible que, al alcanzar la plena realización, uno pueda olvidarse casi por completo de sí mismo y dedicarse enteramente a los demás; pero hasta entonces, es necesario prestar atención a las propias necesidades legítimas, aunque solo sea porque uno está en la mejor posición para hacerlo.

## 2. Con o sin un yo

Una experiencia que tuve una vez: al salir de una meditación, sentí que mi mente volvía a su identidad habitual, como quien se hunde en un sofá viejo, cómodo y familiar. Esta reflexión me sugiere que nuestra identidad del ego es una especie de «hábitat mental», un conjunto de parámetros mentales a los que nos aferramos porque nos hemos acostumbrado a hacerlo. Pero la meditación nos enseña que esta tendencia no es inevitable: podemos levantarnos del sofá y, si necesitamos sentarnos en algún sitio, sentarnos en otro.

Lo que se denomina «miedo a la iluminación» podría ser simplemente la fuerza centrípeta que nos arrastra de vuelta a nuestra identidad habitual. El yo individual se siente seguro dentro de la coraza del ego que ha construido para su propia protección; esta impide que la conciencia abandone su visión limitada y habitual de las cosas y se eleve hacia la perspectiva universal. Sin esta tendencia a resistirse al cambio, tememos que nuestro «yo» se disuelva repentinamente y nos deje indefensos.

Uno debe evitar basar su meditación en prejuicios metafísicos o ideológicos. La meditación debe ser un proceso de libre descubrimiento, en lugar de imponerse alguna idea preconcebida. En mi opinión, si existe

alguna verdad fundamental importante, tarde o temprano se me revelará. Esto no es una actitud de falta de humildad o fe, sino de respeto por la eficacia y la universalidad de la meditación.

Esta es la postura que adopto ante la doctrina budista de la «no-identidad» ( *anatman* ). Si Buda descubrió, mediante la meditación profunda, que no existe el alma, entonces todos los demás también deberían poder hacerlo con el tiempo (si proceden con un entusiasmo similar). Desde un punto de vista meramente discursivo y filosófico, personalmente (como ya expliqué anteriormente y en escritos previos) no estoy convencido de esta idea.

Sin embargo, esta resistencia a argumentos que no me parecen del todo lógicos no me impide estar de acuerdo en que a veces es apropiado en la meditación *comportarse de cierta manera. como si uno no tuviera un yo* . Si bien creo que es el yo quien se comporta así, también creo que es posible comportarse de manera casi desinteresada. Por lo tanto, la doctrina budista que afirma que, en última instancia, no hay nada detrás de nuestra impresión de tener un yo, más allá de meras apariencias pasajeras, puede servir como guía práctica sin necesidad de aceptarla como un dogma teórico.

El altruismo, en el sentido que aquí se le da, es sin duda valioso desde el punto de vista meditativo, psicológico y moral, si no esencial. Para estar cognitivamente «en el presente», hay que ignorar todos los recuerdos y anticipaciones que conforman la identidad fenoménica o el ego. De hecho, incluso el alma subyacente, aquella que en nosotros conoce, quiere y valora, debe abstenerse de hacer sentir su presencia intuitiva. Al volvernos *de facto, si no de jure, ausentes* , damos paso a la experiencia pura.

En la meditación, pues, anhelamos una aparente, si no real, disolución del yo. Intentamos trascender la

impresión cognitivamente imponente del yo y alcanzar cierta transparencia del ser. Nuestro ego (el yo superficial), que es un conjunto de fenómenos —incluidas todas nuestras modalidades de percepción, sensaciones corporales, emociones, fantasías, las motivaciones de nuestra vida, las personas en las que pensamos, etc.— debería desvanecerse durante la meditación. Del mismo modo, nuestra alma (el yo profundo), que comprende nuestra consciencia, nuestra voluntad y nuestros valores, percibidos mediante intuiciones íntimas, debería desaparecer finalmente.

Tal desaparición no implica necesariamente la anulación del alma. Puede estar presente, pero dejar de manifestarse. El sujeto de la conciencia está presente, pero su consciencia no se vuelve hacia sí misma (como suele hacer). Se produce una renuncia a la subjetividad en favor de la objetividad; una especie de abnegación. Dejas de ser una persona en tu propia mente y te centras en lo que esté presente.

En este estado de absorción [62], no tienes nombre, ni rasgos de carácter acumulados, ni pasado, ni futuro, ni historia, ni familia, ni registro, ni intenciones, nada en qué pensar ni qué hacer, ni amores ni odios, ni deseos ni miedos, ni virtudes ni vicios. Es más, olvidas tu presencia cognitiva, tu voluntad de estar ahí, tus juicios de valor; y simplemente eres. Este estado de autoolvido posibilita una conciencia más universal, ya que la autoconciencia tiende a limitar nuestra visión.

Es muy posible (permítanme sugerirlo, al menos como algo concebible) que el dogma budista de la «no-identidad» sea una mentira doctrinal deliberada, ideada por el fundador de la religión o por autoridades posteriores, con las mejores intenciones, partiendo de

---

62 Suponiendo que sea posible, no puedo confirmarlo de primera mano.

la premisa de que, aunque esta doctrina sea lógicamente insostenible, resulta *útil* para la meditación, ya que *la creencia en ella facilita* la abnegación. El propósito al proponer esta doctrina no era expresar una verdad teórica, sino generar una consecuencia *práctica* en el mayor número de personas posible. El objetivo era lograr un propósito: ayudar a las personas a alcanzar la realización.

Si la creencia en la inexistencia del yo facilita el camino hacia la consciencia sin autoconciencia, y de ahí a la consciencia universal, entonces los maestros podrían hacerles un favor a las personas diciéndoles que no existe el yo. Pero también podrían admitir que sí existe, o incluso que *podría existir* , pero indicarles que actúen *como si* no existiera. Si bien el primer método es quizás más eficiente, el segundo podría ser igualmente efectivo. El resultado final podría ser el mismo, aunque en un caso se nos trate como niños y en el otro como adultos.

No cabe duda de que, no solo en la meditación sentada, sino también en las meditaciones en movimiento e incluso en la vida cotidiana, una autoconciencia mal entendida puede interferir con la claridad de la conciencia y la fluidez de las acciones. Reconocer el yo como un obstáculo para la comprensión profunda debe ser anulado de una u otra forma. Una solución sencilla a este problema es negar la existencia del yo. Otro enfoque, aunque más exigente, consiste en *fingir* que no existe.

Así, aunque no aceptemos del todo la idea budista de vacuidad (no-esencia o no-identidad), podríamos beneficiarnos de ella y, aun así, lograr que nuestro yo pase desapercibido y sea discreto. El método alternativo que aquí se propone parece lógicamente legítimo, pues reconoce que el buscador no puede saber con certeza de antemano si existe o no un yo,

salvo por testimonios indirectos (los relatos de supuestos predecesores iluminados).

La doctrina *del anatman* dista mucho de ser convincente a nivel deductivo; por lo tanto, solo puede probarse inductivamente, mediante la observación personal, si es que es posible. La cuestión del yo frente al altruismo representa un obstáculo, pero no debe convertirse en un callejón sin salida. Si la realización es, en efecto, un potencial humano, entonces este obstáculo puede superarse sin recurrir al dogma. Así pues, si la creencia en el altruismo resulta útil, una creencia parcial en él es, en última instancia, igual de válida.

Respecto a los comentarios anteriores sobre el tema del yo, cabe plantear la siguiente objeción: ¿Qué ocurre con la doctrina hindú y judía de la conciencia universal, según la cual se trata de la conciencia del Gran Yo que subyace a todos los yoes individualizados, es decir, la conciencia (en la medida de lo posible) de Dios? ¿Cómo puede conciliarse esta interpretación metafísica con la recomendación budista (basada en la negación de cualquier sustancia a cualquier yo) de olvidar el yo?

Podríamos argumentar que, incluso si la realización última es la conciencia de Dios (la realidad del Ser tras todas las ilusiones), aún se considera necesario superar el enfoque habitual e insistente en el "yo, mí y mío". De hecho, si observamos los preceptos morales del judaísmo —y de las religiones cristiana, islámica e hindú—, el énfasis en la modestia, la humildad y el altruismo es evidente en todas partes. Significa: superar el egoísmo y la mezquindad, y ver las cosas con mayor amplitud y generosidad.

Si reflexionamos sobre esto, es obvio que ninguna conciencia de Dios, en ningún grado, es posible sin renunciar a toda vanidad, orgullo y arrogancia. Nadie

se atreve a enfrentarse a su Creador y Juez como a un igual. Hay que tener una actitud de profunda reverencia y sumisión total; cualquier falta de respeto o desafío sería desastroso. Incluso en el enfoque zen, la actitud es de absoluta sencillez, sin pretensiones. «Nunca llegarás al cielo» mientras haces alarde de tu ego como siempre.

## 3. Ya sea mente o materia

Cabe señalar que argumentos similares pueden aplicarse a otros campos metafísicos. Por ejemplo, la doctrina del "solo la mente" (mentalismo) de la escuela Yogacara puede resultar útil para el meditador, ya que le ayuda a distanciarse de la materia aparente y las preocupaciones materiales. Sin embargo, dicha utilidad no depende necesariamente de la veracidad literal de la doctrina; basta con considerarla simplemente una herramienta. En la búsqueda espiritual, es necesario ser pragmático y no enfrascarse en disputas.

Puede que baste con pensar y actuar como si la materia no existiera para obtener los mismos beneficios meditativos. Incluso si se considera la existencia de la materia como la hipótesis más justificada inductivamente, la que mejor explica todos los datos disponibles, se conserva la capacidad mental de dejar de lado esas convicciones teóricas durante la meditación y sintonizar la mente con flexibilidad con la perspectiva que propone la doctrina Yogacara, para así alcanzar comprensiones más profundas.

La doctrina de que nuestra experiencia, incluso en estado de vigilia, es «solo un sueño, una ilusión», puede reformularse, en términos modernos (de la era digital), como: todo lo que aparece ante nosotros es «solo un mundo virtual». Podemos equiparar las apariencias fenomenales a una especie de holograma

masivo, una película en 3D «vacía de sustancia», que, sin embargo, produce en nosotros las mismas emociones, deseos y reacciones de todo tipo que un «mundo real».

La equivalencia entre lo ilusorio y lo real es al menos concebible en relación con las modalidades de la vista y el oído, ya que resulta evidente, desde un punto de vista introspectivo, que podemos soñar con imágenes y sonidos tan claros como los que aparentemente percibimos.

Pero en el caso de las sensaciones táctiles (y olfativas y gustativas), no estoy tan seguro de que podamos *reproducirlas* mentalmente a la perfección, ni siquiera en los sueños más vívidos. Sin embargo, tampoco estoy seguro de que *no podamos* hacerlo. Existe (al menos en mi opinión) cierta incertidumbre al respecto, porque es difícil determinar con certeza si los fenómenos táctiles (o olfativos o gustativos) que experimentamos en los sueños (o en la memoria o la imaginación en estado de vigilia) son realmente mentales (recuerdos) o simplemente físicos (sensaciones presentes) que interpretamos (intencional o verbalmente) de ciertas maneras.

Por ejemplo, si beso a una chica en mis sueños, ¿estoy reproduciendo mentalmente un fenómeno comparable a la sensación de sus labios sobre los míos, o simplemente interpreto *las* sensaciones que siento en mis labios (solitarios) como equivalentes al contacto de los labios de una chica? Son dos situaciones muy distintas. Porque, si puedo imaginar el tacto (como imagino imágenes u sonidos), entonces la diferencia fenomenológica entre mente y materia se difumina. Pero si el tacto (etc.) no es reproducible mentalmente, entonces una observación cuidadosa debería permitirnos distinguir entre el sueño y la realidad de la vigilia.

Así pues, debemos distinguir dos tipos de memoria: la capacidad de recordar y la de reconocer. En el recuerdo, la impresión original (aparentemente debida a una sensación física) puede, a veces, de forma voluntaria o involuntaria, reproducirse completamente en un ámbito relativamente virtual (es decir, la mente aparente). En el reconocimiento, la capacidad de recrear la impresión original está ausente, pero si surge una impresión similar, se conserva suficiente memoria de la original (de alguna manera) para poder relacionar la impresión posterior con la anterior y declararlas similares [63].

Pero incluso utilizando tales distinciones para diferenciar entre fenómenos aparentes de materia y fenómenos aparentes de mente, no nos proporcionan los medios para juzgar entre mentalismo y materialismo. Porque los defensores de la mente como única entidad pueden argumentar fácilmente que estas son distinciones aparentes dentro del ámbito de la mente; es decir, el recuerdo y el reconocimiento pueden ser dos categorías de eventos dentro del marco del mentalismo. Podrían considerarse igualmente categorías dentro de un marco materialista. Por lo tanto, carecemos de medios *fenomenológicos* para decidir entre ambas teorías.

En consecuencia, la cuestión mente versus materia (tan apreciada por los metafísicos) resulta completamente irrelevante para el meditador. Que metafísicamente se demuestre que la mente es materia o que la materia es mente, o que exista un abismo radical entre ellas, no supone ninguna diferencia para el meditador. La meditación es una disciplina de orientación fenomenológica. Que un objeto sea amarillo o rojo no

---

63 Es decir, "percibimos" una vaga familiaridad, pero no podemos establecerla con claridad.

tiene mayor importancia para el meditador; lo único que le interesa es su apariencia. Del mismo modo, la diferencia metafísica entre mente y materia carece de relevancia para él.

Lo que parece evidente desde el punto de vista fenomenológico es que la mente y la materia no son ámbitos de apariencia totalmente desconectados.

(a) Contienen fenómenos comparables (es decir, las imágenes y los sonidos que contienen parecen asemejarse entre sí).

(b) Sus "espacios" se superponen hasta cierto punto (nótese el hecho de la alucinación, es decir, la proyección de imágenes mentales fuera de la cabeza, como por ejemplo cuando uno se quita las gafas y parece que todavía las lleva puestas).

(c) Además, la mente y la materia parecen tener conexiones causales, en el sentido de que nuestros recuerdos (y por ende, nuestras imaginaciones) parecen ser causados por nuestras percepciones materiales; y en el sentido de que producimos cambios en el dominio material después de haber imaginado mentalmente tales cambios (por ejemplo, en la invención tecnológica).

d) Aun si quisiéramos afirmar que la mente y la materia son sustancias radicalmente diferentes, tendríamos que admitir que comparten el hecho, o la esencia, de la existencia. De igual modo, la subsunción de la mente bajo la materia o la materia bajo la mente parece, en última instancia, irrelevante. En definitiva, se trata de una mera cuestión de terminología. Sea cual sea la respuesta, los hechos no cambian.

La meditación no es una búsqueda de la respuesta a la pregunta sobre la sustancia o sustancias últimas de los

seres existentes [64]. Sin embargo, esta afirmación no debe interpretarse como una exclusión de la posibilidad de que una persona plenamente realizada pueda experimentar algo relacionado con la relación mente-materia y desee comentarlo.

En lugar de detenernos en tales enigmas filosóficos durante la meditación, deberíamos maravillarnos infinitamente ante el misterio de la conciencia y la voluntad. ¿Cómo es que los seres se "aparecen" ante otros? Una parte del mundo parece "conocer" a otra parte, ¡o incluso a sí misma! Ya sea que dicha aparición sea momentánea, perdure por muchos años o sea eterna, ¡es un acontecimiento verdaderamente asombroso! De igual modo, ¡qué sorprendente es que algunas entidades de la naturaleza puedan, aparentemente hasta cierto punto, "afectarse" a sí mismas o a otras entidades, ya sea por causalidad o (aún más sorprendente) por voluntad propia!

Estas preguntas no se formulan ociosamente ni con la esperanza de obtener respuestas filosóficas, en este contexto, sino para recordar y mantenernos alerta ante el milagro de la conciencia y la voluntad. No debemos dar por sentadas tales facultades, sino ser conscientes de nuestra propia consciencia y de nuestra elección de la misma. Al menos, en cierta medida, pero no hasta el punto de convertir nuestra meditación en una obsesión. Independientemente de cualquier contenido pasajero de la consciencia y de qué esté compuesta, el hecho de la consciencia sigue siendo sumamente interesante [65].

---

64 Por lo que sé, algunos budistas, sobre todo los de la tradición zen, han mostrado la misma indiferencia ante el tema. Sin embargo, algunos filósofos budistas lo han debatido durante siglos. Es sorprendente. Quizás estos monjes sentían curiosidad o buscaban entretenimiento.

65 Algunos lo han denominado el “campo de la mente”; pero, aunque el término “mente” aquí se ajusta al

Los filósofos que defienden la teoría de la "mente pura" (y esta categoría incluye no solo a los budistas Yogacara, sino también en Occidente a figuras como Hume y Berkeley) han propuesto que solo percibimos fenómenos mentales, argumentando que todos los llamados fenómenos materiales tienen que ser procesados a través de los órganos sensoriales locales, las sensaciones y el cerebro, antes de que el perceptor pueda acceder a ellos.

Esa doctrina es inestable, en parte porque parte de la premisa de la validez de nuestras percepciones científicas de los órganos y procesos sensoriales, y termina negando la realidad de los datos empíricos en los que se basa. Es decir, sus defensores no reflexionan de forma crítica sobre sus propias fuentes de información.

Sin embargo, nuestra primera objeción no es el principal argumento lógico en su contra. La razón principal por la que esta doctrina no se sostiene es otro error epistemológico. Los mentalistas cometen el mismo error que los materialistas: el error común del realismo ingenuo. Ambos asumen que su doctrina es la única conclusión que se puede extraer de los datos disponibles. Pero, como se evidencia en el hecho de que ambas escuelas recurren a los mismos datos empíricos, estos pueden interpretarse de ambas maneras.

La cuestión no se resuelve mediante deducción, sino únicamente mediante una inducción abierta. La única forma de decidir es considerando ambas teorías como

---

uso coloquial frecuente, yo evitaría esta expresión y preferiría el término más amplio “campo de la conciencia”, reservando el término campo mental para el supuesto sustrato de los fenómenos mentales, es decir, para una categoría específica de contenidos de la conciencia.

hipótesis científicas, que deben evaluarse en función de la totalidad de los hallazgos empíricos en curso. Es decir, solo mediante un enfoque sistemático, holístico y gradual, al que podríamos denominar neutralmente Realismo Sutil. Este es, por supuesto, el enfoque fenomenológico.

En fenomenología, el énfasis recae en *las apariencias como tales* , sin preocuparse de inmediato por su estatus último como realidades o ilusiones, ni por su naturaleza mental o material, ni por ninguna otra caracterización fundamental de los datos. Los fenómenos *en cuanto* fenómenos —y, del mismo modo, las intuiciones *en cuanto* intuiciones— son siempre verdaderos. Considerada «por sí misma», toda apariencia *es* simplemente lo que *parece* ser.

La cuestión de la falsedad (en contraposición a la verdad) surge únicamente cuando las apariencias ya no se consideran *al pie de la letra* y utilizamos algunas de ellas *para significar* otras, de modo que debemos intentar juzgar su veracidad relativa. Por esta razón, la fenomenología nos proporciona el fundamento más sólido imaginable para cualquier filosofía o ciencia.

# 9. Impermanencia

*Tomado de Meditaciones (2006), capítulos 10-11, 14.*

## 1. Impermanencia: concepto y principio

Los meditadores budistas otorgan gran importancia al principio de la impermanencia. Consideran que si uno comprende que "todo es impermanente", está bien encaminado hacia la Realización o ya la ha alcanzado.

Sin embargo, el principio propuesto por el budismo debería (en mi opinión) abordarse con mayor espíritu crítico del que sus defensores han adoptado hasta ahora. Han dado por sentado que dicho principio es inmediatamente cognoscible, a través de la experiencia directa, y no han prestado suficiente atención a las *cuestiones epistemológicas* que plantea esta noción.

Ciertamente, podemos experimentar, y de hecho experimentamos comúnmente, *la* impermanencia: la de los cambios presentes. Si bien podríamos analizar racionalmente el cambio en general (cuando ocurre) como la sustitución *instantánea* de algo por su negación, muchos fenómenos de cambio ocurren evidentemente en un *momento presente* (un lapso de tiempo prolongado). Si, por ejemplo, observas a un perro corriendo, no experimentas personalmente esta imagen como una serie de imágenes estáticas sucesivas del perro en diferentes posiciones, sino como una serie continua de movimientos.

Una buena meditación sobre esta evidente impermanencia es la meditación en el agua [66]. Uno se sienta o se para tranquilamente frente a una masa de agua (el mar, un río, un lago, un charco), observando los movimientos en su superficie: reflejos, olas, corrientes, gotas de lluvia, escuchando los sonidos. Encuentro esta práctica relajante y una gran fuente de comprensión sobre la vida.

Pero debemos tener presente que el concepto de impermanencia abarca un abanico más amplio de experiencias: incluye cambios que no se perciben en el presente, sino que se infieren a lo largo del tiempo comparando situaciones vividas en momentos distintos, sean contiguos o no. Estas inferencias implican depender de la memoria o interpretar otros vestigios presentes de acontecimientos pasados. Otros cambios se conocen aún más indirectamente, principalmente a través de medios conceptuales.

En términos generales (es decir, incluyendo todo tipo de experiencias bajo un mismo epígrafe): primero experimentamos la totalidad indiferenciada, y luego (casi automáticamente) la subdividimos mediante proyecciones mentales y, posteriormente, reagrupamos conceptualmente estas subdivisiones comparándolas y contrastándolas entre sí. La filosofía budista admite y

---

[66] El filósofo griego Heráclites debió practicar esta meditación, pues, según se cuenta, escribió: «No puedes bañarte dos veces en el mismo río». Esta meditación se practica comúnmente, incluso sin darse cuenta. Otras meditaciones naturales similares consisten en observar la lluvia caer, el viento soplar entre los árboles, las nubes moverse en el cielo, el parpadeo de una vela o las chispas y llamas de una fogata o chimenea. «Observar» aquí, por supuesto, no significa solo ser consciente de lo visual (formas y colores), sino también de los sonidos, las sensaciones táctiles, las temperaturas, las texturas, etc.

defiende este análisis: la subdivisión y conceptualización de lo dado fenomenológico es, como todos coincidimos, razonamiento (es decir, actividad racional); es la razón (es decir, la facultad racional) la que mentalmente «crea» múltiples realidades a partir de la Unidad.

De esta idea se desprende (podemos argumentar ahora) que *la impermanencia no puede considerarse un hecho primario* , sino que debe entenderse como derivada de la subdivisión imaginada y la reagrupación conceptual del todo experimentado inicialmente. Incluso aislar mentalmente y clasificar un cambio particular experimentado directamente como «un cambio» es un razonamiento. Más aún, la «impermanencia» de cada totalidad de la experiencia, momento a momento, es una idea, obtenida al distinguir momentos sucesivos de la experiencia; es decir, al recurrir a la memoria y comparar la experiencia aparentemente recordada con la experiencia actual.

Cabe destacar que este último acto requiere que dividamos la «experiencia presente» en dos partes: una apariencia interna («memoria») y otra más cercana a un proceso actual (interno o externo). Esta es una actividad racional; por lo tanto, la «impermanencia» nunca se experimenta directamente (contrariamente a lo que afirman los budistas). La unidad precede fenomenológicamente a la diversidad; por consiguiente, la experiencia de la diversidad no puede considerarse lógicamente como un factor que invalide la creencia en la unidad subyacente.

Este argumento no constituye una prueba de sustancia, pero al menos sirve para neutralizar la negación budista de la misma. Abre la puerta a la defensa de la sustancia

[67]por medios aductivos, es decir, mediante una hipótesis legítima que debe confirmarse a través de la consideración global de toda la experiencia y todas las necesidades de su conceptualización coherente.

Cabe señalar que no pretendo negar la validez del *concepto* de impermanencia, sino simplemente recordar que la «impermanencia» es un concepto. Al ser un concepto basado en la experiencia del cambio, es, sin duda, un concepto válido. Esto se aplica tanto si dicho cambio se considera real como ilusorio: basta con que se manifieste fenomenológicamente para que su concepto esté justificado.

El *principio* de impermanencia es más que un simple concepto. Es una *generalización* de ese concepto. No es una mera afirmación de que existe el cambio, sino una afirmación de que solo existe el cambio, es decir, que todo está en constante cambio y no hay un reposo subyacente. Ahora bien, *lógicamente, una proposición tan general no puede validarse únicamente con referencia a la experiencia* . No existe forma epistemológicamente concebible de que, sentado en meditación, Buda pudiera *experimentar* este (o cualquier otro) principio *directamente* .

Este principio (como cualquier otro) *podría, en* efecto, validarse como universal, *pero solo* mediante metodología aductiva. Debe considerarse una hipótesis, sometida a prueba repetidamente frente a nuevas experiencias y comparada con hipótesis alternativas en cuanto a su valor explicativo. El resultado, por lo tanto,

---

[67] Cabe señalar que una cuestión fundamental en la tesis de la sustancia es si abogamos por una sustancia única e indiferenciada o por una multiplicidad de sustancias distintas. Admitir la existencia de sustancia no implica necesariamente defender esta última postura pluralista. En física, la visión unitaria de la sustancia postularía que la materia es una sola sustancia que vibra de diversas maneras.

es, en el mejor de los casos, *una verdad inductiva* , no una experiencia pura ni una deducción directa de la experiencia.

Además, aparte de la generalización de experiencias particulares de cambio a un principio metafísico de la ubicuidad del cambio, el principio de impermanencia implica una segunda generalización fundamental. Al ser un principio negativo, implica el acto de generalización inherente a toda negación; es decir, la generalización de «No encontré permanencia en mi experiencia actual» a «No había permanencia que encontrar en mi experiencia actual».

Si bien la conclusión de negación por generalización no es, en principio, lógicamente inválida, *se trata de una conclusión inductiva, no deductiva* . Desde el principio, se sitúa en un plano más o menos igualitario con la especulación contrapuesta de que podría existir algún tipo de permanencia subyacente. Esta última hipótesis positiva podría plantearse igualmente (y a veces se plantea) como un postulado, para demostrar gradualmente su superioridad sobre la suposición negativa mediante métodos aductivos.

Incluso durante la meditación, cabe destacar que, si les prestamos atención, las constancias aparecen junto a los fenómenos cambiantes. Así, por ejemplo, si medito sobre el agua, puedo reflexionar sobre la inconstancia de su superficie; pero también puedo reflexionar sobre la constancia subyacente (al menos durante mi período de meditación) del horizonte o la orilla, o de las rocas que la rodean, o simplemente sobre la existencia del agua, su color y consistencia, etc. Además, más adelante puedo descubrir que el agua está compuesta uniformemente de $H_2O$ .

Desde esta perspectiva, el estatus del principio de impermanencia resulta considerablemente menos seguro. Presentar dicho principio como una verdad

absoluta, cognoscible directamente u obtenida mediante algún tipo de análisis infalible de la experiencia, sería deshonesto.

Todo esto no pretende anular las importantes lecciones morales que se derivan de la observación de la impermanencia. Aún se puede proponer un «principio» de impermanencia, si lo consideramos heurístico más que hermenéutico; es decir, como una útil regla general que nos ayuda a comprender que es inútil dar importancia a las cosas mundanas y nos insta a aspirar a valores superiores. La belleza es pasajera; los placeres son efímeros. La vida es corta y hay mucho trabajo espiritual por hacer…

En lo que respecta a la predicción de la impermanencia, es relevante preguntarse si los datos concretos (experiencias, apariencias) a los que se hace referencia son fenoménicos o no fenoménicos, es decir, si pueden ser vistos, oídos, sentidos, olidos o saboreados física o mentalmente, o si, por el contrario, se intuyen. Indicar que los datos en cuestión son fenoménicos y, por lo tanto, particularmente transitorios, no excluye que datos no fenoménicos, relativamente menos transitorios, también puedan estar involucrados. Es decir, si bien los objetos actuales pueden ser perceptiblemente transitorios, no se deduce que quien los percibe sea igualmente transitorio.

Por supuesto, independientemente de si los datos son extraordinarios o no, pueden ser transitorios. Sin embargo, la transitoriedad tiene diferentes grados. Los datos pueden ser meramente momentáneos o presentarse de forma más continua durante un período de tiempo más prolongado. La cuestión aquí no es si se trata de "transitorio o eterno", como algunos filósofos budistas parecen plantearlo. La cuestión es si es "momentáneo o continuo", siendo lo eterno el caso extremo de continuidad. Es analíticamente erróneo

ignorar o excluir períodos de existencia que son más largos que un simple "momento" y más cortos que la "eternidad".

Además, como ya se ha señalado, la afirmación subyacente de que todos los fenómenos, o incluso todos los eventos no fenoménicos, son transitorios no es algo que pueda observarse directamente, sino que solo puede basarse en generalizaciones. No existe *una necesidad lógica a priori* respecto a tales afirmaciones ontológicas; epistemológicamente, están obligadas a ser inductivas. Aun cuando todas las apariencias que hemos experimentado hasta ahora parezcan transitorias, podría haber existencias eternas que nuestra propia transitoriedad nos impide observar.

Por el contrario, solo un ser eterno podría *experimentar* la eternidad, y a tal ser le tomaría… toda una eternidad (¡no unas pocas horas, días o años de meditación!). [68]Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de

---

[68] No estoy seguro de la veracidad de esta afirmación. En el pasado, he argumentado (entre otras razones, para apoyar la doctrina de que Dios puede predecir el futuro) que este asunto depende del lapso de tiempo que un observador puede percibir de una sola vez. Cuanto más elevado sea el nivel espiritual, más extenso será el lapso de tiempo que abarca un «momento». Dios, que está «por encima de todo», en la cúspide de la perspectiva espiritual, puede ver todo el tiempo (todo lo que clasificamos como pasado, presente y futuro) como el momento presente. En consecuencia, cuando meditamos, el presente se extiende, es decir, el lapso de tiempo que nuestra atención puede abarcar simultáneamente se amplía. Por lo tanto, uno (posiblemente) no necesita esperar eternamente para experimentar la eternidad, sino que puede lograrlo mediante la elevación espiritual. Esta podría ser la experiencia del «eterno ahora» que muchas personas han reportado. Cabe señalar, además, que si aceptamos esta hipótesis, debemos aplicarla no solo a los eventos externos (es decir, las experiencias físicas y mentales fenomenales),

atribuir eternidad a ciertas cosas por razones conceptuales y deductivas. Por ejemplo, puedo afirmar que las leyes del pensamiento son eternamente verdaderas, puesto que son incontrovertibles; o, de nuevo, puedo afirmar que todas las contradicciones o exclusiones de un término medio son eternamente falsas.

Además, los budistas atribuyen implícitamente, si no explícitamente, cierta eternidad al fundamento existencial del que surgen todos los fenómenos transitorios. Es decir, aunque los entes particulares sean transitorios, la existencia misma es eterna. Por lo tanto, su argumento no pretende negar la permanencia alguna (como suele presentarse), sino más bien negar la permanencia de los entes particulares, es decir, de fragmentos de la totalidad. Y, desde esa perspectiva, su intuición es acertada.

## 2. No es una esencia, sino una entidad.

Los filósofos budistas han enfatizado la idea de la impermanencia, con el fin de negar la existencia de «esencias» tanto en el ámbito objetivo como en el subjetivo. Sin embargo, una esencia impermanente no constituye una contradicción en sí misma. Esto significa que la cuestión de las esencias es más compleja que un simple problema de impermanencia. En ella se plantean diversas cuestiones epistemológicas

---

sino también a la experiencia interna (es decir, las intuiciones de las cogniciones, las voliciones y las valoraciones propias). Esto último resulta más difícil y problemático, pues implica que *el propio* ser y la experiencia ya están consumidos, es decir, condensados en el presente. Aun así, ¿por qué no?

y ontológicas, algunas de las cuales hemos señalado en los capítulos anteriores.

En lo que respecta al dominio objetivo, que comprende los objetos materiales y mentales de la experiencia, es decir, los fenómenos que aparentemente se experimentan a través de los sentidos o en la mente, su razonamiento es que nunca percibimos "esencias" firmes, sino solo fenómenos en constante cambio; de ahí, concluyen, que los objetos a los que nos referimos están "vacíos".

En respuesta, diría que es cierto que muchas personas parecen imaginar que las "entidades" a las que nos referimos en el pensamiento (por ejemplo, un perro) tienen un núcleo inmutable (llamémoslo "esencia canina"), que permanece constante mientras ocurren los cambios y movimientos superficiales que observamos, y que nos permiten clasificar una serie de particulares bajo un encabezamiento común (es decir, todos los perros particulares como "perros").

Pero, por supuesto, si analizamos nuestros procesos mentales con mayor detenimiento, debemos modificar este punto de vista. Definimos un objeto en particular haciendo referencia a alguna propiedad aparentemente constante (o a un conjunto de propiedades) que posee, preferiblemente actual y estática, aunque (por cierto) también podría tratarse de una acción habitual, un movimiento repetitivo o una mera posibilidad.

Cabe señalar también que puede haber más de una propiedad que pueda utilizarse como definición, siempre y cuando cada propiedad sea constante durante toda la existencia del objeto y exclusiva del mismo. La propiedad definitoria no destaca por ser especial de alguna manera, y en algunos casos podríamos elegir arbitrariamente una candidata entre varias.

Sin embargo, definir nunca es una intuición tan directa y sencilla como a veces parece. Requiere una actividad racional compleja, que implica la comparación y el contraste entre diferentes aspectos y fases del objeto individual, entre este objeto y otros que parecen similares en algunos aspectos, aunque diferentes en otros, y entre esa clase de objetos y todas las demás. Por lo tanto, la propiedad utilizada como definición solo puede conocerse mediante complejos mecanismos conceptuales.

Por lo tanto, nuestra separación mental de una propiedad del objeto o conjunto de objetos es un artificio. Además, referirnos a todas las ocurrencias aparentemente similares de esa propiedad como una sola da la impresión de una unidad objetiva, cuando en realidad dicha unidad solo existe en la mente del observador (aunque esto no la hace irreal). En resumen, la definición es solo una abstracción. Ciertamente, en cierto sentido existe en el objeto como un todo, pero solo se distingue del todo mediante la cognición y el razonamiento.

Los objetos materiales y mentales que percibimos no son, por lo tanto, sino colecciones más o menos arbitrarias de fenómenos, entre los cuales seleccionamos uno o más por diversos motivos como «esenciales». La «esencia» es un potencial que solo puede actualizarse en relación con un observador racional; carece de existencia real independiente cuando no hay ningún observador presente. La definición nos proporciona una forma de comprender los objetos, pero no los sustituye.

Una entidad no es *solo* su definición. Una entidad es la suma total de innumerables cualidades y eventos relacionados con ella; algunos de estos le son aplicables durante toda su existencia (ya sea transitoria o eterna) y otros solo durante parte de ella (es decir,

tienen una duración más corta). Si bien la propiedad definitoria debe ser general (y exclusiva) del objeto definido, no se deduce que las propiedades que no se utilizan o no pueden utilizarse para la definición dejen de pertenecer igualmente a dicho objeto.

Resulta inexcusablemente ingenuo imaginar la esencia de una entidad como una especie de fantasma del objeto que la acompaña. De hecho, la entidad es una sola, independientemente del conjunto de circunstancias que la constituyan. La distinción de una esencia en ella es una medida pragmática necesaria para fines de conocimiento; no implica que la propiedad en cuestión tenga una existencia separada en la práctica. La propiedad seleccionada es necesariamente un aspecto entre muchos; puede ser tan solo un pequeño fragmento de la entidad completa.

Así pues, podemos coincidir fácilmente con los budistas en que los objetos nombrados o pensados son «vacíos»; es decir, que es inexacto considerar que cada objeto posee un núcleo constante definitorio, ya sea fenoménico o no fenoménico. Pero los budistas van más allá y aplican el mismo razonamiento al Sujeto (o alma), y es aquí donde podemos discrepar de forma más radical.

Sugieren que el Sujeto de la cognición es conocido a través de fenómenos, como cualquier otro objeto. Esta idea suya tiene cierta credibilidad aparente debido a que confunden al Sujeto con sus fenómenos mentales internos [69]. Pero si bien tales fenómenos son, en efecto,

---

69 Véase la doctrina budista de los Cinco Grupos Componentes. En esta doctrina, el cuarto y el quinto grupo, que comprenden los «determinantes» y la «facultad cognitiva», resultan particularmente engañosos, ya que la cognición, la volición y la valoración —las tres funciones del yo— se presentan allí sin mencionar el yo, como sucesos fenoménicos ordinarios. Es decir, la doctrina incurre en una

internos *en comparación con* los fenómenos físicos percibidos en el cuerpo o más allá de él, son, estrictamente hablando, externos en comparación con el alma.

Quien reflexiona un poco no consideraría, por ejemplo, que el contenido de un sueño lo define. Su autoconciencia es la percepción de algo aún más profundo que la mera imaginación. Él es quien experimenta y genera las fantasías. El alma no es un fenómeno: carece de olor, sabor, solidez, melodía o color; es algo *no* fenoménico.

El yo no se percibe como un objeto en el sentido de los fenómenos mentales (como sugieren los budistas), sino que se intuye directamente, como cuando un Sujeto se percibe a sí mismo (al menos cuando percibe otras cosas o cuando se expresa mediante la voluntad o la valoración). Nuestra alma no es una supuesta «esencia» de nuestras experiencias *fenoménicas mentales* ; es una experiencia completamente distinta.

Por supuesto, aún podría argumentarse que, incluso admitiendo que los actos de cognición, voluntad y valoración son sucesos no fenoménicos, conocidos por la intuición, tales actos son meros sucesos

---

*petitio principii* , al describir los sucesos psíquicos de una manera que omite deliberadamente el reconocimiento verbal del yo subyacente, para así llegar a la conclusión (previa) de que no existe el yo. No se ofrece ninguna explicación, por ejemplo, sobre cómo distinguimos entre dos acciones fenomenalmente idénticas, considerando una como realmente deseada por uno mismo y la otra como un evento reactivo o accidental, ya que dicha diferenciación (que es necesaria para medir los grados de responsabilidad) solo es posible mediante el autoconocimiento, es decir, la introspección en el propio ser no fenoménico, y han resuelto dogmáticamente de antemano no aceptar la existencia de un yo que conoce, quiere y valora.

momentáneos que no implican necesariamente una continuidad subyacente no fenoménica (un yo permanente). Ciertamente, el hecho de que no podamos ver, oír, oler, saborear ni tocar física o mentalmente los actos del yo no implica lógicamente que el yo sea permanente.

Sin embargo, cabe señalar que este último argumento favorece la posibilidad de que el yo sea impermanente; no constituye un argumento en contra de la existencia de un yo (ya sea duradero o efímero) subyacente a cada acto de cognición, voluntad o valoración. Es decir, estas funciones son inconcebibles sin que *alguien* experimente, quiera y elija, incluso si es concebible que quien lo hace no permanezca más allá de ese instante.[70]

Negar que la cognición, la voluntad y la valoración impliquen necesariamente un yo equivale a someter estos aparentes acontecimientos a un régimen etiológico de determinismo natural o espontaneidad. Esto subsume la voluntad bajo la causalidad mecanicista o el azar, es decir, niega de hecho la existencia del libre albedrío.

De igual modo, implica que el conocimiento se reduce a almacenar símbolos en una máquina (como si la "información" almacenada en una computadora tuviera algún valor sin la intervención humana para comprenderla, es decir, como si una computadora pudiera llegar a *saber algo* ). Y, de nuevo, implica que

---

[70] Nótese que me cuido de mencionar la *posibilidad* de que el yo sea impermanente, lo cual no excluye la posibilidad igualmente probable de que sea permanente. El mero hecho de que las cogniciones, voliciones y valoraciones del yo sean impermanentes no nos permite, por sí solo, llegar a ninguna conclusión sobre su permanencia o impermanencia. Se requieren consideraciones adicionales para llegar a esta última conclusión.

valorar o desvalorizar no es más relevante para un ser vivo (y en particular para un ser sensible) que para una piedra.

La eliminación efectiva de estas tres categorías (es decir, conocer, querer y valorar) por parte de los budistas (y de los materialistas extremos, por cierto) carece de justificación lógica, porque está en total desacuerdo con la experiencia común.

La confusión puede deberse, en parte, a la ambigüedad. Dado que solemos usar la palabra «mente» —o, a veces, «conciencia»— en un sentido amplio e impreciso, que incluye el alma, podría suponerse que el alma es similar a los fenómenos mentales en su esencia. Sin embargo, el alma y la mente solo están próximas en un sentido espacial, si acaso. El alma no está hecha de materia mental ni de conciencia; el alma usa la conciencia para observar eventos mentales y físicos (e incluso su propio ser íntimo).

El yo o alma no es una abstracción de los fenómenos mentales o físicos. Recibe y conoce información mental y material (e indirectamente elige y quiere eventos mentales y materiales), pero no es idéntico a dicha información (o eventos).

Solo los eventos intuitivos de cognición, voluntad y valoración pueden considerarse parte integral del alma y responsabilidades directas de la misma. Incluso en este caso, sería inexacto equiparar necesariamente el alma con estas funciones. Este enfoque positivista es una hipótesis que solo debe adoptarse inductivamente si no encontramos razones suficientes para adoptar la hipótesis alternativa de que el alma es más que la evidencia de su funcionamiento.

Por lo tanto, la inevitable impermanencia del mundo fenoménico no puede interpretarse como una implicación necesaria de una impermanencia similar

para el yo. Aun admitiendo que los objetos materiales y mentales son «vacíos», no se deduce que el yo sea una no-entidad, es decir, inexistente como unidad distinta. El yo no es una sustancia o entidad material o mental, sino una sustancia y entidad no fenoménica. Podemos legítimamente denominar a esa sustancia distinta «espiritual» y a esa entidad «alma».

Cabe señalar que esta clasificación no excluye la idea, presentada anteriormente, de que la individuación del alma individual a partir de la sustancia espiritual universal o alma universal es, en última instancia, ilusoria. Por lo tanto, podemos considerar que el alma es impermanente en su individualidad, mientras que su sustancia espiritual es eterna.

Tras reflexionar, nos damos cuenta de que nuestra visión del mundo fenoménico es muy similar: la de entidades individuales ilusorias e impermanentes que emergen en un sustrato universal real y permanente. Su carácter ilusorio se debe principalmente a la convencionalidad de sus límites individuales.

En esta etapa, nos encontramos con dos dominios «monistas»: uno que da origen a los fenómenos materiales y mentales, y otro que da origen a las entidades espirituales (almas). Obviamente, este doble «monismo» carece de coherencia lógica. Por lo tanto, debemos asumir que estos dos dominios, aparentemente superpuestos, son en realidad, en última instancia, uno y el mismo.

Así pues, tal vez hemos vuelto al punto de partida, y nuestras opiniones terminan coincidiendo bastante con las de los budistas. Quizás deberíamos, en cambio, hacer hincapié en nuestra diferencia con respecto a *la continuidad* .

Según la teoría budista, el yo carece de continuidad; es decir, nuestro yo de hoy no es la misma persona que

nuestro yo de ayer ni que el de mañana. Desde esta perspectiva, están *conectados causalmente* , en el sentido de que las agrupaciones previas de fenómenos que constituyen un yo «causan» las posteriores; pero no existe *un hilo conductor de constancia* que pueda identificarse como la entidad subyacente. No se trata de una mera sucesión de eventos totalmente discretos, pero tampoco existe una identidad esencial entre ellos.

Sin embargo, muchos (yo incluido) objetamos esta teoría por diversos motivos. Si bien podemos admitir que lógicamente se puede considerar la individualidad (es decir, ser Sujeto y Agente) como puntual en cada instante sin tener que asumir su extensión a lo largo de la vida, debemos darnos cuenta de que tal suposición elimina toda posibilidad lógica de un concepto de responsabilidad moral por las acciones pasadas.

Si una persona ya no es la misma que cometió un acto virtuoso o vicioso en el pasado, entonces nadie puede atribuirse ni ser recompensado por ninguna buena acción, ni se puede culpar ni castigar a nadie por ningún delito. Ex post facto, en sentido estricto, quien realiza cualquier acto deja de existir. De igual modo, mirando hacia el futuro, ningún agente tiene nada que ganar ni que perder al realizar una acción, puesto que para cuando surgen las consecuencias de la misma, el agente ya ha desaparecido.

En tal contexto, toda moralidad personal y armonía social quedarían completamente destruidas. No habría justificación alguna para abstenerse del vicio ni para cultivar la virtud. Incluso la búsqueda de la realización espiritual sería absurda. Claro que a algunas personas no les desagrada tal perspectiva, que las libera de toda obligación o responsabilidad moral y les permite desenvolverse sin control.

Es muy dudoso que el budismo (dadas sus preocupaciones y objetivos generales) apoye una tesis

nihilista de este tipo [71]. En cualquier caso, tal punto de vista no puede considerarse creíble a la luz de todas las observaciones y argumentos expuestos anteriormente.

## 3. Alivio del sufrimiento

Muchas personas ven en la meditación un oasis momentáneo de paz, un refugio del ajetreo del mundo, un remedio contra el estrés y las tensiones de la vida diaria. La utilizan para encontrar un poco de paz y calma a diario, para reencontrarse consigo mismas y recuperar el autocontrol, y así afrontar mejor sus vidas. Aun así, si la practican con regularidad, durante un tiempo suficiente y a diario, seguramente descubrirán sus beneficios espirituales más profundos y transformadores.

Un objetivo general de la meditación que aún no hemos mencionado es el alivio del sufrimiento. Todos, en mayor o menor medida, experimentamos sufrimiento en distintos momentos de nuestra vida, y a nadie le gusta [72]. El deseo de evitar o liberarse del sufrimiento suele ser el principal impulso o motivo para meditar, antes de desarrollar una perspectiva más amplia (como el "desarrollo espiritual", por ejemplo) relacionada con esta práctica.

Así, a menudo se entiende por “liberación” en primer lugar como “liberación del sufrimiento”, antes de comprenderse como “liberación de las restricciones a

---

71 Aunque el filósofo budista Nagarjuna parece disfrutarlo.

72 Ni siquiera los masoquistas, que utilizan un tipo de dolor como paliativo contra otro. Por ejemplo, podrían buscar el dolor físico para evitar enfrentarse a algún sentimiento de culpa o para olvidar alguna experiencia desagradable de la infancia.

la voluntad". Estas dos interpretaciones no son tan opuestas como podrían parecer, porque el sufrimiento es *una influencia negativa. Por voluntad propia* , al liberarnos de lo primero, experimentamos la liberación de lo segundo. La satisfacción, antítesis del sufrimiento, implica una vida que fluye armoniosamente.

La relación entre la meditación y el alivio del sufrimiento no siempre es simple ni directa. Si bien es cierto que, con el tiempo, la meditación nos vuelve inmunes a muchas perturbaciones, al principio puede hacernos mucho más sensibles a ellas [73]. Cuando estamos más inconscientes, nuestras facultades funcionan de forma menos precisa, por lo que sentimos menos. A medida que refinamos nuestras facultades y nos volvemos más conscientes, naturalmente sentimos con mayor claridad. Por esta razón, un meditador puede incluso, en ocasiones, encontrar la paz interior un tanto intimidante y desarrollar resistencia a ella, como quien evita con cautela una superficie que sospecha que tiene electricidad estática [74]. La paz también requiere un tiempo de adaptación.

---

[73] Un meditador apenas nota un ruido fuerte y repentino como una explosión, ¡pero encuentra música como el rock o el techno (con muy pocas excepciones suaves) totalmente insoportable! En contraste, una persona que no medita, que podría sobresaltarse con la explosión, encuentra relajante la música enlatada del supermercado.

[74] Esta resistencia se ha denominado «el temor a la iluminación». De hecho, la mayoría de quienes han oído hablar de la meditación pero nunca se han atrevido a practicarla experimentan este temor. Piensan que, de alguna manera, se perderán y se ahogarán en el mar de la iluminación. Y, en efecto, así será, en el sentido de que perderán su individualidad. Pero lo que hay que entender es que esta perspectiva no es aterradora, sino motivo de júbilo.

El sufrimiento no debe confundirse con el dolor, sino que se refiere a nuestra respuesta psicológica ante la sensación de dolor. Algunas personas no toleran el dolor; mientras que otras, aunque lo sienten, no lo toman tan a pecho. Además, el sufrimiento no solo se refiere al dolor experimentado, sino que también puede aludir a la falta de placer; es decir, a la frustración de no obtener el placer deseado o esperado, o de haber perdido el placer que se había tenido durante un tiempo.

Todo esto, por supuesto, concierne tanto al dolor como al placer, tanto físico como mental. El dolor o el placer pueden experimentarse como una sensación puramente física (por ejemplo, una quemadura en un dedo o una punzada de hambre); como una sensación visceral que se produce en el cuerpo pero que tiene una causa mental (por ejemplo, un frío temor en el estómago o un cálido amor en el pecho); o, de nuevo, como una experiencia puramente mental (por ejemplo, una vaga sensación de depresión o euforia).

El sufrimiento se refiere principalmente al dolor real; pero a menudo alude a dolores recordados o anticipados. Por ejemplo, alguien puede sufrir durante años por una mala experiencia infantil; o bien, puede sufrir mucho ante la perspectiva de un trabajo importante y difícil que debe realizar pronto. El sufrimiento también puede estar relacionado con aspectos abstractos o conceptuales, ya sean del pasado, del presente o del futuro. Por ejemplo, uno puede sufrir por la injusticia general de la vida. En todos estos casos, sin embargo, se experimentan sentimientos negativos concretos en el presente, y el sufrimiento puede interpretarse como una referencia a ellos.

La enseñanza budista tiene el sufrimiento humano como eje central. Esto se evidencia en las Cuatro Nobles Verdades enseñadas por el fundador de esta

religión, a saber: (1) que la vida es sufrimiento, es decir, que el sufrimiento de una u otra índole es inevitable en la existencia de seres sensibles como nosotros; (2) que dicho sufrimiento tiene una causa, a saber, nuestros *apegos* a las cosas de este mundo, nuestro deseo de placeres y nuestra aversión al dolor; (3) que podemos librarnos del sufrimiento si nos libramos de su causa (el apego); y finalmente, que el camino para librarse del sufrimiento es a través del Óctuple Sendero.

Esta última lista de recursos incluye la meditación, una herramienta muy eficaz para descubrir nuestros apegos y las maneras de liberarnos de nuestra adicción a ellos. Tan pronto como uno comienza a practicar la meditación, descubre su poder para hacernos relativamente indiferentes al dolor o la falta de placer, es decir, para que suframos con menos facilidad e intensidad.[75]

Los budistas argumentan, además, que el obstáculo último para liberarse del sufrimiento es la creencia en un yo, pues tener un yo implica tener *intereses particulares* y, por lo tanto, experimentar dolor cuando estos intereses se ven frustrados (algo inevitable tarde o temprano) y placer cuando se satisfacen (momentáneamente). De ello se deduce, según su punto de vista, que la liberación del sufrimiento (la tercera Noble Verdad) sería inconcebible si no se defendiera la «vacuidad» del yo. Porque solo un

---

[75] En yoga, se enseña una actitud llamada *pratyahara* , que consiste en concentrarse claramente en el dolor que se siente, evaluando con calma su extensión e intensidad exactas; después de un tiempo, un dolor así observado tiende a desaparecer o, al menos, se siente menos urgente. Se trata, pues, de una especie de desapego o trascendencia del dolor, no evitándolo, sino enfrentándolo.

«no-yo» puede estar libre de los embates inherentes a un mundo impermanente como el nuestro.

Sin embargo, discrepo de esta doctrina, no para rechazarla categóricamente, sino para señalar que una doctrina alternativa es igualmente posible. Desde una perspectiva monoteísta, podríamos argumentar que cuando el alma individual se disuelve en el Alma universal, que es Dios, queda libre de toda sujeción a las vicisitudes de este mundo material-mental. La ilusión de la individuación, más que la supuesta ilusión de la individualidad, puede considerarse una causa suficiente de la predisposición al sufrimiento; y la eliminación de esta causa puede bastar para eliminar el sufrimiento.

Insisto: el debate sobre el yo es teórico y no afecta (en mi opinión) a la eficacia de la meditación.

La lección práctica que se desprende de la enseñanza budista es la importancia del apego en la psicología humana. Esta comprensión, de que la raíz del sufrimiento reside en la búsqueda de supuestos placeres o en la evitación del dolor, es fundamental. La ansiedad, la frustración, el enfado, la ira, la decepción y la depresión son emociones inevitables bajo el régimen del apego, dada la impermanencia de todos los valores mundanos.

Si se persigue cualquier tipo de placer mundano, el dolor es inevitable. Si la búsqueda del placer tiene éxito, este será necesariamente efímero, y uno se verá obligado a proteger el placer existente o a buscarlo de nuevo, o de lo contrario sufrirá el dolor de su pérdida. Si la búsqueda del placer fracasa, se experimentará el dolor de no haber conseguido lo que se deseaba, y uno se verá condenado a seguir intentándolo una y otra vez hasta lograrlo. De igual modo, evitar el dolor es una

tarea constante sin fin a la vista: un dolor en sí mismo.[76]

Por lo tanto, es prudente evitar los apegos y cultivar una actitud más distante hacia los aspectos más mundanos de la vida. Esto no solo previene el sufrimiento futuro, sino que también libera energías para la búsqueda de valores espirituales duraderos.

La meditación nos ayuda (al yo, al alma) a objetivar y, por lo tanto, a trascender los sentimientos experimentados en el cuerpo y la mente. Esto se puede comprender contrastando dos formas proposicionales:

- "Siento [este o aquel sentimiento]", y
- "Estoy experimentando [una cierta sensación cuerpo-mente]".

Estas dos oraciones podrían considerarse superficialmente equivalentes, pero su estructura diferente busca resaltar importantes diferencias semánticas. En (a), el sujeto «yo» es un término vago, y el verbo y su complemento se interpretan literalmente. En (b), el sujeto «yo» es un término más específico, y el verbo y el complemento se interpretan con mayor precisión.

En (a), el sujeto considera el acto de sentir una emoción como un acto propio, una extensión de sí mismo. En (b), el sujeto solo se atribuya el hecho cognitivo de experimentar, considerando todo lo demás

---

[76] El sufrimiento adopta muchas formas intrincadas y complejas. Consideremos, por ejemplo, la frustración de un hombre rico que ya tiene todo lo que podría necesitar o desear, y por lo tanto no encuentra nada nuevo en qué gastar su dinero. No está libre de apegos materiales, posee los medios materiales necesarios, pero el mundo no tiene nada más que ofrecerle. Este es un peligro de la riqueza, ya que en tales situaciones la tendencia es a buscar sensaciones nuevas y cada vez más perversas.

como un mero objeto relativo a este acto exclusivamente cognitivo. Por lo tanto, el sentido de «yo» es claramente diferente en ambas oraciones: en (a) se refiere al ego, mientras que en (b) se refiere al yo o alma.

Esto sirve para ilustrar que, para trascender los sentimientos, tenemos que objetivarlos e identificar con mayor precisión nuestro "yo" o ser con nuestra dimensión espiritual (o alma) en lugar de con nuestro cuerpo y mente.

# 10. Discurso ilógico

*Extraído de Reflexiones lógicas y espirituales (2008-9), libro 3, capítulos 8-10 y apéndice 1.*

## 1. El juego de la rivalidad

Quienes creen que el principio de no contradicción o el principio del tercero excluido son prescindibles simplemente no han observado ni analizado suficientemente la formación del conocimiento en sí mismos. Piensan que se trata solo de un juego de palabras y se sienten libres de afirmar que algunas cosas pueden ser «tanto A como no A» o «ni A ni no A». Pero no prestan atención a cómo surge ese juicio ni cómo se juzga a sí mismo.

Consideran afirmaciones como «A es A», etc. [77], como enunciados verbales más, y creen poder negarlas como cualquier otra, diciendo «A no es A», etc. Pero, de hecho, la negación no es posible como acto racional sin aceptar *la importancia de la negación inherente a la segunda y tercera ley del pensamiento* , en comparación con la primera. Para poder decir «no» con sentido, primero debo aceptar que «A no puede no ser A» y que «no existe una tercera alternativa a A y no A».[78]

---

77 Por cierto, he notado que últimamente en internet la gente etiqueta las tres leyes del pensamiento (LTP) como LTP, LCP y LMP, para abreviar. Claro, ¿por qué no?

78 Algunos lógicos aceptan el principio de no contradicción como inevitable, pero consideran el principio del tercero excluido como prescindible: esta noción moderna es bastante absurda. *Ambos* principios son necesarios y se

Intentar introducir otra definición (menos exigente) de negación es imposible, pues la verdadera negación aún tendría que pensarse (de forma implícita o con otras palabras). Inventar una «lógica multivaluada» o una «lógica difusa» no puede eliminar la lógica bivaluada estándar; esta última sigue vigente, aunque sea sin palabras, a nivel subconsciente. No podemos pensar conceptualmente sin afirmación ni negación; solo podemos fingir que lo hacemos.

Muchos lógicos «modernos» están tan aprisionados por la lógica simbólica que han perdido el contacto con el significado original de sus símbolos. Por ello, los símbolos «X» y «no X» les parecen equivalentes, como «X» e «Y». Sin embargo, para los lógicos clásicos, un término y su negación tienen una relación especial. La negación de X se refiere a *todo lo que no es* X, es decir, a todo lo que existe o podría existir en el universo, excepto X.[79]

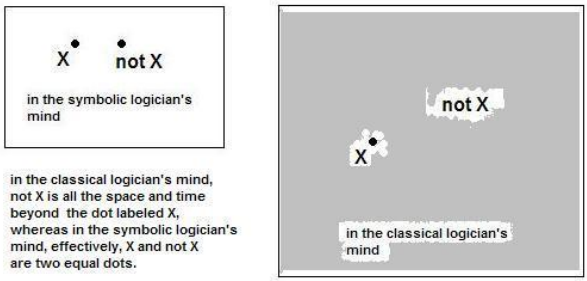
---

utilizan tanto en la lógica deductiva como en la inductiva. No solo sirven para la validación (por ejemplo, de silogismos o de inducciones factoriales), sino que también generan preguntas e investigaciones (por ejemplo, ¿qué implica esto? o ¿qué relación causal se puede inferir de aquello?). Además, son imágenes especulares la una de la otra, destinadas a complementarse para agotar todas las posibilidades, y en última instancia se implican mutuamente, y ambas implican y son implicadas por el principio de identidad.

[79] Cabe señalar que la diferencia no implica incompatibilidad. Dos cosas, por ejemplo X e Y, pueden ser diferentes, pero compatibles, o incluso implicarse mutuamente. Somos perfectamente capaces de distinguir dos cosas (o características de alguna(s) cosa(s)), incluso si siempre aparecen juntas y nunca se encuentran en otro lugar. Su invariable coincidencia no impide que tengan alguna diferencia empírica o intelectual que nos permita e incite a nombrarlas de manera diferente, y decir que X no es lo

El siguiente diagrama ilustra cómo estas personas visualizan la negación de manera diferente:

Figura 3. Visualizaciones de la negación




Obviamente, si una persona considera mentalmente que «X» y «no X» son equivalentes, no comprenderá por qué no pueden afirmarse o negarse simultáneamente; la segunda y la tercera ley del pensamiento le parecerán prejuiciosas y convencionales. Para retomar una perspectiva racional, esa persona debe tomar conciencia de la intención radical del acto de negación; no deja lugar a mezclas ni a añadidos.

La lógica bipolar no es una mera «convención», pues establecer una convención presupone la existencia de dos o más alternativas, mientras que la bipolaridad es la única vía posible para el pensamiento racional. No aceptamos la bipolaridad arbitrariamente, ya que es inherente al planteamiento mismo de la pregunta. Afirmar que algo es convencional implica reconocer el

---

mismo que Y. En tal caso, X como tal excluirá a Y, y no X como tal incluirá a Y, aunque podamos decir que X implica Y, y no X implica no Y.

conflicto entre ello y su negación, así como la ausencia de cualquier término inteligible entre ambos.

El motivo que impulsa a algunos pensadores a negar las leyes del pensamiento (es decir, las leyes de la afirmación y la negación) es simplemente una ambición egocéntrica por «derrotar al sistema», o más específicamente (en el caso de los filósofos occidentales) por superar a Aristóteles (quien fue el primero en convertir estas leyes en objeto de estudio explícito). «¿Dices X? Yo subiré la apuesta y diré No X (etc.), ¡y así demostraré que soy el mejor!».

Esto no es mera perversidad, sino una especie de instinto natural de negación llevado al extremo. Porque, curiosamente, negar alguna sugerencia (incluida la de que existen tres leyes del pensamiento) es inherente al conocimiento conceptual, un mecanismo de protección para asegurar que se tengan en cuenta todas las interpretaciones alternativas de los hechos. Esta es precisamente la facultad de la negación, ¡la misma que da origen a la necesidad de las leyes del pensamiento! El problema reside en que se está utilizando en su contra, se está aplicando en exceso, de forma absurda.

Esto puede continuar indefinidamente. Supongamos que digo "A" (queriendo decir "A pero no noA"), usted responde "no A" (queriendo decir "noA pero no A") [80]; yo respondo "tanto A como noA", usted se opone "ni A ni noA"; ¿qué hemos dicho o logrado? Quizás ahora

[80] Cabe señalar que si empezamos a admitir la posibilidad lógica de «A y noA» (o de «no A y no noA»), entonces ya no podemos mencionar «A» (o «noA») por separado, pues entonces no queda claro si nos referimos a «A con noA» o a «A sin noA» (etc.). Esto demuestra que, normalmente, cuando pensamos en «A» nos referimos a « *en contraposición* a noA»; no consideramos que los términos contradictorios sean compatibles.

diga: "todas estas cuatro alternativas"; y usted responda: "ninguna de estas cuatro alternativas". Entonces yo lo supero, afirmando: "ambas estas dos últimas alternativas" y usted responde: "ninguna de ellas". Y así sucesivamente. ¿Adónde y para qué?

Se puede jugar una versión más compleja del mismo juego de rivalidad haciendo referencia a las leyes del pensamiento:

1. A es A (afirmando la ley de identidad).
2. A no es A (negando la ley de identidad).
3. Tanto (1) como (2). A es A, y A no es A. (ignorando la ley de no contradicción).
4. Ni (1) ni (2). A no es A, y A no es no A (ignorando la ley del tercero excluido).
5. Tanto (3) como (4).
6. Ni (3) ni (4).
7. Tanto (5) como (6).
8. Ni (5) ni (6).
9. Y así sucesivamente.

Así se aplica la primera ley del pensamiento, y de forma similar las otras dos. No se trata simplemente de elegir entre cuatro alternativas (las cuatro primeras de la lista anterior), un llamado «tetralema», sino de una infinidad de negaciones de negaciones… *¿Cómo podríamos siquiera evaluar el significado de todas estas alternativas sin recurrir a las leyes del pensamiento? Todas carecerían de sentido, porque cada interpretación propuesta sería, a su vez, negable.*

Así pues, el intento de proponer una lógica radicalmente «alternativa», en lugar de la lógica estándar (aristotélica), supone en realidad *el fin de toda lógica inteligible* , la disolución de toda racionalidad. No es una opción válida, sino una manipulación inútil de símbolos sin sentido. Nada de ello tiene lógica

alguna; se trata simplemente de acumular palabras para crear una ilusión óptica de profundidad. Quienes se entregan a semejantes juegos absurdos no deberían, sin duda, ser considerados «lógicos».

## 2. En el discurso budista

La oposición de algunos lógicos occidentales a (una o varias de) las leyes del pensamiento se reduce, en su mayoría, a ingenuos juegos simbólicos, carentes de una profunda reflexión epistemológica u ontológica; de una naturaleza muy distinta es la oposición a estas leyes que se encuentra en cierta literatura budista [81]. Sin embargo, con un poco de reflexión, podemos explicar las aparentes antinomias en su discurso.

Cuando los filósofos budistas hacen afirmaciones del tipo "ni X ni no X", no deben interpretarse (o no siempre) como una antinomia o un rechazo de las leyes del pensamiento. Más bien, tales afirmaciones son expresiones abreviadas que significan: "no busques X ni busques no X", o "no pienses X ni pienses no X", o "no digas X ni digas no X", o "no te apegues a X ni te apegues a no X", o similares.[82]

Cuando se aclaran de esta manera, las afirmaciones superficialmente de la forma “ni X ni no X” (o de manera similar, en algunos casos, “tanto X como no

---

81 Por supuesto, estoy generalizando un poco aquí, para enfatizar. Existen, sin duda, lógicos occidentales más perspicaces y lógicos orientales (incluidos los budistas) menos perspicaces. Un caso de estos últimos, que he tratado con cierto detalle en trabajos anteriores, es el de Nagarjuna.

82 Por ejemplo, la siguiente es una recomendación para evitar afirmaciones de verdad o falsedad: «Ni afirmes ni niegues… y ya estarás prácticamente iluminado». *Sutra de la Sabiduría Suprema* , v. 30 – en Jean Eracle (mi traducción del francés).

X") se ven bastante de acuerdo con la lógica. Porque las leyes del pensamiento no niegan que no se pueda *buscar* "X" y "no X", o incluso "tanto X como no X", o incluso "ni X ni no X". De igual modo, con respecto a *pensar* esto o aquello, o *afirmar* esto o aquello, o a *aferrarse* a esto o aquello, etc.

Las leyes de la lógica solo dirían que no se puede buscar X y *no* buscar X a la vez, y así sucesivamente. No dicen que no se pueda buscar X y *no buscar* X a la vez, y así sucesivamente. Esta última situación simplemente afirma que la cuestión de X o no X debe dejarse *como problemática* . Un problema sin resolver no es una antinomia. Lo máximo que podemos decir es que, mientras que el budismo podría considerarse que nos insta a aceptar tal incertidumbre como definitiva, la lógica occidental recomendaría seguir adelante para encontrar algún tipo de solución.

Así, en algunos casos, las aparentes contradicciones e inclusiones de términos medios en la filosofía budista (y de manera similar en otros textos) son meramente verbales. Se deben a *imprecisiones en la expresión verbal* , que omiten aspectos implícitos significativos del verdadero significado. La razón de esta brevedad verbal radica en que el enfoque de tales afirmaciones es *heurístico* , más que *existencial* . Se conciben simplemente como «medios hábiles» (para alcanzar la Realización), no como descripciones fácticas. Es decir, son afirmaciones que indican al sujeto *cómo* proceder (cognitivamente, volitivamente o en la valoración), en lugar de explicarle cómo *son las cosas* .

Para dar un ejemplo concreto de la literatura budista, cito el siguiente pasaje del *Sermón del Despertar* atribuido a Bodhidharma:

> " Los mortales siguen creando la mente, afirmando que existe. Y los arhats siguen negándola, afirmando que no existe. Pero los bodhisattvas y los budas ni crean ni niegan la mente. Esto es lo que se entiende por la mente que ni existe ni deja de existir… llamada el Camino Medio. "[83]

Cuando nos enfrentamos a una contradicción sin resolver o a un problema sin solución, desde la perspectiva del conocimiento, nos encontramos ante un vacío. Este «vacío» puede contemplarse con ansiedad, como un precipicio, como una carencia de recursos para afrontar los desafíos de la vida. O bien, puede verse como algo cargado de significado, una valiosa oportunidad para sumergirse sin miedo en el infinito. La primera actitud da origen a la ciencia occidental, la segunda a la meditación zen.

O bien, consideremos la siguiente cita de las enseñanzas de Huang Po:

> "Si tan solo evitas los conceptos de existencia y no existencia con respecto a absolutamente todo, entonces percibirás el Dharma." (Pág. 43.)

Una vez más, el significado es claro. El maestro zen no niega la existencia ni la no existencia, ni ambas; simplemente nos dice que no nos enfrasquemos en

---

[83] Pág. 53. Este pasaje es particularmente claro en su explicación de «ni existe ni deja de existir», más precisamente como «ni es creado ni negado». Mientras que lo primero es lógicamente contradictorio, lo segundo no lo es. Lo que se defiende aquí es, sencillamente, la no injerencia.

juicios como «esto existe» o «esto no existe», inherentes a toda conceptualización. Se refiere a tales juicios como «dualismo», porque requieren una decisión entre dos alternativas. Claramente, la afirmación de Huang Po no es una proposición ontológica formalmente contradictoria, sino una exhortación epistemológica coherente *a primera vista:* no preocuparnos por juzgar si lo que experimentamos es real o irreal.

Es cierto que algunos budistas [84]interpretan tal afirmación como una negación de la existencia, o como una afirmación que existe y no existe a la vez, o que ni existe ni deja de existir. Pero, desde el punto de vista del sentido común, la existencia sí existe; es decir, todo lo que es, es (ley de identidad de Aristóteles). Cualquier negación categórica de esta verdad fundamental sería contradictoria en sí misma: ignoraría deliberadamente el hecho y las implicaciones de su propia afirmación (es decir, que alguien ha hecho una declaración, alegando una verdad, a alguien, etc.).

Más precisamente, en el contexto actual, debemos reconocer que ***todo lo que parece, ciertamente existe.*** —ya sea que finalmente se considere real o ilusorio. Sobre esta base, podemos interpretar razonablemente a Huang Po (al menos en la cita anterior) diciendo simplemente: «No preguntes si algo en particular (o en

---

84 En verdad, Huang Po se encuentra entre ellos, ya que en otro lugar afirma con devoción: « *Desde el principio hasta el final, ni siquiera el más mínimo vestigio de algo perceptible ha existido ni existirá jamás* » (p. 127). Esto constituye una negación de toda apariencia, incluso en sí misma. Por supuesto, tal postura es insostenible, pues la existencia de la mera apariencia es lógicamente innegable; de lo contrario, ¿de qué estaría hablando? Antes de poder negar algo, es necesario poder afirmarlo. Además, el acto de negar es en sí mismo una existencia.

general) existe o no, o si es real o no, porque tales preguntas desvían tu atención de una comprensión mucho más importante sobre la naturaleza del ser».

Cabe añadir que, si bien admito que la postura de Huang Po es coherente a primera vista, no lo es tanto tras un análisis más profundo. Estrictamente hablando, no puede formular una afirmación sin utilizar conceptos, y no podemos comprenderlo sin recurrir a nuestra facultad conceptual. Todo discurso es conceptual, incluso el discurso anticonceptual. Es decir, al predicar la abstención de conceptos, *en realidad no practica lo que predica* .

Esto demuestra que incluso las personas consideradas iluminadas necesitan conceptos para comunicarse, y que dicha conceptualización aparentemente (a juzgar por las afirmaciones de quienes la practican) no afecta su nivel de iluminación. Por lo tanto, los conceptos no pueden ser intrínsecamente perjudiciales para la iluminación, ¡y la afirmación de que deben evitarse es internamente inconsistente! Esto no es un juego de palabras (como algunos podrían argumentar), sino una intuición lógica innegable. En el mejor de los casos, solo se puede argumentar en contra de la conceptualización excesiva.

En cualquier caso, debe entenderse que la filosofía anticonceptual budista apunta al desarrollo psicológico: es principalmente un «camino» o «sendero». Su enfoque es cómo reaccionar ante las experiencias ordinarias, para llegar a ver la realidad última más allá de ellas. Se refiere al objeto (X o no X), no de forma independiente (como en la mayoría de la lógica occidental), sino como un objeto *del Sujeto* (es decir, buscado, pensado, reclamado o al que se adhiere el sujeto-agente). Esta última «subjetividad» (es decir, la dependencia del sujeto-agente) se deja muy a menudo implícita, simplemente porque es muy omnipresente.

Sin embargo, hay contextos en los que la intención es más «objetiva» que eso [85].

Cabe señalar también que muchas de las contradicciones o paradojas que los filósofos budistas generan en su discurso se deben a su tendencia a formular afirmaciones aparentemente generales que, en última instancia, resultan ser incompletas. Aun creyendo que el mundo en su conjunto es más complejo de lo que comúnmente se percibe, formulan sus ideas sobre el mundo fenoménico como *proposiciones universales sin matices* . Existen numerosos ejemplos de esta tendencia.

«Todo es irreal», dice el *Dhammapada* (v. 279). Calificar todo de irreal o ilusorio es, por supuesto, posible *en la imaginación, es decir, verbalmente* , tomando el predicado «irreal» o «ilusorio» de sus sujetos legítimos originales y aplicándolo a «todos» los sujetos. Implícita en esta manipulación hay *una analogía* : es decir, una afirmación de que, así como dentro del ámbito de las apariencias algunos elementos no son reales y se etiquetan como ilusorios, podemos proyectar un ámbito más amplio en el que todo el ámbito actual de las apariencias parecería irreal.

Esto explica cómo la gente asimila esa afirmación budista tan repetida, es decir, por qué parece plausible y potencialmente creíble. Pero no constituye una justificación lógica. La única justificación posible sería experimentar personalmente un plano más allá de la experiencia ordinaria. Aun así, la forma lógicamente coherente de formular la afirmación sería «toda experiencia ordinaria es irreal» (porque decir simplemente «toda» implicaría lógicamente incluir la experiencia extraordinaria).

---

[85] Para empezar, afirmar que un método es hábil es una especie de descripción objetiva.

Otro ejemplo frecuente es «la existencia es sufrimiento [86]». Esta afirmación es cierta, demasiado cierta, sobre el mundo que solemos experimentar, es decir, el mundo de los fenómenos materiales y mentales. Si uno es observador, se da cuenta de que siempre sentimos alguna incomodidad subyacente en nuestra existencia. Ninguna felicidad terrenal es completa, aunque solo sea por su fragilidad. Incluso el placer sexual o el orgasmo —que cada vez más personas de mi entorno parecen considerar el éxtasis supremo y la meta de la existencia— es, en cierto modo, un dolor [87].

El budismo ha demostrado una sabiduría extrema al enfatizar la existencia del sufrimiento, pues una vez que lo reconocemos, esta simple comprensión nos encamina hacia su liberación. Si uno visitara el infierno, no esperaría encontrar el paraíso; del mismo modo, es natural experimentar cierto sufrimiento en este mundo intermedio. Solía sufrir mucho al ver cómo la gente se salía con la suya tras cometer injusticias u otros actos reprobables; pero últimamente me digo: «Bueno, estoy en el samsara y este comportamiento es normal en él [88]; mientras esté aquí, debo esperar este

---

86 La traducción habitual del término sánscrito es *dukkha* . Esto no solo implica dolor físico y emocional, sino también, de forma más amplia, deficiencias y trastornos mentales, falta de plena satisfacción y contentamiento, infelicidad y ausencia de paz interior.

87 Si prestamos suficiente atención, notamos el dolor que acompaña a las sensaciones sexuales. No se trata solo de un dolor causado por la frustración, sino de un componente de dolor físico presente en medio del aparente placer.

88 O, en términos judíos: «Estoy en *galut* (exilio, en hebreo), y es de esperar que aquí ocurran situaciones desagradables». Cabe destacar, de paso, la estrecha analogía entre el concepto budista de samsara y el concepto cabalístico de galut.

tipo de experiencias desagradables y aceptarlas con serenidad».

Pero la afirmación «la existencia es sufrimiento» está mal formulada desde el punto de vista lógico, y por ello inevitablemente conduce a paradojas. Pues si creemos (como los budistas) que el sufrimiento puede superarse finalmente (específicamente, al alcanzar el nirvana), entonces la verdad del sufrimiento debe formularse de manera menos universal: « la existencia *mundana* es sufrimiento». La formulación habitual de la primera Noble Verdad, «la existencia es sufrimiento», no pretende ser tan inclusiva como parece, ya que el sufrimiento desaparece según la tercera Noble Verdad al alcanzar la iluminación. Por lo tanto, para que la primera sea coherente con la segunda, debe reformularse de forma más restrictiva.

Otro ejemplo de la tendencia a rechazar artificialmente la experiencia de la iluminación como parte del mundo en su conjunto es la idea de que la iluminación nos lleva «más allá del bien y del mal». Esto es lógicamente incorrecto, si consideramos la iluminación como el *summum bonum* , el bien supremo (lo cual hacemos, si exhortamos a las personas a preferirla a cualquier otra actividad).

La frase «más allá del bien y del mal» pretende subrayar el problema práctico de que la búsqueda del bien es, en gran medida, una forma de apego, al igual que la evitación del mal. La búsqueda de bienes materiales es, en última instancia, perjudicial, pues nos ata a este mundo y nos expone a su maldad. De hecho, incluso la búsqueda de la liberación de este mundo, es decir, de un bien trascendental, resulta problemática, ya que implica una actitud equivocada, una actitud de aferramiento que no conduce al éxito. Todo esto es cierto, pero tiende a la paradoja.

Para evitar confusiones, debemos reformular nuestro objetivo como «más allá de *la búsqueda del* bien y la evitación del mal». Es decir, debemos admitir que el nirvana es «bueno» en el sentido más preciso del término, mientras que lo que llamamos «bueno» en el mundo del samsara (es decir, riqueza, posición social, poder, placer sensual, etc.) no es mucho mejor que lo que llamamos «malo». Alternativamente, deberíamos distinguir entre el bien en sentido absoluto (el bien del nirvana) y el bien en sentido relativo (los bienes dentro del samsara). Los bienes relativos se clasificarían entonces como no tan buenos desde el punto de vista absoluto.

El resultado de este cambio de perspectiva es que, en lugar de considerar la existencia como fundamentalmente mala (debido al sufrimiento), ahora podemos verla como fundamentalmente buena (ya que el nirvana subyace a toda existencia samsárica). Nuestra visión y forma de existencia habituales no son más que un error, que nos causa mucho sufrimiento; si tan solo volvemos a la cognición y el comportamiento correctos, experimentaremos el bien natural que reside en la esencia de todas las cosas. Aquí, el bien y el mal ilusorios de lo mundano son irrelevantes, y nos sumergimos plenamente en el bien verdadero.[89]

En conclusión, el discurso budista suele conducir a paradojas o contradicciones porque insiste en usar términos de forma convencional y en formular generalidades que solo se aplican a una parte de la

[89] Podríamos interpretar que S. Suzuki dice prácticamente lo mismo cuando afirma: «Como no somos buenos ahora mismo, queremos ser mejores, pero cuando alcanzamos la mente trascendental, vamos más allá de las cosas tal como son y como deberían ser. En el vacío de nuestra mente original, ambas son una, y allí encontramos la perfecta serenidad» (p. 130).

experiencia (es decir, la parte mundana, excluyendo la supramundana). Para evitar los problemas doctrinales que generan estas prácticas discursivas, debemos especificar claramente los términos utilizados, indicando sus significados convencionales, o bien particularizar las afirmaciones formuladas de forma demasiado general (es decir, aquellas que no tuvieron en cuenta explícitamente los datos de la iluminación).

## 3. Llamar a las cosas por su nombre

El budismo, sin duda desde sus inicios, presenta una mezcla de lógica e ilógica en su discurso. Al analizar sus cuatro principales escuelas filosóficas —Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika y Yogacara—, la más propensa a descartar las tres leyes del pensamiento (es decir, la identidad, la no contradicción y la exclusión del término medio) fue Madhyamika [90]. Sin embargo, esta tendencia se inició en la anterior Prajnaparamita, como demuestran los ejemplos del *Sutra del Diamante* [91].

---

90 Véase mi obra *«Ilógica budista»* sobre este tema, así como los comentarios sobre el discurso de Nagarjuna en mis *Reflexiones* , Parte I, capítulo 5. Debo recalcar que mi intención, tanto en las críticas anteriores como en la presente, no es rechazar el budismo en sí mismo, sino demostrar que puede armonizarse con la razón. Considero innecesaria y contraproducente la actitud de muchos filósofos budistas que, aparentemente, creen imposible alcanzar la Realización (es decir, la iluminación, la liberación y la sabiduría) sin rechazar la lógica. Mi principio rector es que ambas son perfectamente compatibles, y que, de hecho, la razón es un medio esencial (junto con la moral y la meditación) para lograr ese fin deseable.

91 A juzgar por su idioma sánscrito, la centralidad del ideal del bodhisattva y otros aspectos destacados, este sutra es un texto Mahayana. Se cree que fue compuesto y escrito

En este sutra encontramos ejemplos de argumentos lógicos válidos. Por ejemplo, en la Sección 12 hay un argumento a fortiori bien formulado [92]: «dondequiera que se predique este sutra, o incluso cuatro de sus versos, ese lugar será respetado por todos los seres… ¡Cuánto más [digno de respeto] será quien pueda memorizar y recitar este sutra…!». Pero también encontramos claras antinomias, como «el Dharma… no es ni comprensible ni elusivo» (dicho a pesar de que «no comprensible» significa elusivo, y «no elusivo» significa comprensible).

Pero el *Sutra del Diamante* utiliza repetidamente un tipo de argumento que, como lógico, yo clasificaría como una variante más de la ilógica budista. Este argumento afirma: « **Lo que se llama X no es en realidad X; por lo tanto, se llama X** » (o a veces: « **Lo que se llama X no es realmente X; es simplemente un nombre, por eso se llama X** »).

En el mencionado sutra se encuentran más de veinte ejemplos de este argumento. He aquí uno: «Lo que el Tathagata ha llamado Prajnaparamita, la sabiduría trascendental suprema, no es, de hecho, la Prajnaparamita y por eso se la llama Prajnaparamita». He aquí otro: «… lo que se denomina seres no son realmente seres. Tal es simplemente un nombre. Por eso el Tathagata se refirió a ellos como seres». [93]

---

en la India alrededor del año 350 d. C., aunque al menos una autoridad sugiere una fecha tan temprana como el año 150 d. C. A modo de comparación, Nagarjuna, el fundador de la filosofía Madhyamika, estuvo activo aproximadamente entre los años 150 y 200 d. C.; por lo tanto, este texto Prajnaparamita fue escrito durante el mismo período, si no mucho después.

92 Mu Soeng, pág. 111.

93 En Mu Soeng: págs. 145 y 151, respectivamente. Encontré un argumento similar en otro texto Mahayana: “Y

Lo que cuestiono o discuto aquí respecto a este tipo de discurso es únicamente la conjunción « [94]*por lo tanto* » o « *por eso* » . No niego que se pueda usar un nombre inapropiado para algo, ni siquiera que las palabras nunca puedan expresar con exactitud lo que uno realmente quiere decir. Pero afirmar que se le da el nombre X a algo *porque* no es X es, sin duda, absurdo e insostenible.

Esto no es simplemente «no llamar a las cosas por su nombre», sino llamar a algo por su nombre aun creyendo que no lo es. Esto, al menos en apariencia, es contrario a la lógica. Si la etiqueta no es aplicable, ¿por qué usarla? Es más, ¿por qué alardear de esta inversión inconcebible, diciendo «por lo tanto»?

Decir que algo "no es de hecho o verdaderamente X" implica que la palabra X tiene un significado que no se ajusta a lo que se está considerando; en tal caso, ¿por qué llamar a esa misma cosa "X" en contra de toda lógica? ¿Por qué no llamarla simplemente "no X" (o darle otro nombre más específico) y evitar la paradoja?

Discursos como «tal cosa es solo un nombre» resultan contraproducentes, ya que, de hecho, utilizan nombres que sí transmiten algún significado. La frase sugiere que ninguna palabra tiene una referencia válida, pero se basa en la efectividad de las palabras que emplea

---

es porque para ellos [los bodhisattvas] el entrenamiento consiste en no entrenar que se dice que están entrenando" (mi traducción de una traducción francesa), que se encuentra en el capítulo 2, v. 33 del "Sutra de las palabras del Buda sobre la Sabiduría Suprema" (véase Eracle, pág. 61).

[94] Suponiendo, por supuesto, que la traducción de esta edición sea correcta (y parece bastante respetable; véase la página ix del prefacio). Mi argumento es que ningún lógico ha validado formalmente tal argumento; de hecho, es formalmente inválido, puesto que la conclusión contradice una premisa.

para comunicar sus diversas intenciones. Es una afirmación que intenta eximirse de las críticas que formula a *todas* las afirmaciones de este tipo.

En los ejemplos anteriores, el argumento se basa en nuestra comprensión de términos como «Prajnaparamita» (es decir, perfección de la sabiduría) o «seres», y al mismo tiempo intenta invalidar dicha comprensión. Por lo tanto, no se puede decir que comunique nada inteligible.

Sin duda, no podemos expresar adecuadamente la realidad última (o a Dios) con palabras. Pero sigue siendo cierto que podemos expresar verbalmente la inefabilidad (como se hizo en la frase anterior). No es necesario devaluar las palabras en sí mismas para admitir que tienen sus límites.

Además, es muy dudoso que tales afirmaciones paradójicas (como «nombra esto X *porque* no es X») sean psicológicamente útiles para alcanzar la iluminación; simplemente confunden cognitivamente e incapacitan la mente racional. En lugar de acallar la mente inquisitiva, lo único que hacen es estimularla con preguntas sin respuesta a nivel subconsciente. Estas afirmaciones sin sentido son producto de una desafortunada moda que se desarrolló en el budismo en cierta época [95].

Esa clase de perversidad intelectual llegó a parecer profunda, como lo parece para algunos pensadores posmodernos en Occidente hoy en día, precisamente porque una antinomia lógica no implica nada, y esa vacuidad de significado se equipara (erróneamente)

---

95 Aunque no están del todo ausentes en la literatura Abhidharma anterior ni en la literatura Yogacara posterior, no son infrecuentes en cierta literatura Prajnaparamita (incluido el *Sutra del Diamante* ) y son bastante comunes en la literatura Madhyamika.

con el Vacío subyacente a todos los fenómenos. El enorme vacío de conocimiento que deja la antinomia da la ilusión de estar repleto de significado, cuando en realidad no es más que evidencia de ignorancia. Tengan esto muy presente.

Cabe añadir que, en efecto, existe una especie de paradoja estructural en el acto meditativo, pero la costumbre del *Sutra del Diamante* de «llamar a las cosas por su nombre» no es la misma. La paradoja reside en que, si buscamos la iluminación mediante la meditación, no podemos aspirar a alcanzarla, pues entonces se alimenta nuestro ego (que se aferra a este valor trascendental como a un objeto mundano); sin embargo, la meditación es el mejor camino hacia la iluminación. Así pues, debemos «simplemente hacerlo»: sentarnos y dejar que nuestra iluminación innata (nuestra «naturaleza búdica») brille con el tiempo.

Cabe recordar también que el budismo se originó a partir de un profundo realismo. Es, esencialmente, una búsqueda de la Realidad. Desde esta perspectiva, la noción budista de «talidad» puede considerarse un compromiso con la Ley de la Identidad. El hombre iluminado es aquel que percibe las cosas, en particular y en general, *tal como son en realidad* .

Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el siguiente intercambio zen. Un monje le preguntó a Li-shan: "¿Cuál es la razón [de que Bodhidharma viniera de Occidente, es decir, de la India a China]?", a lo que el maestro zen respondió: "Simplemente porque las cosas son como son", y en el comentario de DT Suzuki se indica que esto se refiere a la "talidad" [96].

---

96 La *doctrina zen de la no-mente* , pág. 93.

**Apéndice** (2010), sobre el discurso del Sutra del Diamante. Aunque su forma es paradójica, parece inteligible. ¿Cómo se explica esto? ¿Cuál es la lógica subyacente que lleva a la gente a aceptar tal discurso a pesar de sus fallos formales? Puedo responder a esto haciendo referencia a otro ejemplo de discurso similar, inspirado en dicho sutra. En *La enseñanza zen de Huang Po* (págs. 64-65), encontramos el siguiente discurso, traducido por John Blofeld: «La doctrina fundamental del Dharma es que no existen dharmas, sin embargo, esta doctrina de la no-dharma es en sí misma un dharma; y ahora que la doctrina de la no-dharma se ha transmitido, ¿cómo puede la doctrina del dharma ser un dharma?». (Blofeld explica que introdujo la palabra «doctrina» en lugar de «dharma» para evitar la confusión de la frase original en chino).

¿Por qué esta afirmación resulta algo inteligible? Permítanme reformularla un poco (los corchetes son míos): "La doctrina fundamental del Dharma es que no existen dharmas [verbales], sin embargo, esta doctrina de la no-dharma es en sí misma un dharma; y ahora que la doctrina de la no-dharma se ha transmitido [sin palabras], ¿cómo puede la doctrina del dharma ser un dharma [verbal]?". En otras palabras, la transmisión no verbal del dharma *no puede* ser reemplazada por una transmisión verbal, como las presentes palabras. Dichas palabras solo pueden hablar o describir de alguna manera la transmisión real del dharma, pero son incapaces de sustituirla. La transmisión del Dharma *solo es posible* de forma no verbal. Como puede verse, la paradoja surge únicamente debido a una verbalización incompetente (si no a una predilección por las afirmaciones paradójicas). La idea subyacente (que la transmisión de la mente del Zen solo puede realizarse eficazmente sin palabras) no es paradójica. Es bastante inteligible (ciertamente no hay necesidad

natural de que una simple descripción sea suficiente) e incluso puede verbalizarse sin paradoja (como se hace aquí).

# 11. Causalidad y cambio

*Extraído de Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009), libro 3, capítulos 11-14.*

## 1. teoría de la causalidad budista

Mientras que escépticos como Hume consideraban que *nada tiene causa* , o al menos que si algo causa algo más, no podemos saberlo, la filosofía budista se fue al extremo opuesto y defendió que *todo está interconectado con todo lo demás* , afirmando que esta verdad universal se puede conocer a través del conocimiento iluminado y no simplemente por inducción.

Esta filosofía de la interdependencia o codependencia suena bien a primera vista, pues implica que ninguno de nosotros es una isla aislada. Es una enseñanza ética contra el egoísmo y la irresponsabilidad. Todos formamos parte de una compleja red de relaciones, y nadie puede enorgullecerse de una verdadera independencia del resto. Debemos estar agradecidos los unos con los otros y ayudarnos con amor. En términos muy idealistas: cada persona es una parte indispensable de mí.

Pero desde un punto de vista estrictamente lógico, esta postura es difícil de sostener. Pues, si todo estuviera interconectado causalmente, no podríamos identificar inductivamente causas y efectos, ya que jamás podríamos «eliminar» ni «añadir» ninguna causa ni efecto. De este modo, nos veríamos privados de una de nuestras principales técnicas científicas: la lógica causal.

Para identificar la causalidad, debemos considerar qué sucede alrededor de un fenómeno (por ejemplo, X) tanto en su presencia como en su ausencia. Necesitamos experimentar con diferentes situaciones. Pero la idea de que todo es a la vez causa y efecto de todo implica que, para cada X, tanto X como su negación deben estar siempre presentes causalmente, de alguna manera. Parece requerirse una contradicción universal; es decir, que todas las contradicciones coexistan y sean igualmente activas a la vez.

En el mejor de los casos, podríamos decir que esta tesis implica que nada tiene una relación causal completa y necesaria con nada más, sino que todas las cosas están interrelacionadas causalmente mediante una causalidad parcial y contingente. La espontaneidad natural y el libre albedrío quedan, por supuesto, excluidos de esta tesis; es esencialmente determinista, cabe señalar. Pero, ¿es posible siquiera imaginar una causalidad parcial y contingente sin una causalidad completa y necesaria? No lo creo. Pero suponiendo que fuera discutible, no habría forma lógica de demostrarlo.

Lógicamente, tal afirmación no puede ser más que una suposición arbitraria. De ello se deduce que la causalidad mutua universal que postulan los budistas solo puede conocerse, si acaso, por medios puramente intuitivos; no es posible demostrarla científicamente. Además, dicha intuición universal requiere (implica) la omnisciencia de todas las cosas, en todas partes y en todo momento. Y aunque proyectamos que Dios posee tal capacidad cognitiva, y los budistas consideran que un ser humano puede adquirirla mediante la iluminación, la omnisciencia no es algo que encontremos habitualmente ni que sepamos cómo demostrar.

En un trabajo anterior mío [97], explico cómo la doctrina budista de la codependencia no debe considerarse nula respecto a la ley de identidad que establece que "los hechos son hechos". Quiero reiterarlo aquí, porque esta idea mía dio en el clavo con respecto a la importancia de la codependencia. Los defensores de la codependencia argumentan explícitamente a su favor mediante ejemplos *diacrónicos* (la luz solar provoca el crecimiento de las plantas, las plantas alimentan a los animales, etc.), es decir, a lo largo del tiempo; pero posteriormente, tácitamente la conciben de *forma sincrónica* , es decir, en tiempo presente.

Esta es la mentira oculta de esta doctrina: la implicación de que el presente no existe de forma firme y definitiva, sino que actualmente «depende» de cosas externas (es decir, del pasado o del futuro). En realidad, una vez que el presente es real, su existencia no necesita el apoyo de nada más; simplemente es, y punto. La codependencia implica que incluso la existencia real del presente es, de alguna manera, tenue. Por supuesto, esta antinomia es precisamente el aspecto «paradójico» de la codependencia que la hace tan atractiva emocionalmente para los lectores posmodernos, y que distingue claramente a esta doctrina de cualquier otra filosofía causal.

Cabe destacar que no afirmo que la causalidad requiera cambio. Podemos establecer causalidad entre entidades estáticas, refiriéndonos a diferentes instancias de una clase, es decir, mediante el modo extensional de causalidad. El modo natural de causalidad, en cambio, implica cambios subyacentes en los individuos; incluso cuando lo expresamos verbalmente como una relación de caracteres estáticos, nos referimos al cambio de presencia a ausencia o viceversa de dichos caracteres.

---

97 *La ilógica budista* , capítulo 8.

El aspecto paradójico de la tesis de la codependencia radica en su pretensión de causalidad sin diferencias espacio-temporales, es decir, exclusivamente en el aquí y ahora. Se trata de una causalidad lógicamente impensable e incognoscible. Resulta difícil afirmar que el presente, una vez presente, es un hecho consumado; ya no puede ser afectado por el presente, el pasado ni el futuro. El pasado, una vez pasado, se ha ido; ya no es modificable. El futuro es lo único potencialmente modificable [98].

Podemos usar estas ideas lógicas para refutar la visión budista sobre el modo de existencia del alma. Consideran que el alma no tiene una existencia real (en sí misma, como esencia) debido a su interdependencia con todo lo demás. Argumentan que el alma tiene causas pasadas reales de generación (por ejemplo, padres, alimento, etc.) y posibles causas futuras de destrucción (por ejemplo, si el cuerpo muere, el alma desaparece). Pero, en realidad, tales causalidades retrospectivas y prospectivas no alteran la realidad de que, una vez que el alma existe, y mientras exista, su existencia presente es real e independiente de todo lo demás.

Quienes defienden la idea de que la existencia del alma es irreal se benefician de la confusión entre dos términos: dependencia ontológica y dependencia epistemológica. Ciertamente, las causas pasadas demostrables son indicativas de lo que denominan «originación dependiente», pero las causas futuras no

---

98 Y eso solo si asumimos cierto indeterminismo; de lo contrario, si el futuro es inevitable, difícilmente puede considerarse modificable. Ciertamente, aunque los aficionados a la ciencia ficción y algunos teóricos de la ciencia suelen imaginar viajes en el tiempo, hasta la fecha no se ha demostrado empíricamente su posibilidad y, por lo tanto, no puede tomarse en serio.

pueden asimilarse, por anticipación, al mismo concepto. En el mejor de los casos, podrían describirse como casos de «obliteración dependiente». El hecho de que en nuestra mente actual la existencia del objeto (en este caso, el alma) se encuentre en el centro de un conjunto de causas pasadas, presentes y futuras no implica que todos estos elementos puedan considerarse indistintamente como causas presentes.

Sin embargo, es posible y valioso concebir el mundo entero como un gran océano, y todo lo que aparentemente se encuentra en él como complejas olas y remolinos de sus aguas, siempre en constante cambio. Esta imagen se propone con frecuencia en las enseñanzas budistas, aparentemente como justificación de la idea de interdependencia, así como de la impermanencia y otras.

Así como en una gran masa de agua —un mar, un lago, un río— todas las olas, aunque se arremolinen y se revuelquen, son inseparables del todo, así también las olas de materia, mente y espíritu en el universo forman un todo continuo. La diversidad y la multiplicidad, en última instancia, conforman una unidad armoniosa. Todas las subdivisiones de la unidad en el espacio o el tiempo son ilusiones o proyecciones artificiales de algún observador. En cuanto a la interdependencia, una presión en cualquier punto del todo inevitablemente afectará, en cierta medida, a todos los demás puntos.

Esta imagen concilia las visiones aparentemente contradictorias de los filósofos griegos Heráclito y Parménides. La filosofía heraclítea enfatiza la apariencia, la materialidad, la multiplicidad y el cambio: «no se puede entrar dos veces en el mismo río» (ni siquiera una), pues para entonces, tanto la persona como el río han cambiado. En la filosofía parmenídea, se subraya lo opuesto: «todo es uno y lo mismo». A primera vista, estas visiones parecen

contradictorias: una es pluralista y relativista, y la otra monista y absolutista; pero mediante la metáfora de una masa de agua, se pueden hacer compatibles y complementarias.

Inicialmente, esta analogía con el agua parece requerir una sustancia subyacente universal: un supuesto «éter». Pero, como señaló Einstein, dado que la velocidad de la luz es la misma en todas las direcciones y no presenta efecto Doppler, ¡no puede existir el éter! Por lo tanto, ¡todo es uno y uno es nada! Este interesante descubrimiento de la ciencia moderna parece confirmar la visión budista mucho más antigua de que el océano universal es un océano de Vacío ( *Shunyata* ). El judaísmo también tiene esta noción del Todo como originalmente Nada ( *Yesh me-Ayin* ).

Sea como fuere, debemos considerar y abordar el mundo tal como se presenta, con toda su diversidad, cambio y causalidad. Y esta tarea debe realizarse con responsabilidad, es decir, de manera creíble, empírica y lógica. Las declaraciones vagas, coloridas e idealistas no servirán, por muy poéticas que parezcan.

Así pues, en lo que respecta a la interdependencia, cabe destacar que podemos demostrar formalmente, con referencia al silogismo causal, que la causa de una causa no puede considerarse necesariamente como una causa a su vez; por lo tanto, la imagen de una pequeña agitación en una parte del océano que tiene un efecto en todas las demás es incorrecta.[99]

---

[99] Para un análisis más detallado de estos temas, consulte mi libro *La lógica de la causalidad* , especialmente los capítulos 10 y 16.

## 2. Una lógica formal del cambio

En el pasado [100], siguiendo a Aristóteles y Darwin, he propuesto tres formas de cambio para su consideración lógica. A saber:

a) *La alteración* , expresada como "X se convierte en Y", significa que algo se caracteriza como X y no como Y en un momento dado, y como X e Y en otro. Esto implica que, si bien permanece como X durante todo el período considerado, el elemento en cuestión es sucesivamente no Y y luego Y. Esto significa un simple cambio de atributos (de no Y a Y), sin un cambio esencial (X permanece constante).

b) *La mutación* , expresada como «X se convierte en Y», significa que algo se caracteriza como X (y no como Y) en un momento dado y como Y (y no como X) en otro. Esto implica que el objeto en cuestión no permanece como X o Y durante todo el tiempo considerado, sino que es sucesivamente X y luego Y (siendo estas dos caracterizaciones diferentes o incompatibles). Esto denota una metamorfosis o un cambio esencial (de X a Y), en la medida en que el objeto en cuestión se define aquí por ser X o Y.

c) *La evolución* , definida como «las X evolucionan hacia las Y», implica que *un conjunto* de elementos caracterizados como X (y no como Y) en un momento dado, *da lugar a otro conjunto* de elementos caracterizados como Y (y no como X) en un momento posterior. Cabe destacar que los individuos incluidos en las clases X e Y son entidades distintas, aunque existe una relación

---

100 Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 17, y *Voluntad y conceptos causales afines* , capítulo 14.

> causal significativa entre ellos. Por ejemplo, en la evolución de una especie viva, los primeros individuos (las X) ya no están presentes en la etapa posterior (entre las Y), pero son sus ancestros biológicos.

Las dos primeras formas de cambio pueden expresarse en términos de la otra. «X se convierte en Y (después de no ser Y)» puede expresarse como «X + noY se convierte en X + Y»; y, a la inversa, «X se convierte en Y» puede expresarse como «Algo se convierte en noX + Y (después de ser X + noY)». Esto se señala para mostrar que la diferenciación entre cambios de atributo y esencia es relativa, dependiendo de en qué se centre la atención como sustrato del cambio: en el caso de la alteración, el sustrato es específicamente la etiqueta «X», mientras que en el caso de la mutación, es más vagamente «algo».

Si bien las dos primeras formas de cambio se encuentran en la lógica aristotélica, la tercera no se formuló completamente (en la filosofía occidental [101]) hasta Darwin y posteriormente. A menudo se confunde la evolución con la mutación, pero son formas lógicas claramente muy diferentes; cabe destacar que implican dos tipos de subsunción muy distintos.

La mutación se refiere a una entidad *individual* , que persiste desde su estado inicial (X) hasta su estado posterior (Y); en plural (es decir, algunos o todos los X se convierten en Y), esta forma se refiere a muchas entidades, pero aún como individuos. La evolución se refiere específicamente a grupos, de modo que los individuos a los que se hace referencia al inicio del cambio (X) *no son* los mismos que los que se hacen referencia al final del mismo (Y). En este último caso,

---

[101] Dejando de lado algunas afirmaciones breves y vagas con un efecto similar en la filosofía griega antigua.

no solo se implica un cambio cualitativo en los mismos individuos, sino, más concretamente, un cambio de individuos. Sin embargo, cabe destacar que ambos conjuntos de individuos están causalmente relacionados de alguna manera, es decir, existe una *continuidad* entre ellos; por eso decimos que un conjunto ha evolucionado hacia el otro.

Estas tres formas de cambio parecen abarcar todo nuestro discurso habitual sobre el cambio. A primera vista, ese análisis del cambio parece inexpugnable; pero, como veremos ahora, es posible criticarlo radicalmente.

## 3. Crítica budista del cambio

El análisis anterior de alteración y mutación, inspirado en la lógica aristotélica, presenta una debilidad, ya que se refiere a "algo", una esencia subyacente permanente o un sustrato estático en medio de las formas de cambio consideradas. Así, definimos la alteración diciendo que " *algo* se caracteriza como X y no como Y en un momento dado, y como X e Y en un momento posterior", y la mutación como " *algo* se caracteriza como X (y no como Y) en un momento dado, y como Y (y no como X) en un momento posterior".

En el caso de alteración, la cosa en cuestión conserva la cualificación X a lo largo del proceso de cambio; mientras que en el caso de mutación, la única constancia implícita es su cualidad de existencia. Este "algo" relativamente constante en medio del cambio puede parecer obvio a primera vista, pero, tras una reflexión, resulta criticable. Es, al menos, un elemento de nuestro análisis que debe ser discutido y justificado, siempre que no encontremos motivos para rechazarlo categóricamente.

La alteración se presenta como un simple cambio de predicado, y la mutación como un cambio de definición más radical, pero en ambos casos se presume que hay algo a lo que se atribuyen esos predicados y definiciones cambiantes, algo que es lo suficientemente unitario durante tales cambios como para que podamos seguir nombrándolo con la misma etiqueta (es decir, "X" en alteración o "algo" en mutación).

El crítico budista sugeriría que es ilegítimo asumir tal constancia subyacente sin antes establecerla; y eso parecería difícil de lograr, dada la transitoriedad de todo lo experimentado. Sugeriría que el cambio en general se ajusta mejor al modelo de evolución que al de alteración o mutación. Pues en el modelo evolutivo, los dos términos de la proposición no se refieren a los mismos casos individuales, sino a casos que han estado en constante cambio y que se relacionan entre sí por mera sucesión causal, más que por uniformidad de identidad.

Por supuesto, en la práctica, las alteraciones y mutaciones intervienen incluso en el curso del cambio evolutivo (por ejemplo, en la evolución de las especies, los individuos de una especie en cualquier etapa están sujetos a alteraciones y mutaciones), pero tales eventos subyacentes permanecen tácitos en la presentación formal de la evolución, porque incluso si se imaginara que tales cambios individuales están totalmente ausentes, la definición de evolución seguiría siendo aplicable siempre que las especies anteriores generaran las posteriores.

Así, el modelo teórico evolutivo podría considerarse universal si no asumimos (como Aristóteles) que los individuos cambian por sí mismos mediante la alteración y la mutación, sino más bien (como sugieren los budistas) que nos enfrentamos a sucesiones de

apariencias individuales, que podemos suponer que están causalmente conectadas. Sobre esta base, en lugar de la constancia de la identidad, un individuo recibe el mismo nombre a lo largo del tiempo.

Es decir, mi perro de ayer no es, estrictamente hablando, el mismo perro que mi perro de hoy o de mañana, sino que cada aparición momentánea (desde su nacimiento hasta su muerte) es causada por una aparición anterior y causa una posterior, y por esta razón puedo referirme repetidamente a todas estas apariciones aparentemente conectadas como "mi perro". Estrictamente hablando, entonces, un término como "mi perro" siempre se refiere al presente, pero diferentes instancias del presente a lo largo del tiempo pueden identificarse juntas bajo ciertas condiciones lógicas (es decir, continuidad causal) y el término se generaliza entonces a toda la existencia de mi perro como si fuera una esencia permanente.

Además, cabría decir que aquello que se refiere a "mi perro" (es decir, a mí) también está en constante cambio y no permanece inmutable con el tiempo. Sin embargo, si bien esta perspectiva budista admite críticas válidas, también presenta debilidades e incluso fallos.

Su principal debilidad conceptual reside en la apelación a la conexión causal entre apariciones sucesivas. ¿Qué se entiende aquí por causalidad y sobre qué base se establece dicha relación entre apariciones? Es decir, ¿cómo afirmamos tener conocimiento teórico de la causalidad como tal y cómo afirmamos tener conocimiento de ella en un caso particular? Porque la causalidad (o al menos, la causalidad) nunca se conoce a través de casos aislados, sino a través de generalizaciones; y para generalizar debemos asumir ciertas uniformidades.

Así pues, nuestro reconocimiento y concepto de causalidad parecen ser lógicamente posteriores a nuestro reconocimiento y concepto de identidad, y no anteriores (como exige la crítica budista). No existe un conocimiento inmediato e incontrovertible ni de la similitud ni de la causalidad, sino que ambos son razonamientos, es decir, formatos o moldes lógicos que nosotros (el sujeto cognoscente) probamos tentativamente sobre las apariencias para organizarlas gradualmente de forma racional. Estos razonamientos son hipótesis inductivas que reflejan lo que nos parece aplicable y verdadero en una etapa determinada de nuestro desarrollo del conocimiento, pero manteniendo una mente abierta a posibles adaptaciones y correcciones si (en caso de que) las cosas se presentan de forma diferente en una etapa posterior.

Además, cabe señalar que este discurso del crítico budista es conceptual y verbal. Es necesario preguntarse: ¿acaso la tesis propuesta por el crítico escapa a la crítica que la sustenta? Es decir, si aplicamos la misma crítica a su discurso, ¿no nos encontramos con la misma duda al respecto? La respuesta es, obviamente, sí.

Dado que el discurso del crítico es verbal, implica tácitamente cierta uniformidad en medio del cambio, aun cuando rechaza explícitamente dicha uniformidad por considerarla «meramente verbal». Admitir incluso una uniformidad meramente verbal equivale a admitir la uniformidad en sí misma. Si no pudiéramos afirmar que dos palabras son «una» en forma y contenido, ningún discurso sería posible. Si la uniformidad verbal es posible, entonces también pueden postularse otros tipos de uniformidad. Dado que el crítico recurre a las

palabras, debe admitir las repercusiones lógicas de tal acción [102].

En cuanto a la afirmación budista de que «todo está en constante cambio», no debe aceptarse ingenuamente, aunque sus defensores la presenten como la esencia de la sabiduría. En el plano empírico, en un momento dado que nuestra conciencia abarca como «el presente», experimentamos fenómenos tanto cambiantes como inmutables. Estos últimos pueden, a su vez, modificar el siguiente momento presente o en un momento posterior; pero la comparación implica la memoria y la suposición del transcurso del tiempo, por lo que no es puramente experiencial, sino en parte subjetiva. Si bien podemos experimentar cambios en un momento dado, muchos de los cambios que «experimentamos» ocurren a lo largo del tiempo y, por lo tanto, no son puramente empíricos.

Si nos detenemos a analizar la existencia de todos los fenómenos a lo largo del tiempo, podríamos concluir que todo lo que experimentamos está sujeto a cambios. Sin embargo, debemos reconocer que *la velocidad de cambio* de los distintos fenómenos varía considerablemente. Mientras algo cambia, otra cosa parece estática. Mientras una parte de algo cambia, otra parece estática. No existe la anarquía total que implica la expresión «todo cambia». Por lo tanto, podemos aferrarnos mentalmente a algo durante un tiempo determinado, aunque no podamos aferrarnos a todo.[103]

---

102 Esto es, por supuesto, lo que el filósofo indio Nagarjuna se negó a admitir, prefiriendo criticar a los demás mediante la lógica y reclamando para sus ideas una exención privilegiada de la misma. Tal lógica *selectiva* no puede considerarse propiamente lógica.

103 Por ejemplo, sé que mi ordenador acabará hecho cenizas algún día, pero mientras tanto está aquí y puedo usarlo y confiar en él sin problema. Espero que mi vida sea

Este algo a lo que se "mantiene" puede ser el sujeto subyacente de una proposición sobre alteración o mutación. Por lo tanto, tales proposiciones son lógicamente justificables.

## 4. Diferentes estratos del conocimiento

Lo cierto es que todos percibimos las apariencias como iguales o diferentes en diversos aspectos. Este es un hecho fundamental de nuestra experiencia cotidiana, que debemos admitir, aun reconociendo que no debe considerarse necesariamente cierto en todos los casos. Y esta última salvedad no es una especie de conocimiento trascendental, sino simplemente el resultado de la experiencia común: a saber, que a veces, lo que nos pareció similar a primera vista, posteriormente (tras reflexionar) nos pareció diferente, o viceversa.

La base de nuestro ordenamiento racional de la experiencia es la experiencia misma. Nos damos cuenta de que implica un ordenamiento racional solo en una etapa mucho posterior, tras una profunda reflexión filosófica; pero inicialmente, simplemente lo hacemos instintivamente y creemos en ello. La clasificación de esta racionalidad inicial como ingenua solo es posible *mediante* esta misma facultad; no existe otra facultad superior que nos permita hacerlo. La sutileza de distinguir entre la experiencia pura y la experiencia racionalmente ordenada es, *en sí misma, producto de* dicho ordenamiento racional y no puede utilizarse para justificarlo ni para criticarlo.

Una vez comprendido este orden natural de las cosas, podemos empezar a entender el desarrollo y la

---

más larga que la de mi ordenador, porque las personas suelen durar más que las máquinas.

validación del conocimiento humano. Para evitar adoptar teorías superficialmente lógicas pero profundamente ilógicas, debemos asegurarnos siempre de contrastar cualquier argumento o explicación propuesta. Mediante este pensamiento reflexivo, ahorramos mucho tiempo y esfuerzo. Esto nos lleva a comprender que el conocimiento humano es esencialmente inductivo, más que deductivo. Si bien la lógica deductiva puede ayudarnos a eliminar construcciones absurdas e inapropiadas, una teoría positiva depende principalmente de la inducción gradual, utilizando la experiencia para formar y desarrollar ideas mediante ensayo y error.

El "algo" subyacente al cambio (desde la perspectiva aristotélica) parece justificarse por la experiencia, ya que cuando percibimos el mundo que nos rodea o que reside en nosotros, en un momento dado, algunos aspectos del campo de la experiencia (incluidos todos los órganos sensoriales) parecen estar en constante cambio, mientras que otros parecen estar estáticos. No hay razón para admitir el cambio como real, negando al mismo tiempo la evidencia de nuestros sentidos respecto a los aspectos inmutables. Tendríamos que aportar una razón muy convincente para permitir tal diferencia de valoración. En ausencia de justificación, tal diferencia de trato constituiría un prejuicio arbitrario. Por lo tanto, es lógico admitir ambas percepciones como hechos empíricos igualmente evidentes *desde el principio* .

*en una etapa mucho más avanzada de la organización del conocimiento, mediante una teoría sujeta a las reglas de la lógica inductiva,* podríamos postular una realidad última que es intrínsecamente estática, aunque dé lugar a apariencias cambiantes; o, por el contrario, postular que en realidad solo existe el cambio. No obstante, dado que esta última proposición es

contradictoria (al ser aparentemente estática en cierta medida), sería más prudente aspirar a la primera. Aun así, esta última debe considerarse seriamente, pues ofrece muchas ventajas como descripción de nuestro mundo de experiencia.

Tanto el cambio como la quietud son inmediatamente perceptibles en nuestra experiencia. Son realidades concretas y perceptivas en los ámbitos físico y mental de la experiencia. Esta es una verdad fenomenológica, independientemente de las teorías conceptuales que podamos construir posteriormente al respecto. Cuando miro, escucho o percibo físicamente o mentalmente, a veces veo, oigo, etc., cosas estáticas; a veces veo, oigo, etc., eventos en movimiento; a veces un poco de ambos tipos de fenómenos; y nunca ninguno de los dos (excepto en la experiencia intuitiva, que no es fenoménica).

El cambio no es una mera construcción conceptual derivada de la experiencia, sino que se experimenta en sí mismo. Del mismo modo, la quietud no es una mera construcción conceptual derivada de la experiencia, sino que se experimenta en sí misma. Por lo tanto, aunque la quietud y el cambio son opuestos, no debemos definirlos negando al otro. Ambos son, en esencia, percepciones independientes. En cualquier momento, puedo percibir cosas estáticas, cosas cambiantes y otras que combinan elementos de ambas. Los conceptos que tenemos de cambio y quietud son derivados posteriores de esas percepciones. Solo a nivel conceptual se correlacionan el cambio y la quietud como opuestos entre sí.

Es fundamental comprender este matiz entre percepción y concepto para evitar análisis erróneos de lo estático o lo cambiante, que de alguna manera reducen uno al otro o viceversa. Dichos análisis son teorías, que deben distinguirse de los hechos

experienciales de la quietud y el cambio. Estas teorías no son necesarias para probar la existencia de la quietud o el cambio; su existencia ya está establecida por la observación directa en cada instante. La mera apariencia de quietud y cambio basta para justificar los conceptos de quietud y cambio, respectivamente.

Basta con que la quietud *parezca evidente* para admitir categóricamente su existencia; y basta con que el cambio *parezca evidente* para admitir categóricamente su existencia. Su justificación es preconceptual, fenomenológica y anterior a cualquier hipótesis epistemológica u ontológica. Esto es cierto, incluso si en una etapa más avanzada del conocimiento, planteamos la hipótesis de que los fenómenos aparentemente estáticos en realidad se basan en el cambio y, por lo tanto, son esencialmente ilusorios, o bien que los fenómenos aparentemente cambiantes en realidad se basan en la quietud y, por lo tanto, son esencialmente ilusorios.

Tenemos que admitir esta postura; de lo contrario, no podríamos explicar por qué o cómo las cosas *parecen* estáticas o cambiantes.

Así, aunque la mesa que observo en este momento parezca un fenómeno estático, la ciencia me dice que, bajo la superficie, a niveles cada vez más microscópicos, está compuesta en realidad de moléculas, formadas por átomos vibrantes, que a su vez se reducen a partículas subatómicas en movimiento, etc. Aun aceptando la teoría científica como correcta, debo admitir que, a nivel de mi percepción, la mesa sí parece estática. El conocimiento conceptual que la ciencia me proporciona sobre la mesa *no anula* (sino que complementa) mi conocimiento perceptivo de ella.

De igual modo, aunque podría afirmar, incluso con mayor profundidad, que los cambios postulados por la

ciencia son en sí mismos solo algunos de los movimientos de un único tejido universal del ser, esta filosofía monista última no debe interpretarse como una invalidación del hecho observado de los fenómenos cambiantes a nivel perceptivo, ni del hecho concebido del cambio en las descripciones científicas de lo que ocurre bajo la superficie de los fenómenos estáticos o cambiantes. El monismo es una filosofía, una construcción teórica, destinada a explicar [104], no a borrar, los hechos del cambio.

Además, si a través de la meditación llegamos finalmente a una experiencia directa de la unidad esencial y el reposo de todas las cosas, dicha experiencia mística no podría considerarse como una anulación de las experiencias de nivel inferior de cambio y quietud, ni de las teorías sobre tales experiencias.

Cabe señalar también que todos los comentarios anteriores pueden repetirse con respecto a la uniformidad y la variedad, la paz y el conflicto, la eternidad y la temporalidad, y todas esas dualidades fundamentales. En ningún nivel de existencia o conocimiento deben considerarse erradicados los niveles superiores, inferiores o adyacentes; todos

---

104 Por ejemplo, el monismo podría explicar las diferencias entre materia, mente y alma postulando distintos grados o formas de movimiento. Si consideramos la esencia misma de la existencia como un mar, la materia podría representarse mediante grandes olas y corrientes, la mente quizás mediante pequeñas vibraciones y el alma, digamos, mediante rotaciones. Mediante esta analogía, podemos imaginar, a grandes rasgos, cómo estas tres «sustancias» podrían ser bastante diferentes, pero esencialmente iguales. (Este ejemplo no pretende excluir la posibilidad de otros modelos mejores).

coexisten. Todo esto puede parecer algo paradójico, pero es la única manera de conciliar las diferencias.

# 12. Impermanencia y alma

*Extraído de Reflexiones lógicas y espirituales (2008-9), libro 3, capítulos 15-16, 20.*

## 1. Impermanencia

*El hombre es como un soplo; sus días son como una sombra que pasa* . (Salmo 144)

la transitoriedad [105]de la existencia terrenal; sin embargo, la formula erróneamente como «todo es transitorio» (o alguna expresión similar), ya que «todo» incluye formalmente la propia afirmación, lo que implica que también es transitoria, cuando en realidad se trata de una ley inmutable; por lo tanto, existe una contradicción. Esta contradicción se puede evitar simplemente matizando la afirmación, diciendo: «todo *en este mundo* es transitorio», lo que implica que más allá del ámbito de los fenómenos materiales y mentales existe algún tipo de estabilidad.

Los budistas admiten la existencia de una constancia subyacente o trascendental cuando hablan del «fundamento original del ser» o de nuestra «naturaleza búdica»; sin embargo, al mismo tiempo, están doctrinalmente comprometidos con la idea de la transitoriedad universal. Este último es un dogma del que muchos se niegan a desprenderse, aunque, acorralados, algunos admitirán que existen «dos

105 *Anitya* en sánscrito.

verdades»: la verdad de la transitoriedad en este mundo y la verdad de la permanencia en el más allá.

Es decir, mientras que el mundo de la materia y la mente (conocido a través de la percepción sensorial y mental) es efectivamente impermanente, el mundo del espíritu (conocido a través de la conciencia intuitiva) está libre de cambios.

Consideremos, por ejemplo, un coche. Si rayamos la pintura o cambiamos una de sus ruedas, ¿es otro coche o el mismo? Normalmente, seguiríamos considerándolo el mismo coche, pero añadiríamos que se le rayó la pintura o se le cambió la rueda. Sin embargo, si esto fuera cierto, si cambiáramos sucesivamente todas sus piezas, estaríamos llamando "el mismo" coche a uno completamente diferente, ¡aunque al final del proceso ninguna de sus piezas quede presente!

Este tipo de análisis revela cierta absurdidad al nombrar objetos materiales —o mentales— como si fueran constantes, aunque nunca lo son. Surge entonces la pregunta: ¿dónde trazamos la línea? ¿Cuántos cambios son compatibles con considerar al coche como el mismo individuo, y cuántos nos obligan a llamarlo un individuo diferente? ¡Cualquier respuesta que propongamos sería, obviamente, bastante arbitraria!

Esta idea fue fundamental para la doctrina de Buda, según la cual los objetos fenoménicos son meros compuestos sin una esencia permanente. No existe un «fantasma» subyacente a un automóvil individual aparente, que permanezca mientras sus componentes cambian (como inevitablemente sucede). Lo mismo ocurre con cualquier parte del automóvil: por ejemplo, una rueda es en sí misma un mero compuesto de fragmentos de metal y caucho. No hay un fenómeno concreto al que podamos señalar y llamar «el automóvil» o «la rueda». Lo mismo puede decirse de

los objetos mentales, es decir, recuerdos, imaginaciones, anticipaciones y sueños.

De ello se deduce que nombrar objetos materiales y mentales es un acto convencional que no resiste un análisis crítico. El objeto individual es *aparentemente* «el mismo» momento tras momento, porque concebimos *una similitud* entre nuestras percepciones en instantes sucesivos. Pero dicha similitud es una verdad abstracta, posible gracias a nuestra capacidad de comparar percepciones y encontrar puntos en común entre ellas. No es una verdad concreta; no existe una unidad subyacente fenomenológica. Por lo tanto, y en este sentido, la apariencia de semejanza es una ilusión y no una realidad.

Sin embargo, cabe señalar que este argumento no es del todo convincente. En primer lugar, porque implica una extrapolación de una limitación epistemológica (nuestra incapacidad para percibir una esencia) a una suposición ontológica (que no existe esencia). Esto se presenta como una deducción, cuando en realidad es una mera hipótesis; y la lógica inductiva aún nos permite proponer la contratesis de que existe algún tipo de unidad, siempre que aportemos pruebas y argumentos más favorables.

En segundo lugar, podemos señalar que en la transición de una composición del objeto a otra (por ejemplo, un coche con una rueda vieja y luego con una nueva), existe cierta continuidad en forma de *superposición* (es decir, algunas partes del coche parecen inalteradas). No podríamos cambiar *todas* las partes del coche *a la vez* y llamar al nuevo modelo "el mismo" coche (es decir, el mismo coche individual, aunque el tipo de coche sea el mismo); los componentes anteriores tendrían que desaparecer instantáneamente y ser "sustituidos" por un nuevo conjunto de componentes, e incluso entonces (si pudiéramos demostrar que esto ha ocurrido)

dudaríamos en llamar a las dos versiones "el mismo" individuo.

Esto es cierto al menos para la materia; es decir, en nuestra experiencia de la materia no nos encontramos con cosas complejas que aparezcan o desaparezcan instantáneamente, ni que se transformen en algo completamente diferente. Sin embargo, este tipo de comportamiento impredecible se experimenta en sueños o fantasías, y la razón es que en el ámbito mental somos libres de *pretender* que cualquier cosa sea «idéntica» a cualquier otra. Aun así, aunque los escenarios mentales sean arbitrarios, no se deduce que lo que pretendemos sea realmente igual.

La siguiente pregunta sería: ¿existen o no ***elementos primarios irreductibles*** , es decir, fenómenos (materiales o mentales) que no estén compuestos a su vez por otros fenómenos? Algunos filósofos budistas (de la escuela Abhidharma) han insistido en que debe haber algunos componentes básicos iniciales (que en sánscrito se denominan *svabhaha* , "ser propio" o "naturaleza propia" [106]) a partir de los cuales se construyen todas las demás cosas del mundo; mientras que otros (principalmente de la escuela Mahayana) han optado por la idea de que no hay fin a la subdivisión de la materia y la mente en constituyentes más simples.

La primera opinión puede compararse con el atomismo [107]de la antigüedad y de la ciencia moderna temprana, y

---

106 Me resulta agotador ver cómo mucha gente repite con devoción la expresión «naturaleza propia», como si tuviera un significado claro y definido. Está lejos de ser un concepto claro, y por lo tanto ni siquiera puede usarse como criterio lógico, como hacen algunos budistas.

107 «Átomo» significa literalmente «no se puede dividir más»; aquí se usa en un sentido genérico, no en el sentido específicamente material al que se referían Demócrito o Dalton. La idea del atomismo es que existen constituyentes

la segunda con enfoques más recientes de la ciencia moderna, que siguen profundizando en la materia sin encontrarle fin.

Quisiera afirmar que, contrariamente a lo que suelen afirmar sus detractores, la llamada lógica aristotélica no depende de la creencia en «esencias» para su validez. El término resulta, de entrada, ambiguo: ¿se refiere a particulares concretos (es decir, fenómenos primarios irreductibles) o a abstracciones (es decir, conmensurabilidad concebida)? Si por esencias entendemos abstracciones, es evidente que la lógica sería innecesaria e imposible sin ellas. Pero si nos referimos a constituyentes primarios concretos, las leyes del pensamiento son igualmente aplicables, tanto si se afirman como si se niegan. No perjudican el resultado de la subdivisión infinita, pero sí aclaran algunas líneas de pensamiento potencialmente absurdas.

En primer lugar, la visión de la subdivisión infinita parece nihilista si se lleva al extremo, y de hecho algunos la han llevado tan lejos, infiriendo que literalmente nada (o «vacío») es la raíz de todo ser. Pero tal inferencia no solo es paradójica, sino que no se justifica a partir de las premisas. Porque incluso si

---

irreductibles de la materia (y, eventualmente, podríamos añadir, de la mente), cuyos movimientos y combinaciones pueden rastrearse para explicar todas las entidades y estados del mundo material (y, análogamente, del mundo mental). Si los átomos tuvieron un comienzo, surgieron todos juntos; y si alguna vez tienen un final, desaparecerán todos juntos; de modo que, mientras el mundo exista, son efectivamente innatos, incondicionados e indestructibles. Esto se postula para apoyar la hipótesis de que los átomos, aunque posiblemente de diferentes variedades, no cambian cualitativamente, ni aumentan ni disminuyen cuantitativamente, sino que simplemente se mueven.

seguimos encontrando constituyentes cada vez más pequeños o simples, no se deduce que dichos constituyentes dejen de existir. Es una falacia, como suponer que la divisibilidad infinita del espacio implica, en última instancia, subdivisiones sin extensión, o que una infinidad de ceros puede sumar algo más que cero.

Asimismo, quienes afirman que se pueden subdividir las cosas indefinidamente, es decir, que cada fenómeno puede reducirse a fenómenos aún más sutiles, no se dan cuenta de que esta afirmación es una fantasía y una generalización. En realidad, realizan la subdivisión *mentalmente* , no físicamente; y lo hacen un *número reducido de veces* , no infinitamente (lo que sin duda llevaría una eternidad). El vacío, en este sentido, no es una experiencia, sino, en el mejor de los casos, una verdad racional; ni siquiera es una certeza deductiva, sino una mera generalización. Por lo tanto, el vacío es, en el mejor de los casos, una verdad inductiva.

Para afirmar la vacuidad como un hecho irrefutable, habría que ser literal y demostrablemente *omnisciente* , conociendo de antemano toda la física, la química, la biología, la psicología y demás, sin realizar ningún esfuerzo empírico. No se puede subdividir algo si no se sabe en qué subdividirlo; por ejemplo, para afirmar que la luz blanca es una mezcla de distintos colores, sería necesario haber experimentado con un prisma.

*experiencia* única , ya que se define por la negación como la ausencia de «esencia» (o «naturaleza propia»). La negación es un acto fundamental de la razón; no es algo que se experimente directamente, no es un fenómeno positivo. Por lo tanto, para afirmar que lo que experimentó Buda es precisamente la vacuidad, sería necesario atribuirle un carácter positivo; de lo contrario, habría que admitir que su facultad racional estaba involucrada.

Otra falacia inherente a esta perspectiva es la idea de que las «relaciones» son de alguna manera más reales que las cosas (o no cosas) con las que se consideran relacionadas. Se afirma que nada existe por sí mismo, sino que todo existe en dependencia de otras cosas o de todo lo demás (teoría de la codependencia o interdependencia); sin embargo, parece implicar que las relaciones de dependencia causal a las que se hace referencia tienen una existencia independiente. Superficialmente, debido al uso de palabras «sólidas», la dependencia mutua de todas las cosas parece justificar su supuesta vacuidad; pero si se aplica el mismo análisis a esas suposiciones relacionales, todo queda sin fundamento.

Quienes defienden esta postura no se dan cuenta de que utilizan el término «cosas» de una manera que no abarca las «dependencias», es decir, de una forma menos amplia de lo que parece. Si analizamos su perspectiva con detenimiento, comprendemos que por «cosas» se refieren a los objetos concretos de la experiencia, es decir, los fenómenos, mientras que por «relaciones» entre las cosas se refieren a abstracciones introducidas por la concepción. En definitiva, su tesis es que los conceptos son más «reales» que las percepciones. Esto es precisamente lo contrario de la lógica inductiva, para la cual los datos fenoménicos preceden y justifican cualquier ordenamiento y organización racional.

Una perspectiva más creíble, que concilia ambas tesis, consiste en asumir algún tipo de monismo, es decir, que todas las cosas son expresiones de una misma cosa. No es necesario considerar esa matriz última del ser como algo literalmente sustancial, como lo hacían los alquimistas de antaño cuando hablaban de una *prima materia* . A nivel material, la idea de un «éter» (un fluido cósmico de algún tipo) ha demostrado ser

insostenible debido a la constancia de la velocidad de la luz; y la idea de «campos» que la reemplazó sigue siendo bastante abstracta y requiere clarificación ontológica.

En cuanto a la sustancia de la mente, podría suponerse que se trata de una materia enrarecida, o viceversa, pero este asunto aún debe resolverse. Un problema al proponer este tipo de ecuación es que solemos creer que la «mente» (es decir, la sustancia de los objetos mentales, como recuerdos, sueños, imaginaciones y anticipaciones) depende más de la conciencia y su Sujeto que la «materia».[108]

En cualquier caso, debe asumirse algún tipo de unidad última de todos los fenómenos. En este modelo monista (a diferencia de las hipótesis pluralistas y nihilistas), la aparente variedad y variabilidad de lo fenoménico no es sino una «expresión» del Uno último

---

108 Los objetos materiales parecen más independientes de sus observadores que los objetos mentales, ya que dos o más personas pueden ver el mismo objeto material (es de dominio público) y cuando una deja de observarlo, la(s) otra(s) continúa(n) viéndolo; mientras que un objeto mental es visto por una sola persona (es de dominio privado) y deja de existir si esa persona no lo ve. Si bien un objeto material no es aparentemente producto de ningún observador o sistema nervioso, un objeto mental se considera producido voluntariamente por su observador o, al menos, por el cerebro asociado a dicho observador. Cabe señalar, sin embargo, que en el caso de la mente, no es exacto decir que la conciencia afecta su contenido; más bien, el contenido mental se produce justo antes de ser observado (aunque dicha producción puede requerir actos previos de conciencia deliberativa). Por lo tanto, la «subjetividad» involucrada no es extrema: existe un objeto mental algo separado del Sujeto y su conciencia del mismo.

[109]. Lo fenoménico es la superficie del ser, mientras que el Uno es su profundidad. Cualquiera que sea el modo de existencia de ese Uno (ya sea concebido como espiritual o energético), permanece constante incluso cuando genera diversos fenómenos.

Si «todo es en verdad Uno», entonces «todos los nombres son falsamente divisivos» y «todos los fenómenos son interdependientes» (o al menos todos dependen de la misma fuente común). Por lo tanto, el monismo debería ser aceptable para los filósofos budistas que comparten las ideas descritas anteriormente. También es aceptable para sus críticos, ya que podemos afirmar que, en el plano de la Unidad, los nombres son falsamente divisivos y los fenómenos son co- o interdependientes; pero en el plano pluralista de los fenómenos comunes, los nombres son valiosos y la dependencia extrema resulta engañosa.[110]

Cabe mencionar, de paso, que la expresión espiritual de la creencia en el monismo es la ecuanimidad.

## 2. Negación budista del alma

El mismo análisis anterior puede aplicarse a los seres humanos, pero solo hasta cierto punto. Si nos identificamos con nuestras experiencias corporales y mentales, llegamos a la conclusión de que también somos compuestos vacíos de esencia. La mayoría de los budistas se detienen ahí y declaran que, por lo tanto, no tenemos un yo. Pero aquí cometen un error,

---

109 Tal monismo es quizás la intención de los budistas en su concepto de *dharmakaya* , aunque si se les presiona, probablemente insistirían en equiparar este fundamento original del ser con *sunyata* (vacuidad).

110 En cualquier caso, esta es más o menos la doctrina budista de las Dos Verdades.

pues es erróneo limitar nuestra experiencia de los seres humanos a sus manifestaciones materiales y mentales [111]; evidentemente, somos conscientes de mucho más. Nuestras experiencias espirituales también deben tenerse en cuenta, y en ese caso debemos admitir que podemos llegar a ser conscientes (mediante un modo de experiencia que podemos llamar apercepción o intuición) de nuestro «yo» (o espíritu o alma).

En realidad, los budistas coinciden con este punto de vista al admitir que potencialmente o en última instancia todos somos Budas [112]; esto equivale a una admisión de la existencia del alma, aunque la mayoría rechazaría dogmáticamente dicha inferencia. Algunos afirman rotundamente que no hay alma; otros, en cambio, prefieren ser más crípticos y dicen: «hay y no hay; y no hay ni hay ni no hay» [113]. Pero lógicamente,

---

111 Como ya se ha señalado, en *Fenomenología* , capítulo V, y en *Meditaciones* , capítulo 12, los términos «yo», «conciencia» y «mente» se tratan a veces como equivalentes en el budismo, y otras veces se utilizan con significados ligeramente diferentes. Como consecuencia de esta ambigüedad, se proponen teorías erróneas y muchas inconsistencias permanecen ocultas.

112 Les doy un ejemplo (aunque me he topado con muchos). S. Suzuki escribe: «Así pues, es absolutamente necesario que todos crean en la nada. Pero no me refiero a la vacuidad… Esto se llama naturaleza búdica, o Buda mismo» (p. 117).

113 Para ser justos, véase Mu Soeng, pág. 125. Según este (excelente) comentarista, la doctrina *del anatman* nunca se concibió como una «declaración metafísica», sino como un «instrumento terapéutico». Como él mismo afirma: «El Buda respondió a la formulación brahmánica de una entidad permanente, el yo o atman, con silencio, sin tomar posición ni a favor ni en contra». Lógicamente, esto implicaría que el budismo considera la cuestión del yo como meramente *problemática* , sin afirmarla ni negarla. Sin embargo, en mis

estas dos (o más) posturas deben considerarse equivalentes, ya que su intención es simplemente que es erróneo afirmar que el alma existe.

Pero insistamos: nuestros cuerpos y mentes son compuestos e impermanentes, como los coches o los sueños, pero nos diferenciamos en que poseemos un yo relativamente permanente. (Digo «relativamente permanente» para recalcar que el alma individual no tiene por qué considerarse absolutamente eterna, aunque la fuente común de toda sustancia espiritual —que muchos identificamos con Dios— [114]sea necesariamente absolutamente eterna).

Por yo (o espíritu o alma) entendemos *el Sujeto de la conciencia* (es decir, la «persona» que experimenta, conoce, percibe, concibe, sabe, etc.) y *el Agente de la voluntad y la valoración* (es decir, la «persona» que desea, quiere, valora, etc.). Tenga en cuenta esta definición, que a menudo ignoran quienes niegan la existencia del yo.

Una máquina, un ordenador o un robot no tienen yo; nosotros (los humanos, y al menos los animales superiores) sí, evidentemente: todos lo sabemos. Este yo que conocemos no es nuestro ego (un conjunto de

---

propias lecturas de textos budistas, he encontrado con frecuencia una *negación asertiva* del yo, o una mezcla de «sí y no, o ni sí ni no», en lugar de una simple evasión del tema. Otro comentario que merece la pena hacer aquí: la idea de un yo no debe identificarse con la idea brahmánica de un yo *permanente* ; esta última es una idea más específica que la primera, y la negación de esta última no implica lógicamente la negación de la primera. Apoyo la idea de un yo individual *impermanente* , atribuyendo permanencia únicamente al yo universal (es decir, lo trascendente o Dios). Estos matices (y muchos otros) no deben pasarse por alto.

[114] Para más información, véase el capítulo 8 de mis *Meditaciones* .

aspectos de nuestro cuerpo y mente), aunque la mayoría tendemos a confundir nuestro yo con nuestro ego.

El yo que conocemos se manifiesta en cada uno de nuestros actos de cognición, voluntad o valoración, como aquel que participa en dicho acto. Aunque no es fenoménico, somos perfectamente capaces de ser conscientes de él. Si bien no es fenoménico, el yo se relaciona con los fenómenos (tanto con los de su propio cuerpo y mente como con los que se encuentran más allá) ya sea como testigo de ellos (es decir, mediante la cognición), o al verse afectado por ellos o (al conocerlos) influenciado por ellos, o al afectarlos (mediante la voluntad). Pero, aunque se relaciona así con los fenómenos en diversos grados, no es idéntico a ellos ni debe identificarse con ellos.

La negación budista del yo se presenta como empírica: la experiencia corporal y mental se examina minuciosamente, y en ella solo se observan fenómenos pasajeros. Sin embargo, sostengo que dicho análisis se basa en datos incompletos; no tiene en cuenta la autoconciencia intuitiva del Sujeto y del Agente. El yo se ignora deliberadamente a modo de prejuicio, en lugar de negarse como resultado de una observación imparcial. El no-yo no es aquí una conclusión, sino una premisa: un dogma, una ideología.

Además, cabe destacar que la negación de cualquier término (ya sea el término «yo» o cualquier otro) no puede ser lógicamente puramente empírica. Nunca percibimos una negación; simplemente buscamos, sin éxito, la positiva correspondiente, y por lo tanto, *inductivamente* , «inferimos» que aquello que se niega está ausente. Esta conclusión no es necesariamente definitiva: se trata de una hipótesis que puede ser refutada posteriormente si se encuentran nuevos datos que la desmientan, o incluso si se halla una hipótesis

alternativa respaldada con mayor frecuencia por la evidencia.

Así pues, el no-yo no puede ser —como lo presenta el budismo— un producto puramente empírico de la meditación profunda; según la lógica, su negatividad lo convierte necesariamente en una construcción *racional* . Por consiguiente, no es una verdad absoluta de ningún tipo, sino una mera generalización que va desde «He buscado diligentemente, pero hasta ahora no he encontrado un yo» hasta «no había ningún yo que encontrar». No es perceptual, sino *conceptual* ; es una tesis como cualquier otra, sujeta a dudas y debate, y que requiere demostración (al menos en el sentido inductivo). Si no se encuentra ninguna inconsistencia en su contratesis, la idea de un yo también puede sostenerse legítimamente.

Así, aunque admitamos que el cuerpo y la mente carecen de esencia, podemos afirmar que existe un alma. El alma no es la esencia de los fenómenos del cuerpo y la mente, sino una entidad distinta, no fenoménica, que reside en ellos, se interseca con ellos o [115]los alberga de alguna manera. El cuerpo y la mente constituyen simplemente el ámbito terrenal del alma, es decir, un dominio particular del mundo sobre el cual

---

115 Solemos considerar el alma como algo insignificante, algo que reside en algún lugar del cuerpo o, en el mejor de los casos, que lo abarca por completo. Sin embargo, deberíamos al menos contemplar la posibilidad de la idea opuesta: que el alma es enorme en comparación con el cuerpo, es decir, que el cuerpo es una pequeña huella dentro del alma o un apéndice menor. Nuestra percepción de su tamaño relativo depende, en realidad, de la importancia relativa que les atribuimos, es decir, de la frecuencia con la que centramos nuestro interés en una u otra.

esa alma individual [116]posee facultades especiales de conciencia y voluntad.

Esta postura coincide con la de los defensores de la vacuidad, al menos en la idea de que el yo no debe confundirse con el cuerpo y la mente. Asimismo, el hecho de que el alma sea no fenoménica, es decir, que no sea una entidad material ni mental, no excluye lógicamente que también esté «vacía» de esencia. Pero, mientras que ellos afirman que el yo no existe, nosotros insistimos en que, incluso si el alma individual estuviera vacía, evidentemente existe, del mismo modo que el cuerpo y la mente existen independientemente de lo que digamos sobre ellos.[117]

En cualquier caso, es manifiestamente absurdo afirmar o insinuar, como hacen los budistas, que *un ser inexistente* puede pensar que existe y (al alcanzar la iluminación) darse cuenta de que no existe. Un ser inexistente no puede pensar ni darse cuenta de nada; no es una entidad ni una cosa, simplemente no es nada. Un ser existente, en cambio, sí puede (como hacen estos budistas existentes) pensar que no existe y otras tonterías semejantes. No hay lógica alguna en la postura de la no existencia.

La idea de la no existencia del yo puede considerarse un apoyo al materialismo (en un sentido amplio del término, que incluye los fenómenos mentales dentro del ámbito de la materia). Por eso, a muchas personas les resulta atractiva hoy en día: deseosas de rechazar

---

116 O alma individualizada. Digo esto para recalcar que el alma individual puede considerarse una subdivisión artificial del alma universal (o de Dios, en términos judaicos).

117 En mi opinión, todo aquello que parece existir, existe (aunque solo sea en apariencia). ¿Es real o ilusorio? Estas caracterizaciones son objeto de debate y dependen de numerosos factores lógicos.

las exigencias y limitaciones de la ética de la religión monoteísta, pero anhelando conservar o introducir cierta espiritualidad en sus vidas, adoptan la negación del alma.

Todo esto no pretende negar la importancia crucial del *desapego del yo* en la meditación y, en general, en el desarrollo espiritual. Coincido plenamente con la enseñanza budista en que el yo, en algún momento, se convierte en un impedimento para la iluminación y debe ser efectivamente olvidado para contemplar las cosas tal como son.[118]

Pero, en mi opinión, la tesis de la no existencia del yo no debe tomarse literalmente. Creo que los budistas la formularon como un *upaya* , un medio hábil [119], para facilitar el olvido del yo. Es más fácil olvidar lo que uno cree que no existe que olvidar lo que uno cree que sí existe. Por lo que veo (en mi etapa actual de desarrollo), aunque la incredulidad en el yo tiene algunas ventajas prácticas, no existe una justificación teórica suficiente para tal doctrina.

Decimos coloquialmente que nuestra mente está "vacía" cuando, por un momento, carece de sentimientos o pensamientos, algo que a veces ocurre de forma natural. En ese estado mental, solemos estar menos distraídos y podemos observar lo que se nos presenta sin interferir. A veces, esa sensación común de vacío mental se experimenta como una especie de desapego momentáneo o incluso de alienación del

---

[118] El judaísmo concuerda con esta postura epistemológica y ética, como lo demuestra, por ejemplo, esta afirmación del Baal Shem Tov: «Antes de encontrar a Dios, debes perderte a ti mismo». (De *Un tesoro de citas judías* ) .

[119] En definitiva, al budismo no le interesa la filosofía descriptiva; lo que le preocupa es liberarnos espiritualmente. Si una idea resulta eficaz como medio para lograr ese fin, se enseña.

mundo que nos rodea, como cuando nuestra mirada se pierde y nos quedamos mirando al vacío sin ver nada.

El significado budista de la palabra vacuidad es, por supuesto, mucho más complejo, aunque no del todo ajeno a ella. Aplicado objetivamente, a las cosas que están más allá o dentro de la mente, significa que se las observa sin recurrir a categorías o hipótesis superpuestas. Aplicado subjetivamente, el término implica que el yo es una ilusión de la conciencia, es decir, que nuestra percepción de un alma cognoscente es igualmente una mera idea superpuesta.

Pero, ¿debemos aceptar esta afirmación budista por fe, o logran demostrarla de forma irrefutable? El mero hecho de que esta doctrina se proclamara en el pasado y que muchas autoridades la reivindiquen a lo largo de los siglos no la convierte en una verdad absoluta. Debemos tener la libertad de dudar de ella, de cuestionarla y de plantear objeciones, sin ser acusados de herejes o ignorantes.

## 3. Las leyes del pensamiento en la meditación

Muchos comentaristas actuales suelen considerar que las tres leyes del pensamiento [120]son, en el mejor de los casos, relevantes únicamente para el discurso racional, y que no tienen ninguna relevancia, o incluso son contrarias, a la meditación, y mucho menos a su culminación en la iluminación. Nada más lejos de la realidad, como se explicará a continuación.

Las leyes del pensamiento son principalmente imperativos morales para el pensador, que le exigen

---

120 A juzgar por las publicaciones en Internet y los debates sobre este tema.

ciertas actitudes cognitivas en todos sus procesos de pensamiento. Le instan a esforzarse para garantizar la máxima eficiencia y precisión de sus pensamientos. El aspecto metafísico de las leyes del pensamiento constituye un sustrato y resultado de este aspecto práctico.[121]

1. **La ley de identidad** es una postura general del "realismo".

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: afrontar los hechos; observarlos y pensar en ellos; admitir la factualidad de las apariencias como tales y la de los argumentos lógicos relacionados con ellas; aceptar cómo son las cosas (o al menos cómo parecen ser por ahora), que las cosas son como son, es decir, sean lo que sean; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **consciencia** , receptividad y lucidez. La antítesis de estas actitudes son la evasión, el prejuicio y el oscurantismo, que dan como resultado la pereza y el letargo [122].

   En el apogeo de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa como (según se dice) conciencia de la "así-esencia" (o "tal-esencia") de la "realidad última".

2. **La ley de no contradicción** es una postura general de "coherencia" (que es un aspecto del "realismo").

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: si bien se da crédito inicial a todas las apariencias

---

121 También podría decirse que ambos aspectos son «coemergentes», mutuamente significativos e igualmente importantes. Pero aquí quiero destacar el aspecto psicológico del tema.

122 Véase Kamalashila, pág. 253 .

tomadas individualmente, no aceptar dos apariencias contradictorias como ambas verdaderas (o reales), sino colocar una o ambas en la categoría de falsedad (o ilusión); buscar resolver o trascender todas las contradicciones aparentes; buscar la coherencia en los propios conceptos y teorías; rechazar las ideas inconsistentes como absurdas y las autocontradicciones como tonterías insostenibles; y así sucesivamente.

Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la meditación* , que requiere **armonía** , equilibrio y paz mental. La antítesis de estas actitudes son el conflicto, la confusión y la neurosis (o locura), que dan lugar a la inquietud y la ansiedad [123].

En la cúspide de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa (según se dice) como la "unidad" (monismo o monoteísmo) de la "realidad última".

3. **La ley del tercero excluido** es una postura general de "curiosidad" (que también es un aspecto del "realismo").

   En el *pensamiento discursivo* , esto significa: participar en la investigación y el estudio para llenar las lagunas en el conocimiento y ampliar sus fronteras; participar en la especulación y la teorización, pero siempre bajo la supervisión y guía de la racionalidad; evitar evasiones fantasiosas de la realidad, distorsionar los hechos y mentirse a uno mismo o a los demás; aceptar la necesidad de tomar decisiones definitivas y firmes en el futuro; y así sucesivamente.

   Evidentemente, estas mismas virtudes cognitivas son igualmente aplicables a la *práctica de la*

123 Véase Kamalashila, pág. 249.

*meditación* , que requiere **claridad** , juicio y comprensión. La antítesis de estas actitudes son la ignorancia, la incertidumbre y el engaño, que dan lugar a la duda y la indecisión [124].

En la cúspide de la meditación, en la experiencia *de la iluminación* , esto se expresa (según se dice) como la "omnisciencia" de la "realidad última".

Por lo tanto, propongo que, en lugar de abandonar las leyes del pensamiento al pasar del pensamiento ordinario a la meditación, y de esta a la iluminación, debemos atenernos a ellas, aunque reconozcamos que se expresan de forma algo diferente en cada etapa espiritual. Mientras que en el pensamiento discursivo la consciencia se expresa mediante la actividad intelectual, en la meditación el enfoque es más suave y sutil, y en la iluminación alcanzamos la contemplación pura.

Cuando se alcanza tal comprensión final [125], las leyes del pensamiento no se quebrantan, sino que se hacen más evidentes. La «símilidad» es la esencia de la existencia; es el estrato más profundo de la identidad, no la ausencia de toda identidad. La «unidad» no es coexistencia ni fusión de opuestos, sino la disolución o trascendencia de todas las oposiciones. La «omnisciencia» no niega la experiencia y el conocimiento ordinarios, sino su máxima expresión y comprensión. Lo que en los planos inferiores del ser y

---

124 Véase Kamalashila, pág. 258.

125 Sostengo, basándome en mi propia experiencia limitada, pero también en la lógica de esperar coherencia entre todos los niveles de existencia, que muchas personas con más conocimientos que yo estarían de acuerdo con las descripciones aquí presentadas de los reinos superiores.

del conocimiento parece oscuro, divergente e incierto, se perfecciona en el nivel más elevado.[126]

Aquellos maestros o comentaristas que afirman que las leyes del pensamiento se anulan una vez que trascendemos el discurso ordinario, simplemente malinterpretan sus experiencias. O bien su experiencia no es una verdadera «realización», o bien su interpretación particular de dicha experiencia es solo una conclusión errónea que no debería considerarse parte de la experiencia misma.

En lugar de las leyes de identidad, no contradicción y exclusión de cualquier término medio, proponen *una ley de no identidad, una ley de contradicción y una ley de los términos medios incluidos*. Según ellos, la realidad última es que nada tiene identidad, todas las contradicciones coexisten armoniosamente y pueden existir otras alternativas además de una cosa y su negación.

Como pruebas, aducen los principios budistas de la no-identidad, la impermanencia y la interdependencia.

Pero no pueden afirmar que algo carece por completo de "naturaleza", pues entonces, ¿qué es ese "algo" del que hablan? Si realmente no existe, ¿por qué y cómo lo

---

126 Los filósofos budistas, y especialmente los mahayana, suelen enfatizar que el nirvana (el fundamento común de todo ser) y el samsara (la multiplicidad de apariencias cambiantes) son, en última instancia, uno y lo mismo. Aun admitiendo esto, debemos ser conscientes de su aparente diferencia. El objetivo principal de la idea filosófica del monismo («nirvana») es, por supuesto, resolver las contradicciones y las lagunas inherentes a la experiencia de la pluralidad («samsara»). Al mismo tiempo, la unidad del nirvana entra en conflicto con la multiplicidad del samsara. Debemos, de alguna manera, admitir e ignorar esta tensión. En realidad, todo esto sigue siendo un problema sin resolver en algún nivel.

estamos discutiendo? ¿Quiénes somos nosotros? Seguramente estas mismas personas admiten la existencia de una "realidad última" de algún tipo, aunque sea un sustrato único, infinito y universal [127]. Lo llaman "vacío", pero sin duda tal negación no es lógicamente sostenible sin admitir que se está negando algo positivo; una negación nunca puede ser un hecho primario.

De forma similar, podríamos argumentar que «impermanencia» significa la impermanencia *de* algo y «interdependencia» significa la interdependencia *de* dos o más cosas. No pueden afirmar la impermanencia infinita sin admitir la existencia prolongada en el tiempo de algo, por temporal que sea; y no pueden afirmar la interdependencia universal sin admitir conexiones causales entre hechos reales.

Existe una desafortunada tendencia a usar palabras sin prestar atención a sus implicaciones relacionales. Otro ejemplo de esta práctica es hablar de «conciencia» (o percepción, pensamiento o algún acto cognitivo

---

127 El "gran yo" o "océano de permanencia", para usar las palabras de Dogen (p. 267). Nótese que Dogen no afirma aquí que no exista, sino que subraya que no regresamos *automáticamente* allí tras la muerte, como algunos sostienen, sino que estamos sujetos a diversos renacimientos según nuestro karma; implica que alcanzarlo es una comprensión ardua, no algo que se concede *gratuitamente* a cualquiera. Algunos identifican esta realidad última subyacente con el " *Deus sive Natura* " de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-1677). Pero me apresuro a añadir que no comparto la equiparación que hace Spinoza de Dios y Naturaleza, que implica que Dios, al igual que la Naturaleza, está sujeto al determinismo. Para mí, como en el judaísmo normativo, Dios es el creador libre y volitivo de la Naturaleza. Él la sustenta y la incluye. Es un mero producto suyo y solo una pequeña parte o aspecto de Él.

similar), sin admitir que esto implica la conciencia *de* algo (llamado objeto) *por* algo (llamado Sujeto).

Esto se hace deliberadamente, para ajustarse al prejuicio ideológico de que no existe un yo consciente ni nada que conocer. De igual modo, para no tener que mencionar al Agente que realiza la acción, se oculta la voluntad y se hace que la acción parezca espontánea o mecánica. Se niegan a admitir que *alguien* sufre, piensa, medita o alcanza la iluminación.

Otra afirmación frecuente es que nuestra experiencia común del mundo es como un sueño comparada con la realidad última. Esto implica que las leyes del pensamiento no se cumplen en un sueño. Pero, en realidad, incluso en un sueño, aunque las imágenes y los sonidos aparecen y desaparecen y parecen entrelazarse, no existe ninguna contradicción si observamos con atención. En cuanto a la diferencia entre el sueño y la vigilia, no se trata estrictamente de una contradicción, ya que se experimentan como dominios distintos del ser.

*La contradicción es impensable, salvo en palabras (o intenciones) . Ni siquiera* podemos imaginar una contradicción en el sentido que le da Aristóteles (ser y no ser a la vez en todos los aspectos). Solo podemos *afirmar (o vagamente creer)* que existe. Claro que solemos encontrarnos con aparentes contradicciones, pero eso no prueba que existan realmente. Es una ilusión, un conflicto entre interpretaciones verbales o sus equivalentes no verbales.

Formulamos teorías; estas generan contradicciones; las corregimos para que dejen de generarlas. Adaptamos nuestras construcciones racionales a la experiencia. No inferimos la existencia de contradicciones a partir de las contradicciones en nuestro conocimiento. Cuestionamos y perfeccionamos nuestro conocimiento, en lugar de imponer nuestras creencias a la realidad.

Eso es cordura, salud mental. Así es como progresa el conocimiento, a través de esta dialéctica de tesis-antítesis-síntesis.

# 13. Estado epistemológico

*Extraído de Reflexiones lógicas y espirituales (2008-9), libro 3, capítulos 17-19 y apéndice 2.*

## 1. El estado de las percepciones sensoriales

Me gustaría explorar aquí algunos aspectos más de la controversia entre el materialismo y el mentalismo [128]. Cabe señalar que ambas posturas reconocen los fenómenos mentales: la visión mentalista (o centrada únicamente en la mente) acepta los fenómenos mentales excluyendo los materiales, mientras que la visión materialista (tal como se entiende aquí [129]) acepta los fenómenos materiales sin excluir los mentales del mundo (aunque limita su aparición a "mentes" como la nuestra).

---

128 Véanse también mis comentarios anteriores sobre este tema en *Lógica del futuro* (capítulos 60-62), *Ilógica budista* (capítulos 4 y 5), *Fenomenología* (capítulos I-IV), *Reflexiones* (capítulo 2, secciones 16 y 17) y *Meditaciones* (capítulo 32).

129 Ignoro la hipótesis de la «materia pura», conocida como conductismo en la filosofía y la psicología modernas, porque es claramente acientífica, ya que ignora deliberadamente todos los fenómenos mentales, tratándolos como inexistentes (y no solo como formas enrarecidas de materia). Los fenómenos mentales son hechos fenomenológicos y no pueden descartarse como irrelevantes. El hecho de que, hasta la fecha, no podamos detectarlos ni medirlos materialmente no justifica una tesis materialista, puesto que constituiría un argumento circular.

¿La percepción sensorial es objetiva (y por lo tanto válida) o subjetiva (y por lo tanto inválida)? Es decir, ¿el mundo que percibimos aparentemente a través de nuestros órganos sensoriales es material, o es tan mental como los fenómenos que proyectamos en nuestra imaginación? La mayoría de las personas, incluyendo a la mayoría de los científicos y filósofos, aceptan las cosas tal como parecen a primera vista y optan por la tesis materialista. Pero algunos filósofos, como George Berkeley en Occidente o la Escuela Yogacara en Oriente, argumentarían que esta conclusión de «sentido común» es precipitada y prefieren la alternativa mentalista.

Estos últimos sugieren que toda la noción de órganos sensoriales es errónea, porque si suponemos que hay una entidad cognoscente encerrada en un cuerpo físico con órganos de sensación, a través de los cuales se obtiene información de otros cuerpos físicos más allá, la información realmente cognoscida por la entidad-sujeto no son los *objetos físicos* supuestamente en contacto con los receptores sensoriales, sino la información *mental. productos* de tales supuestos objetos en el otro extremo del proceso de sensación, es decir, directamente opuesto al que conoce.

Si, entonces, lo que percibimos no son objetos físicos, sino supuestos productos mentales de ellos, se deduce que todos nuestros objetos de percepción son mentales y ninguno es material. Es decir, incluso nuestro cuerpo aparente (incluidos los órganos sensoriales que parece contener) es, en efecto, un mero fenómeno mental; y tampoco hay razón para suponer que el mundo material que aparentemente se encuentra más allá de él sea otra cosa que mental.

Es decir, para concluir este argumento, la distinción misma entre lo mental y lo material debe abandonarse por ser una idea absurda, y solo los objetos mentales

deben considerarse reales. Los fenómenos que normalmente se clasifican como materiales son tan mentales como las imaginaciones (aunque quizás menos fáciles de controlar). Su apariencia es suficientemente real, pero su materialidad es ilusoria. Por lo tanto, el materialismo es una filosofía ingenua, y el mentalismo es la doctrina correcta.

Siempre he sostenido que este argumento escéptico es lógicamente *contradictorio* , ya que parte de la premisa de que el cuerpo y sus órganos sensoriales existen en un sentido material, y concluye que no existen tales cuerpos ni órganos sensoriales materiales. Una conclusión no puede contradecir la(s) premisa(s) de la(s) que se deriva; por lo tanto, este argumento debe ser lógicamente erróneo.

Pero ahora se me ocurre que este contraargumento mío podría ser injusto, y deseo revisarlo. Se me ocurre que es formalmente aceptable que una conclusión contradiga su(s) premisa(s); esto es precisamente lo que significan las proposiciones paradójicas (singulares). Una proposición de la forma «Si P, entonces no P» es lógicamente legítima (si no va acompañada de una segunda proposición de la forma «Si no P, entonces P», pues en tal caso tenemos una doble paradoja insoluble, es decir, una contradicción). La conclusión lógica de «Si P, entonces no P» (sola [130]) es la proposición categórica «No P».

En el caso que nos ocupa, la premisa P es «existe un cuerpo material con órganos sensoriales» y la conclusión NotP es «no existe tal cosa». Esta inferencia es perfectamente plausible y legítima según las leyes del pensamiento. Es decir, en lugar de considerar el argumento de los escépticos como

---

130 Es decir, solo en combinación con "Si no P, entonces no P".

contradictorio, podríamos sugerir que han demostrado que el materialismo es inherentemente paradójico y, por lo tanto, contradictorio, y que han concluido correctamente que el mentalismo es la única tesis internamente coherente de las dos.

Sin embargo, desde el principio he comprendido la falsedad de este argumento, cuando sostuve, en mi *obra Lógica del futuro* (capítulo 62), que la solución a este dilema radicaba en negar la idea de que lo que percibimos, cuando parecemos percibir objetos materiales a través de los sentidos, sean imágenes mentales de dichos objetos. Creo que este es el error conceptual sobre la naturaleza de la percepción sensorial, que lógicamente conduce al escepticismo. John Locke cometió este error, y David Hume lo detectó rápidamente (aunque no pudo corregirlo).[131]

---

[131] Por cierto, en la filosofía occidental de la Ilustración (sin confundir, por supuesto, esta etiqueta con el concepto budista de conocimiento supremo), la palabra «sensación» se utilizaba de forma demasiado vaga. No se hacía una gran distinción entre las sensaciones táctiles, olfativas y gustativas, por un lado, y las visuales y auditivas, por otro.

[Cabe señalar que, lingüísticamente, tendemos a relacionar los sentidos del tacto, el olfato y el gusto. Así, en inglés, «feeling» puede referirse a sensaciones táctiles (incluidos los sabores frío y caliente), sensaciones de funciones corporales (digestivas, sexuales, etc.), sensaciones viscerales (corporales, de origen mental) o emociones vagamente mentales; y «sensing» puede referirse a sensaciones físicas o vagas sospechas mentales. Asimismo, en francés, la palabra « *sentir* » corresponde no solo a las palabras «to feel» y «to sense», sino también a «to smell» (de donde proviene la palabra inglesa «scent»).]

Sin embargo, las tres primeras sensaciones son mucho más fáciles de malinterpretar que las dos últimas. Por ejemplo, a los humanos nos resulta mucho más difícil identificar a

Locke tenía buenas intenciones, empeñado en justificar el sentido común; pero su planteamiento era imperfecto y, sin duda, conducía a la radical conclusión de Berkeley. Sin embargo, existe una solución lógica a esta dificultad: concebir los órganos de los sentidos como capaces de permitirnos percibir los objetos materiales *en sí mismos* , o (más precisamente) al menos ciertos aspectos de ellos, en lugar de solo algunos productos mentales derivados de ellos. Si reflexionamos, nos daremos cuenta de que esto es lo que solemos suponer que hacemos cuando percibimos el mundo que aparentemente nos rodea.

Este escenario es, sin duda, difícil de explicar, pero ofrece una posible justificación para el materialismo

---

alguien basándonos en las sensaciones táctiles, olfativas o gustativas que en las visuales o auditivas. Con esto quiero decir que las sensaciones táctiles (etc.) suelen informarnos sobre el estado *de nuestro propio cuerpo.* Las imágenes y los sonidos *son causados por algún otro cuerpo externo* , mientras que las vistas y los sonidos son *aspectos del objeto externo mismo* que nosotros (el Sujeto) percibimos de alguna manera. Al menos, así nos parecen las cosas a primera vista. Por supuesto, debemos pasar de este Realismo Ingenuo a un Realismo más Sutil. En cualquier caso, cada modo de sensación tiene su valor y no deben agruparse todos.

Por cierto, otro término vago en esta escuela ha sido «ideas». Este término se ha usado indiscriminadamente, a veces aplicado a recuerdos perceptivos, otras veces a proyecciones visuales o auditivas, y otras veces a constructos conceptuales, sean o no verbales. Sin embargo, estas distintas «entidades» mentales tienen significados muy diferentes en la formación del conocimiento. Claramente, los datos relativamente empíricos tienen más peso que las producciones más abstractas. Distinguir entre diferentes tipos de «sensaciones» e «ideas» es fundamental si queremos evaluar con precisión los componentes del conocimiento.

(una versión coherente y no ingenua) y, por lo tanto, una defensa eficaz contra la conclusión escéptica del mentalismo. De este modo, la paradoja inherente al materialismo ingenuo no se ignora ni se niega, y sin embargo, la conclusión mentalista no se deriva de él, ya que se propone una tercera tesis.

Esta tercera tesis es que la sensación, en lugar de implicar percepción indirecta, hace posible **la percepción directa** ( *quizás mediante la producción de algún tipo de estructura física en el cerebro que sirve de vía de acceso para que la conciencia del sujeto entre en contacto directo con el objeto percibido* ). Esta tesis no queda, por su mera formulación, probada de forma definitiva, cabe señalar; pero al menos sirve para poner en duda la doctrina mentalista.

De este modo, se nos presentan dos hipótesis contrapuestas, ambas aparentemente igualmente plausibles para explicar la experiencia; y así se reabre la cuestión de la materialidad frente a la mentalidad de los objetos de ciertas percepciones. El problema pasa de ser deductivo (que favorece el mentalismo) a inductivo (en el que ambas doctrinas son al menos igualmente plausibles).

Posteriormente, presento argumentos adicionales para demostrar la razonabilidad de la perspectiva del sentido común (materialista). Dado que la distinción entre materia y mente se basa precisamente en esta perspectiva, los mentalistas no pueden utilizarla para declarar que todos los objetos son mentales en lugar de materiales. Desde su punto de vista, tal distinción no surgiría en primer lugar, y no comprenderíamos las diferentes intenciones de estos dos términos.

Además, he sugerido que la distinción podría explicarse fenomenológicamente, al afirmar que los fenómenos mentales son meramente visuales y/o auditivos, pero carecen de otras cualidades

fenomenológicas. Los fenómenos mentales corresponden a los experimentados a través de la vista y el oído, mientras que las sensaciones de tacto, olfato y gusto parecen no tener formas equivalentes en la mente. Nuestra memoria puede reconocerlas, pero aparentemente no puede reproducirlas.

En otras palabras, quizás reconocemos la materialidad en virtud de [132]las sensaciones táctiles, olfativas y gustativas, aun cuando el ámbito mental carezca de estas modalidades fenomenológicas específicas. Los fenómenos visuales y auditivos son ambiguos, es decir, podrían ser materiales o mentales; pero (sugiero tentativamente) las demás modalidades son claramente materiales.

Una posible explicación es que los sentidos del tacto, el olfato y el gusto son biológicamente más básicos, mientras que los de la vista y el oído se encuentran en un nivel evolutivo superior. Los primeros son más cualitativos y están relacionados con el placer y el dolor, siendo aplicables a cualquier ser sensible, mientras que los segundos son más espaciales y temporales, lo que implica una forma de vida más compleja.

También es importante señalar que los mentalistas consideran que la conciencia de los objetos mentales requiere menos explicación que la conciencia de los objetos materiales. Para ellos, el conocimiento a través de los sentidos es difícil de explicar, dada la distancia

---

[132] Sobre todo el tacto. Nótese que uno de los significados del término «sustancialidad» se refiere a la dureza de un objeto material al tacto. Los sólidos son los más sustanciales, resistiendo toda presión. Por el contrario, debido a su flexibilidad, los líquidos son algo menos sustanciales, y los gases, aún menos. Pero todos los estados de la materia también se conocen, en cierta medida, a través de otras sensaciones, como el calor y el frío, etc.

entre el sujeto que conoce y dichos objetos; mientras que los objetos mentales son más cognoscibles por estar más cerca de nosotros. O, si no se trata de una cuestión de distancia, tal vez consideren que el sujeto que conoce es de la misma sustancia que los objetos mentales.

Pero debemos darnos cuenta de que la conciencia de los objetos mentales es tan maravillosa, misteriosa y milagrosa como la conciencia de los objetos físicos.

Considerar los objetos mentales como si fueran de la misma materia que el yo cognoscente (porque coloquialmente los agrupamos como constituyentes de la «mente» o psique) es un error. Los objetos mentales, como los recuerdos, las imaginaciones o las ideas, no son conscientes en sí mismos: son siempre objetos, nunca sujetos de la conciencia; por lo tanto, no pueden equipararse esencialmente al alma que los conoce.

En cuanto a la distancia: ¿con qué fundamento se considera que los objetos físicos están más lejos que los objetos mentales? Tales consideraciones espaciales solo son posibles si ubicamos el alma en un continuo que incluya objetos mentales y materiales. Pero, en realidad, no creemos estrictamente en un continuo común a ambos, aunque algunas proyecciones mentales (alucinaciones) a veces parecen habitar el mismo espacio que las cosas físicas. Además, desconocemos el «lugar» exacto del alma: ¿está en el corazón, en el cerebro, contigua al cuerpo, fuera de él, o se encuentra en alguna otra dimensión del ser?

*Cabe añadir que la autoconciencia, es decir, la intuición del yo por uno mismo, no difiere esencialmente de estos dos tipos de conciencia: solo* los objetos *varían en los tres casos. Es decir, ya sean los objetos mentales, materiales o espirituales en su «sustancia», la conciencia sigue siendo una misma relación especial. Esta misma reflexión se aplica*

*también a la conciencia «trascendental», es decir, la conciencia de Dios o del Fundamento Último del Ser; esto también es conciencia. Cualquiera que sea el tipo de objeto involucrado, la conciencia sigue siendo maravillosa, misteriosa y milagrosa.*

*Por lo tanto, afirmar el mentalismo en lugar del materialismo no es tan significativo para la teoría del conocimiento como podría parecer a primera vista. La aparente ganancia de credibilidad que supone tal cambio de paradigma se desvanece una vez que nos planteamos la pregunta: ¿pero qué es la conciencia?*

## 2. El estado de los sueños y las ensoñaciones

¿Necesitamos lógicamente un marco de referencia absoluto para comparar todos los demás y así poder afirmar que un marco de referencia es relativo? Si así fuera, la teoría de Einstein sobre la relatividad del espacio-tiempo sería impensable. No podría afirmar que todos los marcos de referencia son relativos. Pero no hace tal afirmación por *deducción* desde una posición privilegiada. Lo que dice, más bien, es que (debido a que la velocidad de la luz se mide de la misma manera en todas las direcciones) no podemos establecer un marco absoluto, y por lo tanto, estamos condenados a considerar como relativo todo marco de referencia que utilizamos. Este es un argumento *inductivo* , que implica una generalización a partir del conocimiento empírico existente.

Sigue siendo concebible que, en algún momento futuro, los científicos descubran otro medio físico para establecer un marco de referencia absoluto. El mismo razonamiento puede aplicarse al principio de Heisenberg sobre la imposibilidad de identificar con

precisión y simultáneamente la posición y el momento de una partícula elemental. Este también es un principio teórico basado en consideraciones prácticas. Se fundamenta en una generalización de la negación, desde «no se encuentra» hasta «no se puede encontrar», pero sigue siendo concebible, aunque remotamente, que dicha regla se derogue en el futuro si encontramos otra forma de realizar las mediciones necesarias.

Estos ejemplos de las ciencias físicas pueden ayudarnos a comprender una cuestión de la metafísica. ¿Podemos afirmar lógicamente, como hacen algunos filósofos, que «todo es ilusorio» (o que «la experiencia de la vigilia es solo un sueño» u otras afirmaciones escépticas similares)? A primera vista, una afirmación como «todo es ilusorio» es contradictoria y, por lo tanto, definitivamente falsa, ya que «todo» formalmente debe incluir la propia afirmación, que queda así declarada ilusoria. Sin embargo, intentemos abordar la cuestión en términos menos deductivos y consideremos la afirmación como producto de la inducción.

Podemos llamar sueño a una experiencia porque tenemos otra a la que referirnos, que consideramos no onírica. Normalmente, *al* despertar nos damos cuenta: «Ah, solo estaba soñando». Excepcionalmente, sucede que *durante* un sueño nos percatamos de que estamos soñando, e incluso podemos despertarnos desde dentro del sueño (sin duda lo he experimentado varias veces). En cualquier caso, caracterizamos nuestra experiencia dormida como «sueño» solo porque tenemos el recuerdo de una experiencia alternativa, la de estar despiertos. El concepto mismo de sueño parece basarse en dicha comparación.

¿O no? Al comparar la experiencia de la vigilia y el sueño, postulamos que la primera es más real que la

segunda, y por lo tanto la clasificamos como «real» y la segunda como «ilusoria». Pero, ¿cuál es la base de tal distinción? Abordando el tema sin prejuicios, podríamos argumentar que (al menos para empezar) ambos conjuntos de experiencias están en igualdad de condiciones (en términos de la distinción entre realidad e ilusión), es decir, que no hay razón para dar prioridad a uno sobre el otro. Fenomenológicamente, tienen el mismo valor o estatus. No podemos determinar cuál es más real o más ilusoria que la otra, y por lo tanto debemos concluir que ambas son igualmente inciertas.

Un buen argumento a favor de esta perspectiva es la observación de que la mayoría de los sueños nos parecen bastante creíbles mientras los sufrimos. Esto demuestra *nuestra credulidad innata* , la facilidad con la que tendemos a creer en las experiencias. Al ver lo ingenuamente crédulos que somos mientras dormimos, bien podríamos preguntarnos si nuestra credulidad en estado de vigilia es igual de absurda, y llegar a pensar que nuestra vida aparente quizás también sea un sueño.

Este es quizás el significado que pretenden transmitir afirmaciones como «todo es ilusión»: sugieren nuestra incapacidad para encontrar un marco de referencia absoluto que podamos denominar «realidad». Pero la respuesta a tal objeción sería la siguiente: contrariamente a lo que afirman algunos filósofos, en la práctica no etiquetamos ciertas partes de la experiencia como «realidad» y relegamos otras al estatus de «ilusión» con certeza y de forma definitiva. Tales juicios no son absolutos, sino que están sujetos a cambios mediante el razonamiento inductivo.

El principio básico de la inducción es que toda apariencia debe considerarse como "realidad" *hasta que* , es decir, hasta que, si acaso, los conflictos entre ciertas apariencias, o entre ciertas apariencias y

consideraciones lógicas, nos obliguen a relegar la apariencia en cuestión al estatus de "ilusión".

A primera vista, no podemos distinguir entre realidad e ilusión. No clasificamos la realidad como ilusión desde una posición privilegiada y neutral, sino que partimos de la premisa de que todo lo que (aparentemente) experimentamos es real, y solo consideramos algunas experiencias como ilusorias como último recurso. Incluso entonces, evidencias o razonamientos posteriores pueden hacernos cambiar de opinión y concluir que lo que parecía ilusorio era real y lo que parecía real era ilusorio.

La distinción entre estas dos caracterizaciones de la apariencia es, por lo tanto, esencialmente una conclusión holística e hipotética, más que una premisa absoluta. Cuantos más datos tengamos en cuenta al formular tales juicios, más certeros se vuelven. La suposición inicial es que una apariencia es real. Pero la credibilidad inicial sigue siendo condicional, ya que debe confirmarse y nunca refutarse.

Esto es obvio, porque lo único en lo que podemos basar nuestro conocimiento son nuestras experiencias (físicas, mentales o no fenoménicas) y nuestra facultad racional (para discernir dichas experiencias). Contamos con datos y un método, pero aún así debemos avanzar hacia la certeza mediante un proceso largo y, en gran medida, inductivo.

Al principio (ingenuamente), apariencia, existencia y realidad son una misma cosa para nosotros. Gradualmente (con mayor sutileza), distinguimos las apariencias como existencias que hemos conocido, y las realidades como apariencias que han resistido el paso del tiempo en cuanto a su coherencia con otras experiencias y con cuestiones lógicas. Las ilusiones son apariencias que no han superado alguna prueba.

La comparación y el contraste son fundamentales para distinguir entre las experiencias de vigilia y los sueños. Dado que las primeras parecen más sólidas y regulares que los segundos, las denominamos «vida real» y los segundos «sueño». Es necesario considerar ambos conjuntos de experiencias antes de realizar esta clasificación, y son precisamente las características que percibimos *en ellas* las que nos llevan a este juicio racional. Por lo tanto, queda abierta la posibilidad de una evaluación posterior, por ejemplo, si encontramos un tercer conjunto de experiencias que parezca aún más real que los dos anteriores.

Esta es la afirmación del misticismo: que existe una realidad superior, en relación con la cual (cuando la alcanzamos mediante la profecía, la meditación u otros medios) la experiencia ordinaria parece un mero sueño (nótese el uso de la analogía). Es en ese contexto que se vuelve perfectamente legítimo decir: «todo es ilusión», lo que significa, más precisamente, «todo *lo que existe en la experiencia ordinaria* es ilusorio», es decir, en comparación con todo lo que existe en la experiencia extraordinaria. La proposición es lógicamente coherente, porque su intención no es tan general como aparenta en su breve formulación verbal.

Por supuesto, según la lógica inductiva, si alguien *solo tuviera* la experiencia que llamamos soñar, tendría que considerar esa experiencia como la realidad. Del mismo modo, quien nunca ha tenido una experiencia mística está obligado a asumir que su experiencia ordinaria en estado de vigilia es la realidad.

De ello se deduce que solo quien haya experimentado personalmente un tercer contenido experiencial, radicalmente diferente, puede afirmar legítimamente que nuestra experiencia ordinaria se asemeja a un sueño. Quien luego repita la misma afirmación *sin* haber tenido él mismo la experiencia extraordinaria

correspondiente, simplemente expresa su fe (religiosa). El estatus epistemológico de dicha fe no es nulo, pero no es equivalente al de la experiencia personal. Se trata de una creencia provisional, un acto de esperanza (o temor), basado indirectamente en la experiencia *relatada por otra persona* , pero no una creencia basada directamente en la propia experiencia.

Cabe señalar que, incluso sin referirnos a ninguna experiencia mística, no es incorrecto afirmar que la mayor parte de nuestra experiencia en vigilia equivale a soñar. ¿Qué es soñar mientras dormimos? Una serie de proyecciones mentales; la invención de escenarios fantásticos. Y, en realidad, esto es precisamente a lo que la mayoría de nosotros dedicamos la mayor parte del tiempo despiertos: proyectamos imágenes o sonidos mentales, visualizando información extraída directamente de nuestra memoria o derivada indirectamente al reorganizarla. Por lo tanto, podemos decir con razón que soñamos, aunque lo llamemos ensoñación.

En última instancia, los únicos momentos en que *no* soñamos son esos raros instantes en los que estamos completamente absortos en *el aquí y ahora* de la experiencia directa.

Sin embargo, según quienes afirman haber tenido experiencias místicas de alguna realidad trascendental, incluso este «aquí y ahora» (compuesto por fenómenos materiales y/o mentales) debería considerarse un sueño. Esta última afirmación es tan radicalmente metafísica o trascendental como puede serlo, al postular que toda experiencia fenoménica es onírica. Desde esta perspectiva, los sueños durante el sueño son fantasmas dentro de un sueño mayor, y la experiencia en vigilia también forma parte de ese sueño mayor.

La gente, ingenuamente, se aferra a su cuerpo físico para justificar su percepción de la realidad material,

pero al hacerlo, no tienen en cuenta que, al soñar, suelen estar representados en sus sueños por una imagen mental de un cuerpo. Si este cuerpo imaginario les parece creíble mientras sueñan, ¿por qué no podría el cuerpo físico que experimentan estando despiertos parecerles igualmente creíble?

La materialidad, y su distinción de la mentalidad, debe entenderse en última instancia como una hipótesis conceptual que podemos adoptar filosóficamente porque ordena nuestro mundo de la experiencia (sea cual sea su naturaleza o condición) de manera inteligente y coherente. No es un axioma, un principio ontológico fundamental, sino un principio organizador sujeto a dudas, que solemos favorecer por su continua utilidad y éxito tanto intelectual como práctico.

Anexo (2010), sobre los sueños. ¿Cómo se originan **los contenidos de nuestros sueños** ? La mayoría de la gente considera que los sueños se componen de recuerdos reorganizados de sensaciones, sentimientos, sonidos, imágenes y pensamientos verbales, quizás con una intervención creativa subconsciente en el momento de soñar. En otras palabras, el cerebro genera los contenidos de los sueños de forma más o menos fortuita, y al mismo tiempo, el soñador los moldea mediante un esfuerzo de voluntad semiinconsciente. Esta explicación tradicional no me resulta del todo convincente. Si bien es cierta en gran medida, creo que no basta para explicar la complejidad de los sueños.

Al observar mis propios sueños, la variedad y complejidad de los personajes y escenarios que aparecen en ellos, me desconcierta que parezcan mucho más imaginativos que cualquier cosa que pueda producir estando despierto. Sospecho que debe haber *alguna influencia externa adicional* , por telepatía.

Creo que, durante el sueño, entrelazamos nuestros pensamientos con los de otras personas.

## 3. El estado de las concepciones

El **concepto** de algo (o algo), llamémoslo X, es *la suma total de todas las observaciones, creencias, pensamientos, conocimientos probados inductiva o deductivamente, opiniones e imaginaciones que nosotros (individual o colectivamente) hemos acumulado a lo largo del tiempo en relación con* ese/eso/s concepto/s en cuestión. – Denominemos a estos eventos cognitivos o intenciones: A, B, C, D, etc. Nótese bien que la etiqueta "X" se refiere a los objetos X, a los que se refiere el concepto de X, no al aparato mental o idea mediante la cual conocemos o creemos conocer esos objetos.

Aunque coloquialmente decimos que X "contiene" A, B, C, D…, un concepto no debe concebirse como un recipiente que contiene varias entidades mentales relevantes, como una cesta llena de manzanas y naranjas. Se entiende mejor como un conjunto de flechas que apuntan a diversos fenómenos percibidos, objetos de intuición y abstracciones relacionadas, que en conjunto influyen en nuestra idea general de X. Nuestro concepto de X (un individuo o una clase) es el conjunto de creencias que tenemos sobre él.

El concepto de X no debe considerarse equivalente a su definición (como hacen los kantianos), y mucho menos al nombre «X» (como hacen los nominalistas). El nombre es simplemente una etiqueta física, o al menos mental, que nos permite centrarnos más fácilmente en el concepto, o más precisamente en su contenido (es decir, los objetos a los que se refiere). En cuanto a la definición, no es la totalidad de X, sino que consiste en una o varias *características exclusivas y universales* de

X (por ejemplo, A) entre otras (como B, C, D, etc., que también pueden ser distintivas y estar siempre presentes, o no). Se selecciona un aspecto como definitorio porque resulta útil para los procesos de pensamiento complejos. La definición es, por lo tanto, algo tanto empírico como racional.

La definición "X es A" no es, por lo tanto, una tautología, sino que contiene información. Implica dos proposiciones: la predicación de que "X es A" y la afirmación de que "A es la definición de X". Esta última es una proposición *adicional* ; implica la primera, pero no a la inversa. Podemos saber que X es A, sin pensar aún, o pensando erróneamente, que A es la mejor definición de X. Nuestra idea de X sería igual a A si todo lo que supiéramos o pensáramos sobre X fuera A; este escenario es claramente muy improbable, aunque tal escasez de información es teóricamente concebible. En la práctica, nuestra idea de X incluye mucho más, a saber: B, C, D, etc.

No llegamos al concepto de hombre a través de la definición de «animal racional», sino a través de *la experiencia acumulada* de los hombres. La definición es solo una proposición posterior, mediante la cual intentamos hallar la esencia de la masculinidad, o al menos, de los hombres. La definición propuesta es en sí misma producto de la experiencia y no una invención *a priori* o arbitraria. Podemos tener durante mucho tiempo un concepto vago de X, sin haber encontrado una definición adecuada. Cuando encontramos una definición, no es necesariamente definitiva. Es una hipótesis. Podría resultar inadecuada (por ejemplo, si se encontraran animales racionales en otros planetas), en cuyo caso sería necesario proponer alguna diferencia adicional o una definición completamente nueva de hombre.

Cabe señalar que **la tautología** se produce cuando el predicado ya se menciona *explícitamente* en el sujeto, o el consecuente en el antecedente. Así, «X es X», «XY es Y», «si X, entonces X», «si X + Y, entonces Y» son todas tautologías. De ello no se deduce que tales proposiciones sean consideradas necesariamente *verdaderas por la lógica* . Su verdad depende de la existencia real del sujeto o de la veracidad del antecedente. Pues es evidente que este último puede ser meramente imaginario o hipotético, como por ejemplo en «los unicornios tienen un cuerno». Por lo tanto, la tautología no es prueba de verdad.

Es evidente que una definición como «el hombre es un animal racional» no es tautológica en sentido estricto. Sin embargo, algunos consideran la definición como una tautología implícita, al extender el concepto. Quienes lo hacen, lo hacen porque creen que el concepto definido es idéntico a su definición. Por supuesto, no estoy de acuerdo con esto, por las razones ya expuestas. Aun así, cabe señalar que si la tautología no es prueba de verdad en el caso de las tautologías explícitas, como se acaba de explicar, lo mismo ocurre con mayor razón en el caso de las implícitas.

Mediante la definición, intentamos identificar las « **esencias** » de las cosas. La esencia de algo concreto rara vez, o nunca, es algo concreto en sí mismo, es decir, empíricamente evidente. En la mayoría de los casos, las esencias son *abstracciones* . No podemos generar una sola imagen mental o Idea Platónica del hombre que represente o refleje a todos los individuos. Simplemente señalamos la noción general de la masculinidad al definir al hombre como animales racionales, pero no podemos concretarla. Los términos constituyentes «racional» y «animal» son, a su vez, igual o más abstractos. Esta importante idea se

comprende mejor al relacionarla con conceptos geométricos.

En el concepto de triángulo, se incluyen todos los triángulos posibles, físicos o imaginarios, tanto los ya conocidos como los que aún están por verse, con todas sus propiedades aparentes e interrelaciones. Si te pregunto cuál es la esencia de un triángulo, probablemente imagines y dibujes uno en particular. Pero esta no es la esencia; es *un ejemplo* , una mera instancia. No existe un triángulo concreto que contenga todos los triángulos posibles. La esencia de la triangularidad no existe concretamente; es solo una abstracción, un artificio verbal o intencional. Es decir, por «esencia» de un triángulo entendemos « ***todo aquello que resulta distintivamente común a todos*** los triángulos», pero sabemos que no podemos producir mental ni físicamente tal entidad.

La esencia en estos casos es, por tanto, algo que se vislumbra en la lejanía. No podemos producirla directamente, sino, en el mejor de los casos, un triángulo concreto. Podemos, por supuesto, definir el triángulo con palabras como «una figura geométrica compuesta por tres líneas que se unen en sus extremos», o algo similar. Pero esta definición verbal oculta el concepto de «línea», que a su vez no puede concretarse salvo mediante ejemplos; simplemente elude la responsabilidad. Reduce el problema (de la esencia triangular) a otro problema (el de la esencia lineal), pero no lo resuelve realmente. Quizás por eso muchos lógicos y filósofos optan por el nominalismo. Pero no debemos permitir que esto nos lleve al escepticismo.

El conocimiento racional se basa en la suposición de que los particulares que *nos parecen tener* "algo distintivo en común" *efectivamente* lo tienen. Extrapolamos de la apariencia a la realidad, al menos

hipotéticamente; es decir, partiendo de la premisa de que si alguna vez encontramos una observación específica o una razón lógica que lo exija, reclasificaremos la apariencia como una ilusión. Esta práctica no es otra cosa que *una aplicación del principio de inducción* a la conceptualización. Es lógicamente imposible argumentar en contra de este principio sin recurrir a él, explícita o implícitamente, puesto que todo argumento de este tipo es, en última instancia, inductivo. Del mismo modo, al ser conceptual, cualquier supuesta teoría contraria a nuestra creencia en lo abstracto se desacredita y descarta fácilmente.

La esencia de un individuo es aquello que se concibe como inherente a él a través de todos los cambios posibles; la esencia de una clase es aquello que se concibe como compartido por todas sus posibles manifestaciones. Además, en ambos casos, la esencia debe encontrarse en esa cosa o clase de cosa, y en ninguna otra. Pero aunque generalmente no podemos, si acaso alguna vez, señalar empíricamente algo que se ajuste a esta definición de esencia, asumimos que cada cosa o clase posee tal núcleo, *porque de otro modo no podríamos reconocerla como una misma* cosa o clase. Esta suposición se basa en nuestra capacidad de discernimiento de similitudes y diferencias. Mediante dicho discernimiento, «señalamos» una esencia, aunque en realidad no la experimentemos.

Dado que las cosas similares (el individuo en diferentes momentos o los casos aislados de este tipo) parecen apuntar *en la misma dirección* , inferimos por extrapolación que apuntan *a algo* en común (la esencia aparente). Esto constituye una especie de reificación, no en algo concreto, sino en algo abstracto. Por lo tanto, hay algo de verdad en lo que dicen los filósofos budistas, a saber, que las esencias son vacías. Sin

embargo, no deberíamos, como algunos de ellos, llegar a la conclusión negativa de que las esencias "no existen realmente" a partir de esta vacuidad. Pues, como ya se mencionó, podemos basarnos en el principio de inducción para justificar nuestra inferencia. Siempre que no confundamos la existencia abstracta con la existencia concreta, no cometemos ningún error.

Podemos denominar a este conocimiento de las esencias *concepción o intuición conceptual* . Esto implica que, así como poseemos facultades cognitivas de percepción de concretos fenoménicos e intuición de concretos no fenoménicos, también poseemos una facultad cognitiva de concepción mediante la cual «vemos» las similitudes y diferencias entre los objetos. Cabe destacar que no se afirma que dicha intuición sea siempre verdadera; bien puede ser falsa *en ocasiones* , pero no puede declararse siempre falsa sin contradecirse a sí misma. Su veracidad, en principio, se verifica mediante el principio de inducción, exactamente del mismo modo que se verifica la veracidad de la experiencia. Es decir, podemos asumir que dicha intuición conceptual es verdadera en cualquier caso dado, a menos que exista una causa experiencial o racional para considerarla falsa.

Es muy importante comprender todo esto, ya que todo conocimiento racional depende de ello.

# 14. Mente y alma

*Extraído de Reflexiones lógicas y espirituales (2008-9), libro 4, capítulos 7, 10-11.*

## 1. Contempla la mente

A juzgar por una colección de ensayos atribuidos a Bodhidharma [133], su enseñanza de la meditación zen era bastante introspectiva. Insiste constantemente en la futilidad de los actos y rituales físicos, y subraya la necesidad de « *contemplar la mente* » para alcanzar la iluminación/liberación. Este mensaje se repite a lo largo del libro con diversas palabras. Por ejemplo:

> «Responder, percibir, arquear las cejas, parpadear, mover las manos y los pies: todo ello forma parte de tu naturaleza milagrosamente consciente. Y esta naturaleza es la mente. Y la mente es el buda… Quien ve

133 *La enseñanza zen de Bodhidharma* , que consta de cuatro ensayos. Al igual que el traductor, Red Pine, supongo que su autor es Bodhidharma; pero quién sea el/los genial/s autor/es, en última instancia, no es muy importante: algún ser humano tuvo esta interesante enseñanza para transmitirnos. Observo que D.T. Suzuki, en su *Primera serie* de *ensayos sobre el budismo zen* (pág. 178), menciona seis (no solo cuatro) ensayos de Bodhidharma como bastante conocidos y populares en Japón hoy en día. Si bien reconoce el espíritu zen de todos esos ensayos, Suzuki considera que solo dos de ellos probablemente fueron escritos por el primer patriarca del zen.

> su propia naturaleza encuentra el Camino… es un buda.» (P. 29).

La implicación aquí es que la budeidad (la realización última) no es algo lejano, como la cima de una alta montaña difícil de escalar. Es algo cercano, alcanzable con un simple cambio de perspectiva. Es decir, la separación entre samsara y nirvana es mínima: por un lado, estás en samsara, y por el otro, en nirvana. En sus palabras:

> «Ver más allá de lo mundano y contemplar lo sublime está a un paso. La comprensión es ahora.» (Pág. 113).

La transición no se logra mediante elaborados actos externos, sino mediante una atención minuciosa. Por lo tanto, afirma:

> "Quienes buscan bendiciones concentrándose en obras externas en lugar de cultivar su interior, intentan lo imposible." (Pág. 95).

Aun así, dada la ambigüedad de la palabra «mente», el consejo de contemplar la mente sigue siendo algo difícil de comprender con precisión. Porque «mente» (a mi parecer) en el sentido más amplio incluye todos los aspectos de la psique:

a. El *verdadero yo* (o alma o espíritu), que constituye el Sujeto de todos los actos de conciencia (es decir, la percepción de cualquier tipo) y el Agente de todos los actos de voluntad y valoración (valorar o devaluar algo). Esta «entidad» carece de características fenoménicas («vacía» en la

terminología budista), por lo que se intuye (se percibe) en lugar de percibirse, cabe destacar.

b. Las *facultades o actos internos* del yo —a saber, la conciencia, la voluntad y la valoración—. Estas expresiones intencionales del yo real carecen en sí mismas de aspectos fenoménicos y, por lo tanto, se intuyen en lugar de percibirse. Aquí debemos distinguir cuidadosamente entre el *hecho* (o la relación) de la conciencia y el *contenido* (o el objeto) de la conciencia [134], así como distinguir al Sujeto consciente del acto particular de la conciencia. Distinciones similares se aplican a la voluntad y la valoración.

c. El *yo ilusorio* (o ego), un conjunto de fenómenos corporales y mentales con los que el yo real se identifica habitualmente de forma engañosa (al menos en parte). Esta «entidad» compuesta incluye una multiplicidad de fenómenos mentales cambiantes (es decir, proyecciones mentales, recuerdos, imaginaciones, conceptos, descripciones verbales, emociones) y fenómenos físicos (sensaciones, percepciones sensoriales, sensaciones físicas), y suele confundirse con el yo real. El ego se cristaliza constantemente en nuestra perspectiva mental, a menos que nos esforcemos por contrarrestar esta tendencia aparentemente natural [135].

---

134 No hay consciencia sin contenido (es decir, objeto); aquí uno es consciente de otro acto de consciencia cuyo contenido es a su vez algo distinto.

135 La meditación es, sin duda, la herramienta más eficaz para superar nuestra tendencia innata a la formación del ego. Aun así, en cualquier momento podemos recaer en viejos hábitos egocéntricos; por ejemplo, el otro día una joven me miró de cierta manera y me sentí halagado y cautivado.

d. La *infraestructura física* de la psique y su funcionamiento; es decir, el sistema nervioso, incluyendo el cerebro, la médula espinal y los nervios, las características fisiológicas humanas involucradas en las funciones sensoriales, motoras y emotivas. Este es un sentido o aspecto del término «mente» en su uso coloquial; a veces es la intención del término más específico «mente inconsciente». Es apropiado referirse a estas estructuras y eventos físicos como pertenecientes a la mente, en la medida en que aparentemente constituyen la interfaz entre los dominios material, mental y espiritual; la mente se sustenta y se nutre de ellos, y actúa sobre el cuerpo y el mundo exterior a través de ellos.

Nótese la diferencia entre los dos últimos factores de la psique. El tercero se refiere a fenómenos internos, una autopercepción subjetiva y privada (que posteriormente puede tener repercusiones sociales), mientras que el cuarto se refiere a fenómenos objetivos (cognoscibles solo desde el exterior, incluso para el propio dueño del cuerpo).[136]

---

136 En este sentido, es importante no confundir la «objetividad» con un criterio exclusivo de verdad, como hacen ciertos «científicos» modernos. Este conductismo, defendido bajo el pretexto del positivismo o el empirismo radical, es una postura ideológica no científica que se describiría con mayor precisión como estrecha o extremadamente materialista. Es epistemológicamente falaz, porque sus defensores ignoran deliberadamente una parte importante de la experiencia personal común (es decir, los datos introspectivos) y formulan sus teorías a partir de una selección arbitraria de datos experienciales (es decir, los fenómenos físicos). En realidad, lo que significa esta doctrina antifenomenológica es que la conveniencia de ciertos técnicos de laboratorio de bajo nivel debe elevarse al estatus de filosofía de la mente. El motivo psicológico detrás

Ahora bien, cuando Bodhidharma recomienda que "contemplemos la mente", obviamente no se refiere al tercer aspecto de la psique, el aspecto percibido (fenoménico); el ego es (con razón) la *bestia negra* del budista.

A veces parece referirse al cuarto aspecto de la mente, el misterio del poder silencioso de la mente sobre el cuerpo; por ejemplo, cuando afirma que ninguna persona engañada "entiende el movimiento de sus propias manos y pies", o dicho de forma más explícita:

> "…cada movimiento o estado es tu mente. En cada momento, donde el lenguaje no puede llegar, ahí está tu mente."[137]

Pero, sobre todo, Bodhidharma parece referirse al primero o al segundo de los factores mencionados anteriormente, es decir, a los aspectos intuidos (no fenoménicos) de la psique.

> «Si tan solo logras concentrar la luz interior de tu mente y contemplar su iluminación exterior, disiparás los tres venenos y ahuyentarás a los seis ladrones de una vez por todas. Y sin esfuerzo, obtendrás un número infinito de virtudes, perfecciones y puertas a la verdad.» (P. 113).

---

de esta doctrina es un mal que aqueja cada vez a más personas hoy en día: un profundo *miedo personal a la introspección* , es decir, a confrontar los aspectos mentales y espirituales de la propia psique.

[137] Pág. 23. Esto me hace pensar en el Tai Chi, que es una meditación sobre el movimiento, sobre la relación entre la mente y el movimiento físico. De manera similar ocurre en el Yoga.

A veces, su énfasis parece estar en el yo real; como cuando escribe: “Ningún karma puede contener este cuerpo real” (p. 21), “Despierta a tu cuerpo y mente originales” (p. 31); “Tu cuerpo real no tiene sensación, etc.” (p. 39), o más aún (enfatizando la naturaleza no fenoménica del yo real):

> “El Buda es tu verdadero cuerpo, tu mente original. Esta mente no tiene forma ni características, ni causa ni efecto, ni tendones ni huesos… Pero esta mente no está fuera del cuerpo material… Sin esta mente no podemos movernos. El cuerpo no tiene consciencia.” (P. 43.)

A veces, parece tratarse de los actos de conciencia, y de los actos relacionados de voluntad y valoración, de ese yo real; por ejemplo:

> «El lenguaje y el comportamiento, la percepción y la concepción son funciones de la mente en movimiento. Todo movimiento es movimiento de la mente. El movimiento es su función… Aun así, la mente ni se mueve ni funciona, porque la esencia de su funcionamiento es el vacío, y el vacío es esencialmente inmóvil.» (Págs. 43-44).

Todo esto me da la idea de una meditación que consiste en la «conciencia de la conciencia». En esta meditación, uno se concentra en *aquel que es consciente* (uno mismo) y/o en *el hecho de la conciencia* (a diferencia de su contenido). Cualquier

[138]objeto material o fenoménico que llegue a nuestra atención, simplemente lo ignoramos y, en cambio, prestamos atención a *nuestra conciencia* de ellos. Los objetos van y vienen durante la meditación, pero el Sujeto y la conciencia perduran y se mantienen presentes de forma constante.

Podría sugerirse que el énfasis debería estar en la consciencia más que en la persona consciente, pues en este último caso existe el peligro de que uno se fije en una representación del ego en lugar del yo real. Además, mi experiencia es que la introspección meditativa parece alcanzar su punto máximo cuando la impresión del yo parece desaparecer; uno parece enfrentarse al mundo circundante sin la carga de una presencia externa. Por lo tanto, incluso si el yo no está realmente ausente (ya que es consciente), lo mejor es comportarse *como si* no existiera. Por esta razón, deberíamos describir este ejercicio de forma más específica como meditación sobre la consciencia.

Sé consciente del milagro de tu propia consciencia, o de tu consciencia en sí misma, ya sea que esté dirigida hacia afuera o hacia adentro. Bodhidharma dice: « *Buda* es la palabra sánscrita para lo que llamas *consciencia, consciencia milagrosa* » [139]. El asombro al observar la consciencia es, sugiere claramente, esencial para la iluminación [140]. Cultiva este asombro. No des

---

138 En el sentido más estricto de «mente», se refiere únicamente a los *fenómenos* (recuerdos, imaginaciones, sueños, pensamientos verbales, etc.). Cabe mencionar que, coloquialmente, el término «mente» también suele referirse al *espacio mental* , la supuesta extensión *en la que* ocurren los fenómenos mentales.

139 Transcripción literal de la presente traducción; en la página 29.

140 Resulta interesante señalar, de paso, cuán alejada está esta perspectiva de la de algunos budistas (quizás con

por sentada la consciencia, haciéndola invisible para sí misma. Date cuenta de la maravilla de que una cosa (tú) pueda ver otra (cualquier cosa que mires, incluyéndote a ti mismo). ¡Guau! ¿Cómo puede ser algo así?

Al principio, esta meditación requiere esfuerzo; pero con el tiempo se puede alcanzar un nivel de concentración sin esfuerzo que puede caracterizarse como contemplación. Cabe destacar que el verdadero objeto de esta meditación sobre la consciencia misma no es fenoménico: carece de cualidades visuales, auditivas, táctiles, gustativas u olfativas. Es verdaderamente espiritual y puramente inmaterial, y

---

una visión más cercana al budismo Hinayana) que consideran la Iluminación como la *extinción* de la conciencia (y de la voluntad y demás aspectos de la individualidad). Para Bodhidharma (un maestro Mahayana), el objetivo es alcanzar la cima de la conciencia, no *la* inconsciencia. La diferencia radica quizás en una interpretación distinta de la doctrina de los doce *nidanas* (sobre la cadena causal de la existencia samsárica). Según esta doctrina, las tres primeras causas son la ignorancia, las acciones y la conciencia; estas se refieren claramente, respectivamente, a la falta de comprensión espiritual, a actuar en consecuencia de dicha incomprensión y a la conciencia limitada e ilusoria que surge de dicha acción. El problema no reside en la conciencia *en sí misma* (como algunos parecen creer), sino en la conciencia *limitada y restrictiva* de la existencia ordinaria. Por lo tanto, la solución no es la aniquilación de la conciencia, sino su máxima intensificación y expansión. Así, la conciencia como tal no es un defecto, sino un valor. (De acuerdo con esta divergencia en la interpretación, la rama Hinayana tiende a considerar la Vacuidad como la nada, literalmente algo negativo, mientras que la rama Mahayana enfatiza su significado positivo, como la "naturaleza búdica" subyacente a todas las cosas).

por ello se la compara con un espacio vacío y transparente.

Por supuesto, no sirve de mucho tomar nota de la propia consciencia solo momentáneamente; hay que perseverar en ese esfuerzo durante un tiempo. Al mismo tiempo, hay que tener cuidado de no convertirlo en una obsesión [141], es decir, de no dejar que dicho esfuerzo se convierta en una distracción en sí misma. En la meditación no se pueden obtener resultados inmediatos, sino que hay que proceder con suavidad y cierto desapego.

Últimamente he practicado repetidamente esta meditación de la atención plena, y me parece una forma eficaz de desechar percepciones, fantasías y pensamientos pasajeros, y alcanzar un estado mental más abierto y contemplativo. Si bien aún no puedo afirmar haber tenido la sublime experiencia de contemplar la mente que relata Bodhidharma, me ha resultado provechoso.

## 2. Contempla el alma

Aunque Bodhidharma, como ya se ha indicado [142], parece referirse en ocasiones al yo en el sentido de alma, podemos suponer con seguridad que, como budista ortodoxo, no creía literalmente en un alma. Si se le hubiera preguntado quién o qué contempla la mente, probablemente habría respondido «la mente». Por lo tanto, cuando retomo aquí la cuestión del alma, no pretendo atribuirle tal creencia, sino simplemente hablar desde mi propia autoridad como filósofo «independiente».

---

141 Consejos que a menudo se dan en sus libros por un discípulo moderno de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

142 En la primera sección del presente capítulo.

Como ya indiqué, coincido en que es prudente *no* meditar directamente sobre el yo en el sentido del alma. La razón es que, para quienes no estamos iluminados, es fácil confundir nuestro yo real con nuestro yo ilusorio. El yo ilusorio está tan abrumadoramente presente en nuestra conciencia que no podemos ignorarlo fácilmente. Por lo tanto, al aspirar a elevarnos en la meditación, ¡podemos fácilmente estancarnos en un nivel bajo de conciencia!

Por esta razón, sugerí que, al intentar "contemplar la mente", meditemos sobre el hecho de nuestra consciencia, en lugar de sobre la persona que es consciente. Creo que esto es válido en las primeras etapas de la meditación, al menos, hasta que alcancemos un nivel de consciencia relativamente alto.

Pero puesto que tengo motivos para creer en la existencia del alma, debo considerar tal restricción meditativa como un «medio conveniente» temporal, más que como algo absolutamente prohibido. Por lo tanto, parece legítimo sugerir que, una vez alcanzado cierto grado de paz mental e intensidad meditativa, uno puede dirigir su atención hacia sí mismo en el sentido del alma.

Este sería, pues, un sexto aspecto y la última etapa de nuestra meditación propuesta sobre la consciencia: llegar a ser consciente de uno mismo. Deberíamos hacerlo, no solo porque la consciencia es lógicamente inconcebible sin que alguien sea consciente, sino también porque este verdadero tipo de autoconciencia está sutilmente presente en todo nuestro ejercicio de la consciencia, en la vida cotidiana y durante la meditación, y por lo tanto, debemos reconocerlo y concentrarnos en él.

En resumen: el consejo de Bodhidharma de «contemplar la mente» parece vago e impracticable, dada la ambigüedad del término «mente». De los

diversos sentidos del término, probablemente se refería a «el hecho de la conciencia» o a «aquel que es consciente». En ese caso, su consejo era, más precisamente, contemplar *el acto de contemplar* o *al observador* . Sugerí, para evitar el desarrollo del ego, comenzar con el primero de estos tipos de consciencia y, posteriormente, intentar el segundo.

La idea budista de que un "no-yo" ( *anatman* ) sea consciente es, al menos en mi opinión, lógicamente impensable. Este supuesto no-yo se reifica tácitamente, incluso cuando se afirma su inexistencia. Decir que no tenemos un yo real en el núcleo de nuestra conciencia (ni de nuestras voliciones ni de nuestras valoraciones) implica que somos meros objetos inanimados. Afirmar que algo verdaderamente ausente puede ser consciente (y tener voluntad y valor) es negar que ciertos objetos posean tales poderes, es decir, mientras que otros carecen de ellos.

Negar que cada uno de nosotros tenga alma, es decir, que *seamos* almas, equivale a convertirnos en meras cosas, o, aún más, en nada. Resulta, por tanto, discursivamente inapropiado usar «nosotros» (o cualquier otro sustantivo o pronombre); sin embargo, quienes hacen tales afirmaciones siguen utilizando ese lenguaje. O bien desconocen la paradoja que esto implica, o bien la contradicción no les preocupa.

Los budistas afirman que, en el momento de la iluminación, el yo (es decir, el yo real aparente, sin mencionar el yo ilusorio más burdo) se *extingue* . Sostienen que la iluminación es, precisamente, la ocurrencia y la experiencia de dicha extinción del yo. Después de eso, "uno" existe como un no-yo ("en" nirvana), si es que existe (es decir, no existe en absoluto, cuando "uno" alcanza la etapa final, *el parinirvana* ). Pero tales ideas son lógicamente imposibles de defender.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo *sabemos* de tal extinción? No por nuestra propia experiencia, puesto que aún no hemos alcanzado la iluminación. Por lo tanto, simplemente por lo que se dice [143]. Si es así, ¿quién nos lo contó? Los budistas afirman que el Buda nos lo contó (primero, y luego quizás otros maestros que alcanzaron *la iluminación* ). Muy bien, pero si al alcanzar la iluminación su ser aparente (tanto real como ilusorio) se extinguió por completo, entonces ya no estaba allí y no podía informarnos de nada.

Si, por el contrario, regresó y conservó el recuerdo de su experiencia de iluminación, entonces no se extinguió del todo. Porque regresar y hablar de una experiencia pasada implica algún tipo de *continuidad* , es decir, excluye la verdadera extinción (que lógicamente implica una ruptura radical con la existencia). En resumen, la sola idea de que un testigo nos informe a posteriori sobre la extinción del yo es paradójica e insostenible.

La idea de la extinción solo puede aceptarse discursivamente como una hipótesis de un «tercero», una proyección conceptual de algún observador, una mera teoría o especulación. No puede sostenerse *de forma consistente* como un relato en primera persona basado en la experiencia directa de la aniquilación real. Siendo así, la estricta idea budista de un no-yo no resiste un análisis lógico y debe rechazarse

---

143 Por supuesto, los rumores tienen cierto valor lógico, pero no constituyen conocimiento en el sentido más estricto. Sirven para confirmar una hipótesis, pero no pueden probarla definitivamente. Pues incluso si lo que el testigo afirma haber experimentado resulta ser absolutamente cierto (a ojos de Dios, por ejemplo), no se deduce que su sincera creencia en ello sea lógicamente irrefutable; e incluso si lo fuera, no se deduce que nosotros (otras personas) podamos tomar su testimonio como un hecho.

categóricamente. Pues existe un postulado alternativo más coherente: que cada uno de nosotros tiene un alma, que somos almas.

Debe existir algún tipo de residuo tras la iluminación, de lo contrario no lo sabríamos. Sin embargo, esto no significa que dicho residuo sea un yo individual permanente; basta con que sea el gran Ser común, del cual cada yo individual no es más que una pequeña chispa artificialmente delimitada por la ignorancia. Cuando esta ilusión de separación se derrumba, se produce la iluminación, el yo individual desaparece, pero su personalidad universal subyacente permanece.

Para ilustrar la lógica de esta concepción de la iluminación, podemos usar la analogía de una gota de lluvia que cae de nuevo al océano. En cuanto se sumerge en la masa de agua, la gota desaparece como individuo. Se funde inmediatamente con el mar. Aun así, es posible, al menos por un breve instante, recuperarla intacta.

De manera similar, el remanente de la existencia espiritual puede inicialmente relatar su experiencia de iluminación, aunque finalmente todos sus límites se disuelven y se fusiona completamente con su Fuente.

A esa Fuente podemos llamarla Dios, siguiendo nuestras tradiciones. Los budistas la denominarían naturaleza búdica, mente búdica o mente original; los hindúes, Brahman; y cada religión tiene su propio nombre. Creo que el nombre no es tan importante como aquello a lo que se refiere la palabra; no me interesan tanto las tradiciones religiosas como su significado subyacente.

En realidad, cuando los budistas buscan la liberación del mundo kármico, no buscan la aniquilación total, la

muerte absoluta [144]. Más bien buscan algo que llaman felicidad o nirvana. Es una existencia, una «vida superior» de algún tipo, aunque no sujeta al sufrimiento del samsara. El nirvana es ciertamente algo trascendente, libre y desprovisto de todo carácter y acontecimiento fenoménico; pero eso no significa que sea la nada absoluta, una no existencia nihilista. Es, digamos, una existencia puramente espiritual (sea lo que sea que eso signifique).

Al llegar a esta conclusión, me doy cuenta de que mi pensamiento sobre este tema está más cerca de la filosofía hindú "elevada" (como el Advaita Vedanta) que del budismo. Jamás podré aceptar la idea del "avatar", tan extendida en el hinduismo (al igual que en el cristianismo), la idea de que Dios puede encarnarse, y de hecho se encarna, en forma humana o de otro tipo. Para mí, como filósofo racional, esta es una noción lógicamente insostenible; el todo no puede convertirse en una parte. Sin embargo, muchas ideas de la filosofía hindú son, en efecto, profundas y razonables.

## 3. La teoría budista de la no existencia del alma

Una de las tesis principales y más distintivas del budismo es la teoría de la «no-alma» (o *anatta* en pali, *anatman* en sánscrito). Esta forma parte de una tesis más amplia que sostiene que nada posee una esencia real, entendiendo el alma o el yo individual como un caso particular del concepto de esencia, es decir, como la esencia de una persona.

---

144 Si es así, quienes no creen en la reencarnación podrían simplemente suicidarse y acabar con este mundo, sin necesidad de meditar ni cambiar su comportamiento.

La doctrina budista de la no existencia de esencias surgió como reacción a una tesis, denominada "eternalismo", que aparentemente era normativa en la filosofía india de la época, *según la cual las "cosas" consisten en "esencias" eternas e inmutables, entidades sustanciales y causalmente independientes* . De manera similar, con respecto al caso especial de las almas.

La doctrina budista de la no existencia de esencias se basaba en la premisa de que la creencia en tales "esencias", incluyendo en particular la creencia en las almas (como esencias de nuestra existencia corporal y mental), es la causa fundamental de nuestro encarcelamiento en el samsara (es decir, nuestra ignorancia y sufrimiento fundamentales), de modo que su abandono nos llevaría al nirvana (es decir, nos iluminaría y liberaría).

En la filosofía occidental existe una teoría muy similar al eternalismo: la «monadología» de Gottfried Leibniz. Esta era, por supuesto, una idea ontológica extremista, basada en una interpretación simplista de la predicación, según la cual el predicado está literalmente «contenido» en el sujeto. Es decir, que todo aquello que se puede predicar de algo debe ser «parte de su naturaleza» y, por lo tanto, intrínsecamente inherente y propio de ello; de modo que el mundo está compuesto por una multiplicidad de sustancias eternas, cada una de las cuales es una entidad independiente.

Frente a esta filosofía inexacta, la teoría budista, en *principio,* parecería una mejora loable. Sin embargo, sostengo que la teoría eternalista sirve al budismo como una conveniente distracción filosófica. Ciertamente no se trata del sentido común ni de la visión científica del mundo (que el budismo ignora por completo); y la refutación budista constituye otra

postura extremista (en sentido opuesto), que niega rotundamente la realidad de cualquier esencia al supuestamente reducir todo en el mundo a una intrincada red de interdependencias (la teoría de la codependencia o interdependencia).

Aunque los budistas protesten que su tesis no es el extremo opuesto, es decir, el nihilismo, sino un camino intermedio entre ambos, es difícil no considerarla una postura extrema. Es cierto que existen dos, o mejor dicho, tres posturas budistas en este contexto. Una, atribuida a la rama Theravada, que postula un vacío total (la extinción en la meditación); otra, atribuida a la rama Mahayana principal, que defiende un fundamento original último (una sustancia espiritual universal subyacente, aunque piadosamente declarada como «vacía»); y una tercera, defendida por los adeptos Zen, que se sitúa en una posición intermedia entre las dos anteriores (por lo tanto, más cercana al «camino intermedio» que las otras dos).

De estas tres opciones, la corriente principal del Mahayana parece la menos nihilista, ya que admite algún tipo de existencia real: la existencia del «fundamento original». Sin embargo, lógicamente, esta tesis monista (a la que personalmente me inclino) debería clasificarse como una filosofía eternalista, puesto que el fundamento original trasciende la impermanencia. De él emanan continuamente apariencias impermanentes, pero en todas partes y siempre es la misma y serena plenitud. Por lo tanto, las otras dos tesis budistas, que son más claramente antieternalistas, pueden considerarse razonablemente nihilistas en lugar de una vía intermedia.

La visión de sentido común (a la que la mayoría nos adherimos, consciente o inconscientemente) es bastante neutral en estos temas. Es, en realidad, una vía intermedia, sin prejuicios. No extrae conclusiones

generales de forma precipitada. No reduce todo a sustancias independientes ni a no-sustancias interdependientes, sino que permanece abierta a la posibilidad de que ambos escenarios extremos estén presentes en el mundo real, además de otras opciones. A un nivel más científico, esta visión común se convierte en el enfoque de las «leyes de la naturaleza»: la idea de que existen diversos grados de existencia y formas de dependencia que (al menos en el ámbito físico, y posiblemente en el mental hasta cierto punto) se expresan mejor mediante fórmulas cuantitativas.

Desde esta perspectiva ordinaria, parece existir alguna sustancia concreta en el mundo, pero no todo se reduce a este concepto. Además, las cosas sustanciales no tienen por qué ser permanentes individualmente, sino que pueden transformarse de una forma a otra. Sin embargo, la física parte de la premisa fundamental de la ley de conservación de la materia y la energía, es decir, que la cantidad total de sustancia física es constante. Asimismo, lo impermanente dura un tiempo. Las cosas que existen deben existir durante algún tiempo (algunas más, otras menos); lógicamente, no pueden ser tan impermanentes como para no existir en absoluto.

En cualquier caso, el concepto de esencia no se equipara, en nuestra concepción común, al de sustancia. Las esencias rara vez son sustancias, sino que suelen ser estructuras o procesos que parecen estar presentes de forma general y exclusiva en los fenómenos en cuestión, y que, por lo tanto, se utilizan para definirlos. Las esencias suelen ser *abstracciones* , es decir, intuiciones o conceptos racionales, en lugar de percepciones concretas u objetos de percepción. La abstracción reivindica la validez de la intuición sin pretender estar literalmente dentro de la realidad; aunque depende de un Sujeto para manifestarse, en

principio interpreta correctamente el Objeto. No se puede negar la abstracción como tal sin recurrir a las abstracciones; por lo tanto, una postura escéptica de este tipo sería lógicamente insostenible.

En la visión budista, por contraposición, las esencias aparentes o supuestas de las cosas son *convencionales* , o incluso *puramente nominales* , y las almas no son una excepción a esta regla. Por «convencional» (y aún más por «nominal») se entiende que quienes creemos en esencias o almas proyectamos esta idea sobre la realidad, cuando en realidad no existe tal cosa. En la epistemología budista, las personas suelen usar su mente de forma convencional (o bajo la influencia negativa de las palabras) de esta manera, proyectando sobre la realidad cosas que no existen en ella.

¿Cómo sabemos (podríamos preguntarnos) que la realidad no es como se presenta a la mente ordinaria? Según esta teoría, lo sabemos a través de la conciencia iluminada. Así, la epistemología budista, si bien invalida la conciencia ordinaria, afirma la idea optimista de que podemos trascenderla y ver las cosas como son. Esto, por cierto, puede compararse con la epistemología kantiana, que también sostiene que nuestro conocimiento fenoménico es imperfecto, pero sitúa la perfección del conocimiento «nouménico» fuera de nuestro alcance. Si bien esta teoría de Immanuel Kant es inconsistente consigo misma, la teoría budista no lo es en ese sentido.

Sin embargo, conviene tener en cuenta la diferencia entre el «abstracción» ordinario y el convencionalismo o nominalismo budista. Para los budistas, al igual que para Kant, nuestra mente *inventa* abstracciones sin ningún fundamento objetivo; mientras que en la epistemología racional ordinaria, la abstracción es *un acto de intuición racional* , es decir, registra algo objetivo que no es mera invención de la imaginación.

Además de la mencionada explicación epistemológica o racionalización de su tesis de la inexistencia del alma, los filósofos budistas proponen diversas afirmaciones y argumentos ontológicos. Según ellos, todas las cosas, incluidas las almas aparentes, carecen de esencia, porque son impermanentes y discontinuas. Afirman que esto puede observarse fácilmente y que, en cualquier caso, puede argumentarse lógicamente, además de ser evidente para cualquier persona iluminada.

En cuanto a la observación, afirman (al igual que David Hume más tarde) haber buscado el alma en su interior sin encontrarla jamás. Por lo tanto, para ellos, el alma es una ilusión de las personas de mentalidad convencional, quienes, engañadas por su ego (sus manifestaciones físicas y mentales), creen que existe algo (es decir, alguien) en el centro de toda su experiencia y pensamiento.

Pero debemos señalar que esto, por supuesto, no es una mera observación de la ausencia de alma, sino una generalización derivada de varios intentos fallidos de observarla de forma positiva. La generalización de la negación podría ser correcta, pero no tiene el mismo estatus epistemológico que una observación positiva. No hay nada empíricamente ni lógicamente necesario en la afirmación de la inexistencia del alma. Al menos, no desde el punto de vista de una persona no iluminada; y es difícil imaginar cómo una persona iluminada podría evitar recurrir a la generalización.

Además, podemos refutar su inferencia y su argumento principal señalando que es absurdo buscar el alma en el ámbito fenoménico (es decir, con referencia a cualidades sensibles percibidas, como vistas, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles, ya sean mentales o físicas), si el alma resulta ser una entidad no

fenoménica (algo intuido, que en sí mismo no tiene aspectos fenoménicos).

Conviene aclarar además que, si bien nuestra alma es una sustancia espiritual e inmaterial que subyace a multitud de fenómenos mentales y físicos, no es su «esencia» ni su rasgo definitorio. Nuestra alma es «nosotros», nuestro ser: el sujeto de nuestros pensamientos y el agente de nuestras voliciones y valoraciones. Es un error intelectual intentar identificarnos con aquello que solo nos rodea. No somos uno con nuestra mente y/o cuerpo, ni formamos parte de ellos, sino que trascendemos estos, aunque estemos presentes en su seno, percibiéndolos e interactuando con ellos de diversas maneras.

En lo que respecta a la impermanencia, los budistas consideran que, dado que nuestra alma siempre tiene un comienzo aparente (nuestro nacimiento) y un final (nuestra muerte), es necesariamente ilusoria. En su opinión —que refleja, al parecer, la premisa general de la antigua filosofía india—, lo temporal (o pasajero) es necesariamente ilusorio; solo lo permanente (o eterno) es real. Además, en su visión, nada es eterno, lo que sin duda significa que nada fenoménico es eterno; pues ciertamente creen en la eternidad de la iluminación o de la «naturaleza de la mente» o «fundamento de todo ser» subyacente, incluso si afirman que este sustrato universal es, en última instancia, «vacío».

Pero este punto de vista es discutible. Ser real implica ser un hecho, es decir, ocurrir o haber ocurrido. La duración de este hecho, ya sea pasada o futura, es irrelevante para su condición de hecho. Una ilusión es algo que se creía o se creía que era, pero que no lo es ni lo fue. Identificar la realidad con la eternidad y la ilusión con la impermanencia es confundir dos cuestiones distintas. Nunca he encontrado un argumento convincente que justifique tales

equiparaciones. Sin duda, se pueden imaginar ilusiones eternas y realidades transitorias. Por lo tanto, debemos considerar que la cuestión de la persistencia del alma, es decir, si el alma es eterna o tan efímera como el cuerpo y la mente, no tiene nada que ver con su realidad o ilusión.

El argumento budista contra el alma también apela a la idea general de discontinuidad, es decir, a la idea de que todo cambia constantemente, por lo que nada puede considerarse como una misma cosa de un momento a otro. Esta idea se presenta como una observación, pero es claramente una mera hipótesis, una abstracción extrapolada de una observación. Dado el hecho observado del cambio, se puede suponer igualmente que algún tipo de continuidad subyace a pares de momentos. Dado que lo único que experimentamos son los momentos sucesivos, la cuestión de si se encuentra algún vestigio de cada momento en el siguiente está abierta a debate. Por lo tanto, hablar de discontinuidad implica *presuponer* algo que va más allá de la observación.

Además, incluso ante una aparente discontinuidad, no podemos concluir con certeza que exista *realmente* , y mucho menos que esto sea cierto en todos los casos. La discontinuidad es una *abstracción* de la experiencia; no es un objeto puro de la experiencia. Asimismo, el concepto de discontinuidad *universal* siempre está sujeto a dudas, ya que se trata de una suposición inductiva, en el mejor de los casos, una mera generalización. Por otra parte, la coherencia interna de este concepto es incierta, puesto que implica una *permanencia* de la discontinuidad a lo largo del tiempo. Es decir, si consideramos que la abstracción implica necesariamente algún tipo de continuidad (ya sea del objeto o del sujeto), el concepto de

discontinuidad resulta contradictorio cuando se lleva al extremo.

Esta idea resulta especialmente pertinente en el caso del alma, que aquí es a la vez sujeto y objeto. No podríamos afirmar con certeza que el alma es discontinua (es decir, una sucesión de almas discretas y momentáneas), pues tal afirmación implicaría que el alma tiene la capacidad de *trascender* la discontinuidad lo suficiente como para percibir su propia discontinuidad. Es decir, para hacer tal afirmación, el alma (como sujeto) debe estar *presente en el tiempo que abarca* dos o más de sus supuestas instancias o segmentos meramente momentáneos (es decir, el alma como objeto). Esto constituye claramente una contradicción. Por lo tanto, el argumento budista a favor de la tesis de que el alma es inexistente no resiste un análisis lógico riguroso.

Otra afirmación budista sobre el alma es que está sujeta a un «origen dependiente» o «condicionamiento», es decir, que su existencia real, como unidad del ser, como hecho, es imposible de forma aislada, sino solo posible en relación con todas las demás cosas (que a su vez son interdependientes). Sin embargo, esta teoría —que todo en el universo solo podría existir en presencia de todo lo demás en el universo, y que un universo más pequeño (que contuviera solo una de esas cosas, o algunas pero no todas) es inconcebible— es solo una especulación; no está probada de ninguna manera.

Además, podríamos preguntarnos de nuevo si esta teoría es coherente consigo misma. Si, como todo lo que es sublunar, es algo dependiente o condicionado —y sin duda lo es, sobre todo en lo que respecta a la experiencia y el pensamiento humanos—, ¿cómo puede afirmarse que es una verdad universal y eterna? Cualquier afirmación de que lo relativo es absoluto

parece paradójica y dudosa. Tiene que haber algo absoluto sobre lo que anclar lo relativo. Afirmar que todo depende de todo lo demás y viceversa implica, aun así, afirmar que este vasto conjunto de cosas interdependientes es algo independiente. Y si esto, a su vez, no es un hecho irreductible, debe haber algo más. ¡Es imposible ser un relativista absoluto!

La creencia de que algo puede ser «tanto A como no-A», o «ni A ni no-A», parece ser la esencia de todo misticismo (en sentido peyorativo). La afirmación de no hacer ninguna afirmación es en sí misma una afirmación; no hay escapatoria a esta lógica. Afirmar que todo es ilusorio es afirmarlo como un hecho, es decir, como algo que no es ilusorio. Afirmar que no hay nada, ninguna persona, en el núcleo de nuestro ser puede parecer superficialmente posible a primera vista, es decir, no contradictorio, hasta que nos preguntamos quién hace la afirmación y a quién se dirige. Los objetos inanimados no se ocupan de tales cuestiones. Un no-yo no puede ser engañado ni darse cuenta de su engaño. Cualquier ocurrencia de cognición, valoración o voluntad implica un yo.

# 15. Perspectivas históricas

*Extraído de Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009), libro 4, capítulos 12-15, y libro 3, capítulo 21.*

## 1. historicidad budista

El budismo surgió en el noreste de la India alrededor del siglo VI º V ª . C. Por supuesto, no surgió en un vacío cultural. La India ya poseía una rica cultura religiosa, basada en los Vedas y los Upanishads, que dio origen a otras religiones, en particular al hinduismo.

Parece ser un hecho histórico que el budismo fue fundado por un hombre llamado Siddhartha Gautama, aunque los historiadores discrepan sobre las fechas exactas de su vida; la mayoría de ellos, en India y Occidente, sugieren que vivió entre el 563 y el 483 a. C., mientras que otros, en Japón, sugieren entre el 448 y el 368 a. C.[145]

En cualquier caso, parece razonable suponer que el budismo se originó con las enseñanzas de este hombre y que, con el tiempo, se expandió y evolucionó. Por supuesto, esto no implica que todas las historias que nos han llegado sobre él sean históricamente ciertas, ni que todas las afirmaciones hechas en su nombre fueran realmente suyas o estuvieran implícitas en él.[146]

---

145 Según la Enciclopedia Británica.

146 Lo siguiente ilustra la inexactitud de la transmisión de información por tradición: Dogen escribe en un punto (p. 242): “Han transcurrido dos mil doscientos años desde el pari-nirvana del Buda”; suponiendo que esto no sea un error

Desde un punto de vista filosófico más relevante, la cuestión de si la afirmación de este hombre sobre la "iluminación y liberación completas" es cierta o no. Ningún historiador puede responder jamás a esa pregunta. No es inconcebible que tal experiencia y acontecimiento metafísico sea humanamente posible, pero sería difícil probarlo o refutarlo. Quien se proclama "Buda" solo puede ser comprendido y justificado por otra persona con el mismo privilegio; y los demás solo pueden aceptarlo por fe o negarse a hacerlo.

Como ocurre con cualquier testigo, este estuvo presente, vio y oyó lo que afirma; pero quienes no estuvieron allí aún deben decidir si creen o no su testimonio. Su declaración respalda la hipótesis, pero no la prueba de forma concluyente. Debemos considerar la posibilidad de que haya malinterpretado o se haya engañado a sí mismo, o que haya exagerado o mentido para impresionar o manipular a otros, o que los informes sobre él se hayan distorsionado. Estas cosas suceden incluso hoy en día; y en la antigüedad, la línea entre la realidad y la ficción era quizás aún más difusa.

A pesar de las presuposiciones especulativas, parece justo que sigamos llamándolo convencionalmente «Buda» (que significa «el iluminado»). En la medida en que la doctrina del budismo se basa en la fe en ciertas posibilidades metafísicas, debe considerarse una religión. Aun así, incluye reflexiones y debates muy filosóficos, por lo que también puede considerarse una filosofía.

---

de traducción o un error tipográfico, y considerando que este texto fue escrito en 1246 d. C., ¡Dogen se equivocó por unos 500 años!

Esta tradición filosófica es muy amplia y variada, y está sujeta a interpretaciones muy diversas. No pretendo conocer más que una pequeña parte de este campo de estudio, pero aun así me siento justificado al compartir mis reflexiones sobre lo poco que sé. Para empezar, esto podría considerarse un registro de la asimilación o el rechazo gradual de las ideas budistas por parte de una persona. Pero, además, me siento impulsado a comentar en virtud de las herramientas lógicas originales y extensas que utilizo.

En ocasiones he recibido críticas por mi análisis de la filosofía de Nagarjuna, argumentando que no la representé con exactitud. Sin embargo, mi respuesta siempre es la misma: si bien no puedo asegurar que mis argumentos sean perfectamente aplicables a la filosofía de Nagarjuna en su esencia, los mantengo en cuanto a su aplicabilidad a las ideas que presenté bajo la denominación de «filosofía de Nagarjuna». Desde un punto de vista filosófico, mis argumentos son interesantes y válidos, aunque desde una perspectiva histórica puedan quedar algunas cuestiones sin resolver. En cualquier caso, los historiadores también tienen diversas interpretaciones.

La filosofía se ocupa de las ideas, y la cuestión de quién las propuso y cuándo exactamente no es tan importante. Un filósofo (X) puede representar, analizar y criticar una idea, sin necesidad de ser absolutamente preciso en cuanto a si su formulación es idéntica a la original de alguna figura histórica (Y). Siempre que entendamos que se trata de la idea tal como se presenta aquí y ahora, la explicación dada es filosóficamente válida. Los historiadores pueden debatir si la explicación de X se corresponde exactamente con la idea inicial de Y, y hasta qué punto el análisis de X es relevante para la filosofía de Y, pero este es un debate histórico, no filosófico.

Respecto a la credibilidad del budismo, podemos plantearnos preguntas desde la perspectiva específica del judaísmo (y sus religiones derivadas: el cristianismo, el islam y sus respectivas derivaciones). Una pregunta crucial sería: si la afirmación del budismo sobre la iluminación y la liberación es cierta, ¿cómo es posible que un avance tan significativo en la espiritualidad humana nunca se predijera ni se mencionara en la Biblia judía ni en libros posteriores? Otra pregunta sería: si Buda alcanzó tal elevación espiritual, ¿cómo es que no se encontró con Dios ni mencionó haberlo hecho?

Estas son, por supuesto, preguntas para aquellos que eligen adherirse a las creencias judías (o cristianas o musulmanas), ya que el budista simplemente consideraría que el fracaso de las tradiciones judaicas para prever o notar el logro del Buda, o el fracaso del Buda para reconocer a Dios, es un problema de ellos y no de él.

Personalmente, prefiero mantener una mente abierta hacia ambas partes y destacar las enseñanzas positivas de ambos lados, en lugar de enfatizar los conflictos entre Occidente y Oriente. Es un hecho histórico que diferentes segmentos de la humanidad han evolucionado espiritualmente de maneras distintas, y bien podría ser la voluntad de Dios. Nuestra evolución aún continúa, y es posible que todos lleguemos a un acuerdo. Sin duda, podemos aprender unos de otros y enriquecernos mutuamente, y la actual fase histórica de la globalización puede beneficiarnos espiritualmente a todos.

## 2. Acerca de la idolatría budista

Me reconforta mi convicción de que el budismo no es originalmente ni intrínsecamente idolátrico [147]después de leer algunos de los comentarios históricos de Mu Soeng, como el siguiente.

> Para los Sthaviras, el Buda Shakyamuni era una figura histórica: un gran maestro, pero no una divinidad. Los Mahayanistas, en cambio, veían al Buda como un principio trascendental, más que como un simple individuo en el mundo fenoménico. (Pág. 19).

Esto confirma que la deificación de este maestro de carne y hueso es un acontecimiento tardío en la historia del budismo, ocurrido varios siglos después. Cabe

---

147 Cabe señalar que el uso de este epíteto no pretende menospreciar el budismo en su conjunto ni a los budistas en general. Mi preocupación por la «idolatría» es, por supuesto, una expresión de mis raíces y valores judíos (empezando por los dos primeros de los Diez Mandamientos). Admito con franqueza que considero tales comportamientos absurdos e innecesarios. Sin embargo, también siento un profundo respeto y admiración por las creencias y prácticas budistas más esenciales. Al leer las historias o escritos de maestros budistas del pasado, me convenzo fácilmente de que fueron grandes almas, profundamente morales y de gran sabiduría espiritual. Además, mi oposición a la idolatría no me impide apreciar el valor artístico de las estatuas y templos budistas, algunos de los cuales (en particular, Angkor) he visitado. Quizás, entonces, deberíamos decir que el budismo (al igual que el cristianismo) merece respeto *a pesar de* las formas de idolatría (deificación de personas y culto a estatuas) que se le han atribuido. Desde luego, los judíos, al menos, deben permanecer siempre vigilantes y tener cuidado de no dejarse arrastrar por nada que sugiera idolatría.

destacar que dicha deificación contradecía lógicamente *el* mensaje esencial de Siddhartha Gautama (el fundador del budismo).

¿Por qué? Porque el mensaje de este maestro era que él, *un simple ser humano* , era capaz de trascender el samsara (el reino del karma) y alcanzar el nirvana (el reino de la libertad). Si resulta que este hombre *no era en realidad un hombre, sino un «dios»* destinado a salvar a la humanidad, ¡entonces no se habría podido demostrar la posibilidad de *que los humanos* se liberaran del ciclo de nacimientos y muertes!

Si, como lo describieron budistas posteriores, era un dios, entonces su condición existencial esencial no era comparable a la de un hombre, y bien podría argumentarse que su logro no podría ser replicado por otros. El sentido de su historia radica en que un ser humano común puede, mediante su propia inteligencia y esfuerzo, incluso sin la supervisión de un maestro consumado [148], desarrollar la comprensión y superar todo sufrimiento para siempre. Modificar esa historia es perder de vista su esencia.

Algunos, por supuesto, argumentarían que, si bien no era un dios encarnado al nacer, se volvió "divino" al alcanzar la budeidad, y aún más al final de su vida (cuando entró en *el parinirvana* ). Sin embargo, este escenario también fue una interpretación posterior de los hechos, motivada por el devocionalismo.

> "…el auge del devocionalismo en el Mahayana. …hacia el comienzo de la era

[148] Véase el *Dhammapada,* v. 353: «Yo mismo encontré el camino. ¿A quién llamaré Maestro?». El autor (presumiblemente el Buda) añade: «¿A quién enseñaré?», sugiriendo que este logro no es algo que se pueda enseñar simplemente, como las matemáticas o el inglés.

> común, en el noroeste de la India, bajo la influencia griega y mediterránea, se esculpieron estatuas de Buda por primera vez. En el budismo primitivo, al igual que en la literatura Upanishad contemporánea, encontramos que la idea del culto a la personalidad era mal vista. En la antigua India, la veneración de una persona santa adoptaba la forma de adorar un santuario conmemorativo (estupa) en lugar de una imagen física." (P. 91.)

Originalmente, el budismo no era una religión de devoción, sino de moralidad y meditación. No consistía en la veneración de Buda (como dios o, posteriormente, como Dios), ni de una multitud de Budas, sino en seguir su ejemplo (como exitoso explorador espiritual y maestro). Además, la adoración de estatuas (como una forma específica de devoción) que representaban a Buda y otras figuras del panteón budista fue, al parecer, un fenómeno posiblemente independiente y posterior.

Como sugiere la cita anterior, es posible que la idolatría no fuera una práctica religiosa propia de la India, sino importada de Occidente. Si bien podría pensarse que la idolatría era una costumbre cultural más antigua en la India (dada su omnipresencia actual), los historiadores aparentemente [149]no han encontrado

---

149 Según el relato de Mu Soeng. Cabe señalar que en mi *obra *Ilógica budista** , capítulo 10, asumí que el culto a las estatuas en la India era anterior al surgimiento del budismo. En cualquier caso, la idolatría es un concepto amplio que no se limita al culto a las estatuas. Incluye todas las formas de culto politeísta, e incluso la idea de una encarnación de un Dios único. En este sentido, al menos, la cultura religiosa de la India (es decir, el vedismo) que precedió al budismo era sin duda idolátrica.

pruebas que respalden esta hipótesis. Sin embargo, sigue siendo cierto que en regiones de Asia más al norte y al este, la idolatría hindú u otras formas de idolatría podrían haber precedido la llegada del budismo, y que este último simplemente las integró.

En este sentido, probablemente debamos distinguir los movimientos geográficos del budismo Theravada y Mahayana. El budismo Mahayana, al ser desde sus inicios relativamente más idolátrico, se fusionaría más fácilmente con las idolatrías locales preexistentes; mientras que el budismo Theravada, aunque originalmente menos idolátrico, preferiría comenzar tolerando las costumbres locales con las que se encontraba, considerándolas como debilidades humanas con las que debía lidiar para lograr gradualmente la liberación.

Aquí podemos citar a Stephen Batchelor [150]con respecto al Tíbet en el siglo IX, para ilustrar el movimiento y la adaptación del budismo:

> La presentación del budismo que hizo Padmasambhava a través de las deidades y fuerzas tántricas caló hondo en la mente de los tibetanos. La posterior popularidad generalizada de la práctica tántrica probablemente se deba a la disposición espiritual innata de los tibetanos, que los predispone con mayor facilidad a las verdades religiosas encarnadas y personificadas. De este modo, las enseñanzas del budismo cobraron vida para los tibetanos y dejaron de ser meras ideas y doctrinas abstractas. (P. 48).

---

150 En su introducción.

Cada pueblo o cultura, en un momento dado de la historia, tiene sus propias predisposiciones espirituales. Estas determinarán, en cierta medida, qué importaciones aceptarán, cómo las interpretarán y qué rechazarán o desestimarán. Esto también puede ilustrarse con el ejemplo del Tíbet. Así, Batchelor escribe:

> "Los tibetanos parecen no haber sido influenciados en absoluto por las enseñanzas de las dos grandes tradiciones doctrinales que florecieron al otro lado de la frontera, en China. Tampoco conocían la tradición de comentarios que prevalecía en las escuelas Theravada de Sri Lanka y el sudeste asiático. Sin embargo, el ejemplo más notable de la resistencia de los tibetanos a otras formas de budismo se encuentra en su reacción ante el intento de introducción de la escuela Ch'an (Zen) procedente de China durante el siglo VIII." (Pág. 64).

La crítica anterior al Mahayana tiene quizás una excepción en el caso del budismo Ch'an (Zen). Si bien todos los centros de meditación Zen modernos que he visto exhibían estatuas de Buda, la filosofía Zen es esencialmente no devocional, o incluso antidevocional. Esto puede confirmarse textualmente, por ejemplo, con el siguiente extracto del *Sermón del Flujo Sanguíneo,* tradicionalmente atribuido a Bodhidharma [151]:

---

151 El supuesto fundador indio del budismo Ch'an en China ( *c* . 490-528 d. C.). Algunos estudiosos modernos atribuyen este sermón a monjes posteriores, quizás "de la escuela zen de la Cabeza de Buey, que floreció en los siglos

> «Pero los engañados no se dan cuenta de que su propia mente es el Buda. Siguen buscando fuera. Nunca dejan de invocar a los Budas ni de venerarlos… No os dejéis llevar por tales ilusiones… Aunque un Buda o un bodhisattva apareciera repentinamente ante vosotros, no habría necesidad de reverencia. Nuestra mente está vacía y no contiene tal forma… ¿Por qué venerar ilusiones nacidas de la mente? Quienes veneran no saben, y quienes saben no veneran.» (Págs. 25, 27).

Este pasaje argumenta claramente que el apego a las visiones religiosas, y aún más a las representaciones, es contrario a la creencia budista fundamental. En el *Sermón del Avance* , al responder a la pregunta de si la "fundición de estatuas" y otras prácticas externas similares, aparentemente enseñadas en algunos sutras, son útiles para alcanzar la iluminación, el maestro zen responde que son meras "metáforas"; explica:

> “La forma sublime del Tathagata no puede representarse con metal. Quienes buscan la iluminación consideran su cuerpo como el horno, el Dharma como el fuego, la sabiduría como la artesanía y los tres conjuntos de preceptos y las seis paramitas como el molde. Funden y refinan la verdadera naturaleza búdica en su interior y la vierten en el molde formado por las reglas de la disciplina. Actuando en perfecta concordancia con las

---

VII y VIII", según Red Pine, el traductor, aunque él acepta la atribución tradicional (véase su introducción).

> enseñanzas del Buda, crean naturalmente una imagen perfecta." (Págs. 95-96).

Nótese bien la frase "en su interior". Insiste repetidamente en la redundancia e inutilidad de tales obras y acciones externas; la esencia del Camino es trabajar en uno mismo, desde dentro.

Incluso hoy en día, algunos budistas, al menos algunos maestros zen, parecen rechazar la adoración de ídolos. Nótese, por ejemplo, la declaración de Shunryu Suzuki:

> "En nuestra práctica no tenemos ningún objeto de culto especial. … Joshu, un gran maestro zen chino, dijo: 'Un Buda de arcilla no puede cruzar el agua; un Buda de bronce no puede atravesar un horno; un Buda de madera no puede atravesar el fuego'". (P. 75).

## 3. mesianismo budista

Mu Soeng también escribe:

> "La noción de Budas del pasado probablemente ya era aceptada durante la vida de Shakyamuni… Para el siglo I d. C., la noción de Budas del pasado y del futuro parece estar bien establecida. Solo podemos especular sobre la influencia que el concepto del futuro salvador del mundo ( *sayosant* ), proveniente de la religión persa del zoroastrismo, pudo haber ejercido en estos desarrollos." (P. 55).

Respecto a la idea de un salvador mundial, es decir, la idea mesiánica, no estoy de acuerdo en que probablemente sea importada. Es intrínseco al budismo, como un hecho fundamental, que Buda Shakyamuni [152], al encontrar su propio camino hacia la Realización (suponiendo que lo hizo) y luego predicarlo a otros, abrió el camino para toda la humanidad y les mostró una vía hacia la salvación. Por definición, su logro (si es que realmente ocurrió) es extraordinario y de significado universal.

Según la historia, podría haberse conformado con su propia liberación del samsara; pero, movido por la compasión ( *karuna* ) hacia los demás seres sintientes, decidió posponer su partida final ( *parinirvana* ) para ayudarlos primero. Por lo tanto, podemos considerarlo una persona altruista, que deseaba salvar a otros, y admitir que el budismo, desde sus inicios, tuvo ambiciosos propósitos soteriológicos.

Esto no significa que el avance de Shakyamuni fuera necesariamente único. No hay razón lógica para excluir que haya habido Budas antes que él o que los haya después. Por el contrario, si asumimos que el logro de Shakyamuni fue «natural» (en un sentido amplio, que permite la trascendencia de la naturaleza inmanente, es decir, de la identidad física y mental), cabría esperar que la existencia de Budas, tanto pasados como futuros, fuera posible y probable.

Es posible que Shakyamuni haya sido el primero, o que haya habido otros antes que él cuya existencia y posibles enseñanzas no hayan dejado huella histórica. En cuanto a los futuros Budas, el mero hecho de que Shakyamuni enseñara implica que consideraba que otros también podían alcanzar la budeidad.

---

152 Este nombre simplemente significa "el Sabio de Shakya", en referencia a su lugar de origen.

Desde esta perspectiva, el ideal mahayana del bodhisattva parece un desarrollo perfectamente natural. Con su propio altruismo, al retrasar su *parinirvana* para enseñar, el Buda dio el ejemplo de esta práctica. Sin embargo, con el tiempo, el ideal del bodhisattva quizás se llevó a extremos. Como señala Mu Soeng:

> Se creía que el bodhisattva encarnaba no solo un espíritu de compasión, sino también de sufrimiento voluntario. En ocasiones, la determinación del bodhisattva se expresaba en términos casi cristianos. La idea del salvador sufriente pudo haber existido de alguna forma en Oriente Medio antes del surgimiento del cristianismo, pero no apareció en el budismo hasta después de la era cristiana. El bodhisattva sufriente se asemeja tanto a la concepción cristiana de Dios en la figura de Jesús, quien dio su vida por los demás, que no podemos descartar la posibilidad de que el budismo tomara prestada esta doctrina del cristianismo, que gozó de gran vigor en Persia a partir del siglo III d. C. (P. 55).[153]

---

153 La trinidad cristiana es otra doctrina que guarda un paralelismo muy cercano con el budismo, concretamente con el *trikaya* (los tres cuerpos del Buda). La semejanza entre «padre, espíritu santo e hijo» (mencionados en Mateo 28:19 y 2 Corintios 13:14) y « *dharmakaya* , *samboghakaya* y *nirmanakaya* » (véase Mu Soeng, pp. 89-90) es sorprendente, aunque sin duda se pueden señalar algunas diferencias. En este caso, si ha habido alguna influencia en un sentido u otro, o si se trata de una respuesta similar del intelecto humano al mismo problema de la unificación, es un tema controvertido. El judaísmo, por su parte, no recurre a un concepto trinitario de Dios.

En mi opinión, la enseñanza original del budismo ofrece pocos argumentos para justificar este desarrollo en particular. Si bien Shakyamuni dio el ejemplo del altruismo, no lo llevó al extremo del sacrificio personal, es decir, de sufrir enormemente por los demás. Esta idea incluso podría considerarse contraria al budismo original, que, al fin y al cabo, se concibe como un camino para eliminar y evitar el sufrimiento. Su enseñanza era positiva, destinada a promover la salud y la felicidad, no a causar dificultades. Según los relatos, el Buda se mantuvo sereno durante toda su vida.

Quizás deberíamos distinguir aquí dos formas de sufrir por los demás. Una persona que desea ayudar a otros puede aceptar sufrir incidentalmente o accidentalmente en este empeño. El sufrimiento implicado no es *en sí mismo* el medio para alcanzar el objetivo de ayuda, sino solo un desafortunado efecto secundario. Por ejemplo, un héroe de guerra entra primero en la batalla, con la esperanza de abrir camino a sus compañeros; sabe que puede morir o resultar herido, pero esa no es su intención; al contrario, cuanto menos herido salga, mejor (pues así podrá seguir luchando).

De forma más prosaica, uno puede llevar la bolsa de la compra de una anciana para aliviarle los dolores musculares. El ideal cristiano no es este, sino el de «asumir el sufrimiento ajeno». Esto significa no solo aliviar las cargas de los demás (que les causan sufrimiento), sino experimentar su sufrimiento en su lugar. Jesús en la cruz es representado sufriendo *en lugar de* los pecadores, para que estos no tengan que pagar el precio de sus pecados. Este es un concepto distintivo de altruismo, que dudo que fuera la intención original del budismo.

No veo cómo el sufrimiento en sí mismo pueda tener utilidad alguna para alguien. Para liberar a alguien del

sufrimiento, hay que neutralizar las causas de ese sufrimiento. Tal intervención puede, en ocasiones, causar sufrimiento propio, y es fácil apreciar la virtud, el valor y la belleza de tales actos «desinteresados». Si uno comprende la relatividad e impermanencia de este mundo, no teme tal sacrificio personal. Pero no es el propio sufrimiento lo que alivia a la persona a la que se ayuda, sino la acción efectiva. El papel del bodhisattva no es sufrir, sino ser efectivo [154].

## 4. Asimilación del budismo

La migración del budismo a Occidente inevitablemente generará novedades en muchos aspectos. Shunryu Suzuki [155]lo reconoció cuando les dijo a sus alumnos: «Aquí en Estados Unidos no podemos definir a los budistas zen de la misma manera que en Japón… Están en camino de descubrir una forma de vida apropiada».

Este fenómeno no es exclusivo del budismo, sino que afecta a cualquier religión o producto cultural. Podemos observar, por ejemplo, la expansión del cristianismo en África, Sudamérica y Asia. En cada caso, se aprecian diferencias notables con respecto al original europeo. De hecho, incluso entre los europeos (y norteamericanos), el cristianismo presenta diversas expresiones. Lo mismo ocurre con el budismo en Asia, y cabe esperar que suceda también en Norteamérica y Europa.

---

154 Sufrir al ayudar a otros no es necesariamente prueba de una bondad excepcional; a menudo es simplemente un signo de incompetencia. A veces se corren riesgos que pueden resultar en dolor, daño o destrucción personal, pero esto suele deberse a la falta de habilidad. La tragedia, en cambio, suele ser indicativa de alguna debilidad o fracaso.

155 Pág. 133.

¿Cómo se extendió el budismo hacia Occidente? En primer lugar, los europeos entraron en contacto con el budismo (y otras religiones orientales) en Asia. Algunos mostraron curiosidad y afán de aprender, y con el tiempo llevaron consigo enseñanzas orales, prácticas y textos a Europa. Impartieron conferencias, escribieron artículos y libros, difundiendo ideas budistas. Los documentos fueron traducidos con la mayor diligencia posible, tanto por occidentales como por orientales. Finalmente, algunos orientales viajaron a Europa y Norteamérica para enseñar personalmente.

La traducción es imposible sin cierta interpretación. Todo maestro lleva consigo una gran parte de tradición, pero también una pequeña parte de interpretación personal. Inevitablemente, cuando cualquier religión o producto cultural llega a una nueva región o país, debe mezclarse en cierta medida con la cultura local, dando como resultado una nueva variación sobre el tema [156]. Por muy puristas que intenten ser los receptores, su visión inevitablemente estará influenciada en cierta medida por sus antecedentes culturales. Esto es cierto tanto para los pueblos como para los individuos.

Algunas personas seleccionan lo que les agrada de la importación, mientras que otras intentan adoptar una postura completamente ortodoxa. Pero, independientemente de las apariencias externas, lo que ocurre en el interior de cada individuo es un proceso común de asimilación de nuevas ideas. Cada persona debe digerir la nueva perspectiva de acuerdo con sus propios parámetros psicológicos e intelectuales. En algunos casos, tarde o temprano se produce cierto rechazo; en otros, la persona encuentra sus necesidades ampliamente satisfechas.

---

156 Un ejemplo interesante, debido a su eclecticismo manifiesto y extremo, es la religión Cao Dai en Vietnam.

Mis escritos sobre el budismo pueden considerarse, por lo tanto, un relato de mis reacciones personales, como filósofo occidental y judío, y especialmente como lógico, ante esta oleada de ideas que surge en un momento y lugar determinados. No me mantengo al margen, en un pedestal. No pretendo ser superior ni omnisciente, sino que simplemente comparto mis reflexiones, evaluándolas, criticándolas, elogiándolas, rechazándolas, adaptándolas y combinándolas según me parezca conveniente. No me gusta que me engañen ni me intimiden, así que procuro no dar nada por sentado; pero mantengo una mente abierta y una humilde disposición para aprender.

Sin duda, con el tiempo he aprendido mucho y a menudo me he sentido gratamente sorprendido e impactado. Siempre agradezco cualquier conocimiento, sabiduría o virtud que se me transmita. Ciertamente, el budismo —y Oriente en general— tiene mucho que enseñarnos. Sin embargo, no creo que sea omnisciente ni inmune a la retroalimentación y la corrección. Creo que la confluencia filosófica y espiritual de Oriente y Occidente puede beneficiar a ambas partes; no es una calle de sentido único. Con madurez, podemos desarrollar conjuntamente una comprensión y una dirección comunes.

## 5. Razón y espiritualidad

En el judaísmo, los rabinos practican conscientemente la no contradicción (y las demás leyes del pensamiento) en la mayor parte de su discurso; pero en algunos casos, abandonan esta virtud.

Por ejemplo, suele ocurrir que comentaristas igualmente autorizados tengan interpretaciones divergentes del mismo texto; sin embargo, ambas posturas se mantienen como tradicionales y verdaderas

para evitar cualquier insinuación de que algún rabino importante pudiera estar equivocado. En tales casos, la justificación es que las diferentes perspectivas, incluso contradictorias, en conjunto profundizan y enriquecen la comprensión general del texto. En contextos no legales ( *hagadá* ), no hay una necesidad imperiosa de decidir de una forma u otra; mientras que en contextos legales ( *halajá* ), la decisión suele tomarse por mayoría [157].

Asimismo, como he demostrado en mi *obra Lógica Judaica* , algunos de los principios hermenéuticos empleados en el Talmud no se ajustan a la lógica silogística; algunos conducen a una conclusión *sin sentido* , e incluso a una contradicción. En tales casos, el absurdo se produce a nivel formal, dentro de una misma línea de razonamiento (en lugar de en relación con enfoques contradictorios); sin embargo, la conclusión suele aceptarse como ley, porque la forma de razonamiento (errónea) se considera tradicional y de origen divino.

Sin embargo, es interesante señalar a este respecto que existe una ley talmúdica [158]sobre dos personas que encuentran un manto de oración y lo llevan juntas al tribunal rabínico, reclamóndo ambas su propiedad (según el principio de "quien lo encuentra se lo queda"); a estas personas no se les permite jurar ambas que lo encontraron primero, ya que estos juramentos serían contradictorios y eso haría que al menos una de ellas hiciera un uso vano del nombre de Dios (un pecado grave).

---

157 Aunque en algunos casos, siglos después, grupos dispersos de judíos pueden seguir diferentes interpretaciones de la misma decisión.

158 Lamentablemente, en este momento no puedo encontrar la referencia exacta de la Mishná, pero escuché a dos rabinos hablar de ello.

Esta ley judía demuestra que los rabinos se ven obligados, en última instancia, a admitir la ley lógica de no contradicción como vinculante, es decir, como indicativa de la realidad objetiva.

De igual modo, en el budismo, muchos maestros insisten en la importancia de mantener los pies en la tierra incluso cuando la mente se eleva hacia el cielo. Enseñan que la ley kármica no debe ignorarse ni negarse [159], lo que significa que no se debe actuar como si no existieran leyes naturales en este mundo y todo valiera. Actuar de forma irresponsable es una insensatez y, a veces, un delito. Incluiría en este apartado la adhesión a las leyes del pensamiento, pues sin la consciencia, la armonía y la claridad que estas exigen, no sería posible un sano respeto por la causalidad.

En este momento crucial de la historia de la filosofía, es fundamental comprender el peligro de negar todas o algunas de las leyes del pensamiento. Debido a la actual influencia de las filosofías orientales, y en particular del budismo, algunos aspirantes a filósofos y lógicos se ven tentados (quizás por lecturas superficiales) a adoptar posturas provocadoras para parecer modernos y vanguardistas. Si bien preveo que la filosofía occidental se enriquecerá enormemente con esta influencia, advierto sobre la renuncia total a nuestra racionalidad, que solo puede tener consecuencias destructivas para la humanidad.

---

159 Les pongo como ejemplo a Dogen, quien citando a Baizhang (“no ignoren la causa y el efecto”), Nagarjuna (“no nieguen la causa y el efecto en este reino mundano... en el reino de la práctica”), Yongjia (“la comprensión superficial de la vacuidad ignora las causas y los efectos”) y otros, critica a “aquellos que niegan la causa y el efecto” (págs. 263-9).

La lógica es una de las grandes dignidades del ser humano, un logro evolutivo. Pero es cierto: la lógica por sí sola, sin meditación, moralidad ni otros valores humanos, no puede sacar lo mejor del hombre. Tomada aisladamente, puede, y a veces lo hace, llevar a las personas a visiones estrechas y estériles, y a personalidades marchitas. Pero, en última instancia, las personas así son simplemente pobres de espíritu; su condición no es culpa de la lógica en sí. De hecho, la malinterpretan; tienen una visión errónea de ella, generalmente excesivamente deductiva e insuficientemente inductiva.

Los males actuales de nuestra sociedad no se deben a un exceso de lógica. Más bien, nuestra sociedad se caracteriza cada vez más por la ilógica. Muchos medios de comunicación, políticos y educadores distorsionan la verdad a su antojo, y la gente se deja engañar porque carece de la capacidad lógica o la formación necesarias para discernir las mentiras y manipulaciones. La racionalidad no significa ser obstinado, rígido o cerrado, como pretenden sus detractores; significa, por el contrario, esforzarse por alcanzar o mantener la salud espiritual. Renunciar a la razón es invitar a la enfermedad mental y a la desintegración social. Llevada al extremo, la irracionalidad sería una fórmula segura para la locura y el caos social.

La respuesta de Aristóteles a la irracionalidad consistía, en esencia, en entrenar y perfeccionar nuestra razón. No creo que esta sea la única solución completa a la condición humana, pero sin duda forma *parte de* una solución integral. La lógica es solo una herramienta que, como cualquier herramienta, puede quedar sin usar, usarse poco, usarse mal o abusarse. La lógica solo puede generar opiniones, pero, como ya he dicho, ayuda a generar la mejor opinión posible dentro del

contexto del conocimiento disponible en un momento y lugar determinados. No es magia, solo trabajo duro que requiere mucho estudio.

A veces, el racionalismo se confunde erróneamente con el cientificismo, esa mentalidad rígida y ese sistema de creencias estrecho que está llevando a la humanidad al callejón sin salida espiritual del materialismo y la amoralidad. Partiendo de esta falsa premisa, algunos pretenden eliminar el racionalismo, considerándolo un obstáculo para el crecimiento espiritual. Por el contrario, la racionalidad es salud mental y equilibrio. Es negarse a dejarse engañar por las búsquedas sensuales o las fantasías espirituales. Es mantenerse lúcido y abierto en todo momento.

Aquí conviene enfatizar la actitud «científica», en el mejor sentido del término. Para empezar, no se debe considerar como datos brutos más de lo que uno mismo ha experimentado. Haber comprendido intelectualmente las afirmaciones de iluminación de Buda u otras personas no equivale a haber experimentado personalmente dicho acontecimiento; tales datos de oídas siempre deben tomarse con cautela. No se debe confundir la fe con la ciencia; muchas creencias, en consonancia con la ciencia, pueden aceptarse por fe, pero deben reconocerse como artículos de fe.

Cabe señalar que esto no significa que debamos aferrarnos eternamente a las apariencias como la única y definitiva verdad. Es posible que exista un nivel de realidad «nouménico» más allá de nuestra experiencia ordinaria y de las conclusiones racionales que solemos extraer de ella. Sin embargo, lógicamente estamos obligados a tomar en serio nuestra experiencia y razonamiento actuales, a menos que entremos en contacto directo con lo que supuestamente se encuentra más allá. Quienes no hemos alcanzado lo nouménico

podemos ser, en esencia, «ignorantes» (como dice el budismo), pero sería una insensatez negar nuestra experiencia y lógica actuales antes de lograrlo.

La sabiduría es una búsqueda humilde y constante. Muchos filósofos y místicos cometen el error de anhelar una respuesta inmediata e irrefutable a todas las preguntas posibles. No pueden aceptar la falibilidad humana ni la necesidad de convivir con ella, aproximándonos a la verdad con el tiempo. Sugiero que, incluso en la comprensión final, estamos obligados a evaluar nuestra experiencia y a decidir qué es.

El enfoque fenomenológico y la lógica inductiva constituyen, por lo tanto, un método modesto y sencillo. Lo importante es mantener la lucidez en todo momento y no dejarse llevar por las apariencias, o peor aún, por las fantasías. Incluso si se han tenido experiencias de meditación impactantes, no se debe perder de vista el resto de la experiencia, sino que, con el tiempo, se deben evaluar cuidadosamente las propias intuiciones en un contexto más amplio. La lógica no es un obstáculo para la verdad, sino la mejor manera de asegurarnos de no desviarnos insensatamente de la realidad. La racionalidad es sabia.

# 16. La doctrina de los cinco skandhas

*Este ensayo, extraído de un libro aún inédito, se publicó por primera vez en 2016 como adelanto en el blog del autor. Aquí, las secciones 1 y 2.*

En este ensayo, analizo críticamente la doctrina budista de los cinco skandhas. Esta doctrina se atribuye al propio Buda y se considera una creencia fundamental del budismo [160]. Sin embargo, en mi humilde opinión, dadas sus evidentes limitaciones intelectuales, no debería gozar de tal prestigio. El budismo y su fundador tienen ideas mucho más profundas que ofrecer al mundo. Por lo tanto, esta crítica a la doctrina de los cinco skandhas no debe interpretarse como una crítica general al budismo ni a su fundador.

Aunque a menudo se mencionan en la literatura, los cinco skandhas rara vez se definen y explican con claridad. La palabra sánscrita *skandha* (en pali: *khanda* ) significa «agregado» y, aparentemente, se refiere a un componente básico de la mente o quizás del mundo. En sánscrito, los cinco skandhas son: *rupa, vedana, samjna, samskara y vijnana* (en pali: *rupa, vedana, sanna, sankhara y vinnana* ). En las decenas de textos en inglés que he leído a lo largo de los años, he visto

---

160 Según el artículo de Wikipedia sobre este tema, el monje budista estadounidense Thanissaro, en * *Handful of Leaves** , vol. 2, 2.ª ed., 2006, pág. 309, afirma que Buda «nunca definió a una "persona" en términos de agregados» y que esta doctrina no es panbudista. En mi opinión, si él dijo eso (no lo he visto con mis propios ojos), bien podría tener razón.

estos términos traducidos de diversas maneras y, salvo raras excepciones, apenas explicados. No queda claro si estos términos son esencialmente fenomenológicos, psicológicos, metafísicos, ontológicos o epistemológicos. Cuando se proponen interpretaciones, estas difieren considerablemente de un texto a otro. Sin embargo, al tratarse de una doctrina importante en el budismo, merece la pena analizarla y evaluarla.

## 1. Mi propia lectura fenomenológica

Antes de estudiar las interpretaciones normativas de estos términos, permítanme presentar mis propias interpretaciones iniciales, aun admitiendo que son en gran medida inexactas desde el punto de vista histórico. De esta manera, el lector sabrá de dónde vengo y podrá seguir mejor mi razonamiento. Cuando me topé por primera vez con los cinco skandhas en libros budistas, los interpreté como una especie de *fenomenología* , es decir, una lista de las diferentes categorías del ser o la apariencia, que sugiere una teoría ontológica y epistemológica en la medida en que la lista distingue e interrelaciona las categorías de ciertas maneras. Consideren la siguiente lectura:

- *Rupa* , que suele traducirse como «forma», podría referirse al *mundo aparentemente externo y material* , que abarca los fenómenos de todas las formas y tamaños en movimiento que percibimos a través de nuestros sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Este campo de experiencia es inmenso y ocupa la mayor parte de nuestra existencia, pero, por supuesto, no lo abarca todo, no es la totalidad de nuestro mundo.
- *Vedana* , que suele traducirse como «sensación o sentimiento», podría referirse más específicamente a *los fenómenos que experimentamos dentro de*

*nuestro cuerpo* . En cierto sentido, estos forman parte del mundo externo y material, ya que nuestro cuerpo aparentemente forma parte de él; pero, en otro sentido, son más cercanos (es decir, más internos) y menos materiales (es decir, contienen fenómenos notablemente diferentes de los que experimentamos más allá). En este contexto, las sensaciones táctiles de cuerpos ajenos al nuestro son sentimientos, al igual que la miríada de sensaciones físicas que experimentamos dentro de nuestro cuerpo, como los sentimientos sexuales (deseo, satisfacción), los sentimientos digestivos (hambre, sed, saciedad, dolores de estómago, sensaciones al orinar o defecar, etc.) y los sentimientos en otros órganos internos (dolores de cabeza, latidos del corazón, acidez estomacal, calambres musculares, dolores nerviosos, etc.). Aquí también se incluirían las reacciones emocionales experimentadas en el cuerpo, como el amor (un cosquilleo o calor en la zona del corazón), el miedo (un cosquilleo o calor en la zona del estómago), etc. En resumen, todos los placeres y dolores que podemos experimentar en nuestro cuerpo, ya sean de origen físico o mental. También se incluirían en este apartado nuestras sensaciones de volición (actos de voluntad), es decir, la sensación que tenemos de mover las partes de nuestro cuerpo y todo nuestro cuerpo en el espacio; y, por lo tanto, también nuestras sensaciones de veleidad (prevoliciones, actitudes, intenciones). Cabe señalar, sin embargo, que si bien las voliciones y las intenciones pueden tener aspectos fenoménicos, son en gran medida no fenoménicas; es decir, se intuyen más que se perciben.

- *Samskara* , generalmente traducido como «formaciones mentales» y a veces como «impulsos a la voluntad», podría referirse a *los fenómenos internos que experimentamos a través de nuestras facultades de memoria e imaginación* (esta última, la manipulación voluntaria o involuntaria de elementos de la memoria para producir imágenes, sonidos, etc., algo nuevos). Esto incluye las imágenes de las visualizaciones, los sonidos de los pensamientos verbales, los sueños (durante el sueño) y las alucinaciones (estas últimas, proyecciones más intensas, aparentemente en el espacio donde reside la materia, de la imaginación). Estos fenómenos se asemejan a los experimentados como externos y materiales, ya que también tienen forma, color, sonido, etc., y sin embargo se experimentan como sustancialmente diferentes, de una «materia» distinta, hasta el punto de que les damos un nombre diferente (se caracterizan como mentales, en contraposición a materiales), incluso si consideramos los fenómenos mentales, o fantasmas, como derivados de los materiales (a través de la memoria de las experiencias). Estos fenómenos mentales obviamente pueden condicionar (incitar o afectar de diversas maneras) acciones posteriores más manifiestas.
- *Samjna* , generalmente traducido como «percepción», pero a menudo como «apercepción», «concepción» o «cognición», podría referirse a nuestros diversos *objetos de cognición* , es decir, todo aquello que intuimos (concretos no fenoménicos), todo aquello que percibimos aparentemente a través de los sentidos físicos o mentalmente a través de la memoria y la imaginación (concretos fenoménicos), y todas las

abstracciones y teorías (basadas en los elementos anteriores) que construimos mediante la comprensión conceptual y el razonamiento (incluyendo la negación, la semejanza, la disimilitud, etc.). Así, *samjna* incluiría nuestras impresiones no fenoménicas (apercepciones), nuestras experiencias fenoménicas (percepciones) y los conceptos y pensamientos (conceptos) que surgen de lo anterior, a través de los cuales no solo experimentamos las cosas, sino que también las ordenamos e interrelacionamos, y por lo tanto las comprendemos (o nos confundimos con ellas) en diversos grados. Por lo tanto, cabe destacar que *samjna* se centra en los objetos en el contexto de su cognición, es decir, como contenidos de la cognición (y no como objetos separados de la cognición).

- *Vijnana* , generalmente traducido como "conciencia", podría referirse al *hecho de la cognición* , al acto de conocer, en contraposición a su objeto (contenido) y su sujeto (el yo que aparentemente realiza el conocimiento). La conciencia debe enumerarse por separado porque es sustancialmente diferente de cualquiera de las otras categorías de nuestra enumeración. Cabe señalar que, para asegurar una enumeración completa, este término, en mi opinión, debería incluir tanto la *relación de la cognición* como *la aparente conciencia. El yo o alma* que se relaciona con el objeto. Esto se refiere al yo que todos intuimos habitualmente, aunque los budistas niegan su realidad y lo consideran ilusorio. Esta comprensión no es del todo ajena a la práctica budista, que tiende a usar los términos «conciencia» y «mente» de manera ambigua, a veces refiriéndose realmente (aunque normalmente

> sin admitirlo abiertamente) al yo (es decir, a quien es consciente) [161]. Además, cabe destacar que el yo no solo conoce, sino que también quiere y valora; es decir, que *la voluntad y la valoración* se encuentran entre sus facultades, además de la cognición, y que estas tres facultades son interdependientes y no existen la una sin la otra.

Es decir, desde nuestra perspectiva actual: mientras que *rupa* se refiere a objetos externos y materiales, *vedana* a objetos corporales más específicamente, y *samskara* a objetos mentales, y mientras que *samjna* identifica estas mismas categorías de objetos como contenidos de actos cognitivos, *vijnana* se refiere a los actos de conocimiento (y voluntad y valoración) implícitos y a las entidades espirituales (nosotros mismos) aparentemente involucradas en ellos. De esto vemos que las diversas categorías fenomenológicas aquí enumeradas se superponen en cierta medida: *rupa* incluye al menos parte de *vedana* , *samskara* es un efecto secundario de *rupa* y *vedana* , *samjna* incluye las experiencias precedentes y agrega sus productos conceptuales y racionales más complejos, mientras que *vijnana* se centra en el sujeto y la relación de conciencia (y volición y valoración) entre este y estos diversos objetos concretos y abstractos.[162]

---

161 En mis escritos anteriores, a menudo he señalado la vaguedad de los términos mente y conciencia en el discurso de los filósofos budistas, y he explicado allí cómo esto les permite salirse con la suya con muchos razonamientos falaces.

162 Cabe señalar que, en mi lista, *samjna* aparece después de *samskara* , lo cual no es el orden habitual. También podría haber colocado *samjna* después de *vijnana* , ya que esta última categoría añade objetos de conocimiento que deben ser considerados por la primera. Sin embargo, *vijnana* también incluye a *samjna* entre sus objetos, puesto

La explicación fenomenológica anterior es, insisto, simplemente una proyección personal: es la forma en que he tendido a interpretar la doctrina de los cinco skandhas en el pasado, considerando la terminología empleada en inglés. Así es como yo, con mi formación filosófica, construiría una teoría del conocimiento y del ser si me viera obligado a usar estos cinco términos, aun sabiendo que dicha teoría contiene algunas perspectivas no ortodoxas.

## 2. Una lectura psicológica más ortodoxa

Sin embargo, los budistas y otros comentaristas presentan estos términos bajo una luz bastante diferente. Tomaré como punto de partida un interesante relato que he visto sobre este tema en *Psicología Budista de Caroline Brazier* . Analicemos primero este enfoque *psicológico* , que creo que se acerca a la intención original de la doctrina de los cinco skandhas, dado que el budismo se preocupa por «iluminar y liberar» a las personas en lugar de simplemente informarlas para satisfacer su curiosidad. Ella escribe:

> "Los skandhas son las etapas de un proceso mediante el cual se crea y se mantiene la prisión del yo. En cada etapa, la percepción se ve infiltrada por intereses personales que generan distorsión. Predomina el engaño… Cada uno de nosotros busca continuamente la confirmación de que somos la persona que creemos ser. Se evitan o reinterpretan las

que esta última implica la conciencia y un sujeto consciente; por lo tanto, el orden de presentación elegido parece el más lógico.

> situaciones que perturban este proceso, y el yo parece adquirir mayor solidez" (págs. 92-93).

Su explicación de las etapas es la siguiente (resumida, parafraseándola). La primera etapa es *rupa* , que consiste en encontrar indicios del yo en todo con lo que entramos en contacto; es decir, aferrarnos a todo tipo de cosas porque refuerzan nuestra creencia en tener un yo, y de hecho uno con una identidad específica a la que estamos apegados. A continuación, en el proceso, viene *vedana* , que se refiere a nuestros juicios de valor inmediatos en relación con las cosas con las que nos encontramos (personas, eventos, etc.); podemos encontrarlas atractivas, repulsivas o confusas, pero en cualquier caso, tenemos una reacción visceral que afecta nuestras respuestas posteriores. En tercer lugar, viene *samjna* , que consiste en generar más fantasías y pensamientos en torno a las cosas que ya hemos encontrado y a las que reaccionamos inicialmente; debido a esto, nos vemos arrastrados inconscientemente a ciertos patrones de comportamiento habituales. *Samskara* se refiere a estas respuestas de acción y pensamiento que, a través de elecciones pasadas repetitivas, nos hemos condicionado a realizar casi automáticamente. Finalmente, llega *vijnana* , que se refiere de manera más amplia a la mentalidad (perspectivas y políticas) que adoptamos para asegurarnos de estar bien dotados y protegidos en todas las circunstancias.

Estas cinco etapas constituyen un círculo vicioso, ya que las etapas posteriores afectan y refuerzan las anteriores. Aseguran que entremos y permanezcamos atrapados en el ciclo de nacimiento, sufrimiento y muerte. Es importante destacar que el propósito de esta descripción psicológica es hacernos conscientes de las formas en que operamos habitualmente, para que con

el tiempo aprendamos a controlar y cambiar esas formas, y alcancemos la iluminación y la liberación. Como afirma Brazier: "El budismo no se trata simplemente de dejarse llevar por la corriente. Se trata de cambiar de rumbo" (p. 95). En este enfoque, la doctrina de los skandhas es práctica más que teórica. Es un «medio hábil», más que una exposición académica. Se ocupa de las formas en que comúnmente formamos y mantenemos nuestro «yo».

Huelga decir que esta parece una enseñanza muy profunda y valiosa [163]. Sin embargo, la pregunta que debemos hacernos ahora es si es del todo correcta. Es decir, suponiendo que el esquema anterior sea una representación precisa de la teoría budista de la psicología humana, ¿es así como funcionamos realmente los seres humanos comunes (no iluminados, no liberados)? Brazier, siendo un budista comprometido, lo da por sentado sin espíritu crítico. Yo respondería que, si bien esta teoría parece parcialmente correcta, ciertamente no lo es del todo. Lo que tenemos aquí, a primera vista, es el retrato de alguien que es (en términos generales): muy estrecho de miras ( *rupa* ), instintivo ( *vedana* ), irracional ( *samjna* ), habitual ( *samskara* ) y egoísta ( *vijnana* ). Esto puede describir completamente a algunas personas, y puede describirnos parcialmente a todos, pero ciertamente no es una imagen completa de la psique humana común.

Lo que se manifiestamente falta en este retrato son las facultades superiores del ser humano: su inteligencia, su razón y su libre albedrío. Podría argumentarse que estas facultades superiores están presentes de forma implícita, en la implicación de que las personas pueden

---

163 Una que podría usarse, y sin duda se usa, en la meditación.

(y ocasionalmente lo hacen) tomar conciencia de su comportamiento psicológico inferior y esforzarse por superarlo. Pero si es así, esto debería incluirse explícitamente en la descripción. Es decir, la inteligencia, la razón y el libre albedrío deberían presentarse como skandhas adicionales. Pero no se presentan de esta manera: no se aclara que los humanos pueden funcionar con mayor sabiduría, analizar los hechos de una situación de forma objetiva e inteligente, decidir mediante el razonamiento consciente cómo responder mejor y proceder con voluntad consciente para hacerlo. En cualquier caso, estas facultades superiores son utilizadas habitualmente por la mayoría de las personas, y no solo con el propósito de alcanzar la iluminación y la liberación.

¿Por qué estas facultades superiores, que son bastante comunes, aunque en distintos grados, no se mencionan en la explicación budista como factores integrales de la psique humana? Sugiero que la razón principal es que el yo (o alma) debe mantenerse dogmáticamente al margen [164]. El pilar central de la teoría budista de la iluminación y la liberación es que nuestra creencia en tener un yo es la causa profunda de todo nuestro sufrimiento, porque un yo está necesariamente apegado a su propia existencia, y la salida a este sufrimiento es

---

164 Resulta interesante observar, de paso, cómo los físicos, biólogos, psicólogos y filósofos modernos tienden a ignorar deliberadamente el alma humana y sus funciones de cognición, voluntad y valoración en sus respectivas explicaciones del mundo, la vida y la humanidad. Pero mientras que el motivo del budismo es proteger su dogma de la no-identidad, el de los «científicos» modernos es proteger su dogma del materialismo universal y el determinismo. El error intelectual en ambos casos consiste en simplificar deliberadamente las cosas para que encajen más fácilmente en la teoría predilecta.

comprender que en realidad no tenemos un yo y, por lo tanto, no necesitamos apegarnos a nada. En tal contexto, la psique humana debe describirse necesariamente como esencialmente reactiva e inepta, como un barco sin timonel, a merced de cualquier viento y corriente. El budismo considera que los humanos son capaces de trascender estas limitaciones, siguiendo los caminos y medios enseñados por el Buda en el Dharma; pero no aclara completamente (en mi opinión) los procesos psicológicos involucrados en el automejoramiento, sin duda debido a la imposibilidad de describirlos verbalmente con precisión y generalidad.

Brazier describe cómo la psicología budista concibe la trascendencia de los skandhas. Lo hace en términos de la transformación de los "cinco factores omnipresentes" en "cinco factores raros" "a través de la práctica espiritual". Sin embargo, esta explicación no aclara *quién* realiza la práctica espiritual ni *qué facultades* intervienen. No reconoce que la persona individual (el yo) debe comprender (mediante la inteligencia y la razón) la necesidad y el camino hacia dicha transformación, y luego llevarla a cabo (a través de pensamientos y acciones volitivas complejas). El yo y sus facultades superiores no reciben el reconocimiento que merecen (porque, como ya se explicó, dicho reconocimiento iría en contra del dogma budista de la no-identidad). Este error no se limita a la explicación de Brazier, sino que está presente en todas las explicaciones budistas ortodoxas.

Es comprensible que el budismo, en particular su rama zen, rechace el intelectualismo excesivo. Ciertamente, la inteligencia, la razón y el libre albedrío son excelentes herramientas para el desarrollo humano; pero usadas en exceso —o simplemente mal utilizadas o abusadas— pueden, y a menudo lo hacen, exacerbar

el engaño y el sufrimiento. El intelecto puede usarse compulsivamente para tejer complejas redes que alejan a la víctima de la realidad en lugar de acercarla a ella. Tal exceso puede llevarnos a volvernos cada vez más artificiales y alejados de nuestra verdadera naturaleza. De este peligro no cabe duda; es observable. Pero el intelectualismo no lo es todo en lo que respecta a nuestras facultades superiores. Sin duda, desempeñan un papel importante en la mejora de nuestra comprensión y comportamiento, tanto en la vida cotidiana como en búsquedas espirituales más intencionadas a largo plazo.

Además, debemos preguntarnos si la doctrina de los cinco skandhas, incluso tomada al pie de la letra, es realmente coherente. Se nos dice que *rupa* consiste en ver las cosas en relación con uno mismo en lugar de objetivamente, que *vedana* consiste en gustos o disgustos inmediatos, que *samjna* consiste en establecer asociaciones, que *samskara* consiste en el condicionamiento y que *vijnana* consiste en una mentalidad egoísta; y todo se presenta como algo simple y mecánico. ¿Pero lo es? El propio relato budista nos dice que estos eventos están interrelacionados, es decir, son etapas de un proceso. Por lo tanto, debajo de cada uno de ellos deben existir mecanismos complejos en juego. *Rupa* debe implicar cierto sentido del yo y de su identidad para poder seleccionar la información de interés. *Vedana* , por muy instantáneo que parezca, no puede ser inmediato, ya que debe filtrarse a través de la escala subconsciente de valores de la persona en cuestión. *Samjna* presupone que existen contenidos mentales más antiguos a los que asocia nuevos contenidos mentales. *Samskara* se refiere a los hábitos, lo que implica programación por repetición. Y *vijnana,* a su vez, implica el almacenamiento de información y de valoraciones.

Además, incluso si admitimos que los cinco skandhas reflejan *tendencias comunes* dentro de la psique humana, es evidente introspectivamente que normalmente el yo puede, de hecho, en cada una de estas etapas, intervenir mediante el libre albedrío basado en consideraciones racionales y valoraciones conscientes. Es decir, frente al egocentrismo de *rupa* , aún podemos elegir ver las cosas con mayor objetividad; frente a las valoraciones irreflexivas de *vedana* , aún podemos elegir evaluar las cosas de manera más equilibrada; frente a las asociaciones descontroladas de *samjna* , aún podemos elegir contextualizar las cosas con mayor precisión; frente a nuestros malos hábitos *samskara* , aún podemos elegir resistir las tentaciones o superar las resistencias; frente al egoísmo nativo *vijnana* , aún podemos elegir actuar con perspectivas más amplias en mente. La psique humana no es una muñeca mecánica, impulsada por fuerzas fuera de control; hay un alma responsable en su centro, capaz (ya sea de inmediato o gradualmente) de imponer su voluntad al resto de la psique. Los budistas no pueden negar todo esto de forma coherente, ya que creen en la superación personal y la promueven, como deja claro el Noble Óctuple Sendero.

## 3. Una tesis claramente mecanicista

Esto nos lleva al meollo de la cuestión: el *determinismo* implícito en la doctrina de los cinco skandhas. Los budistas conciben los skandhas como *dharmas* , es decir, como «una serie de eventos momentáneos impersonales consecutivos», como lo expresó Vasubandhu [165]. Nadie los provoca;

---

165 Citado o parafraseado (no está claro cuál) en *las Escrituras Budistas* , editadas por Edward Conze.

simplemente suceden, cada uno causado por los anteriores y, a su vez, por los siguientes. Tampoco le suceden a nadie, aunque lo parezca. Están «vinculados al sufrimiento», pero nadie los sufre. Claramente, en esta concepción de los procesos psicológicos, no hay lugar para que una persona realmente conozca, comprenda, evalúe, razone, decida, elija y actúe. No solo se elimina a la persona, sino también los actos de conocimiento, valoración y voluntad. Se reducen a meras perturbaciones eléctricas momentáneas en la nube mental [166], por así decirlo. Ya no son *relaciones especiales* entre un sujeto o autor y otras cosas en la mente o el cuerpo. Esta doctrina es, en realidad, una burda reificación de cosas que definitivamente no son entidades.

La tesis de los cinco skandhas es claramente mecanicista, aunque se vea atenuada de forma subyacente por la fe budista en la posibilidad de la iluminación y la liberación. Desde esta perspectiva, lógicamente, tal logro espiritual es simplemente el producto de una cadena de eventos mentales

---

Vasubandhu fue un monje budista y filósofo importante, activo entre los siglos IV y V d. C. en Ghandara (un reino situado entre los actuales Pakistán y Afganistán). Su postura filosófica es hoy normativa, al menos entre el Mahayana, pero fue rechazada por una escuela Hinayana llamada Personalistas, que perduró durante muchos siglos a partir del 300 a. C. e involucró a un buen número de monjes (por ejemplo, se estima que el 30 % de los 200 000 monjes de la India en el siglo VII ). Véanse las páginas 190-197.

166 Los «científicos» modernos (uso la palabra entre comillas deliberadamente, para enfatizar la crítica) dirían prácticamente lo mismo, pero situarían las perturbaciones eléctricas en el plano más físico del cerebro y el sistema nervioso. La idea de que la mente sea una especie de ordenador muy sofisticado es insostenible, por las mismas razones que la idea de los skandhas.

impersonales, sin que nadie los inicie ni se beneficie de ellos [167]. Se afirma que este estado de cosas se conoce mediante la «meditación profunda», si bien no se aclara quién medita, ni mediante qué facultades ni con qué propósito. Claramente, objetivamente, por muy profunda que sea dicha meditación, no puede garantizar la veracidad de las supuestas intuiciones, sino que debe someterlas a una evaluación lógica de acuerdo con las leyes del pensamiento. El pensamiento científico no puede aceptar ninguna intuición profunda, ni ninguna revelación basada en ellas, sin más; exige una evaluación racional de todas las afirmaciones.

En realidad, aun admitiendo que haya algo de verdad en los procesos psicológicos descritos por la doctrina de los skandhas, estos deben considerarse de forma más restrictiva como procesos de construcción *del ego* , en lugar de tan radicalmente como procesos de *autoinvención* . Se refieren, no a las maneras en que «nosotros» (un sujeto gramatical nunca explicado pero aún utilizado repetidamente) imaginamos que existe el yo o el alma, sino a las maneras en que nosotros (el alma verdaderamente existente, nuestro yo real) construimos y mantenemos una autoimagen particular *que* consideramos halagadora o segura. Lo que resulta evidente en la meditación honesta y no dogmática es

---

[167] Victoria Lavorerio, en un artículo titulado «El yo en el budismo», escribió: «Si siguiendo a Descartes decimos que donde hay un pensamiento hay un pensador, el budista respondería: "donde hay un pensamiento, hay un pensamiento"». Si bien ingeniosa, esta afirmación es, por supuesto, absurda, ya que su autora no comprende las absurdidades lógicas de la tesis budista de la inexistencia del alma (a pesar de que cita algunos de mis argumentos al respecto), sino que simplemente busca posicionarse a la moda. Puede leerse su ensayo aquí: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

que, si bien tales procesos pueden *influir* en nuestro comportamiento mental y físico, es decir, facilitarnos o dificultarnos las cosas, normalmente no lo *determinan* . Una influencia, por fuerte que sea, siempre puede superarse (con la actitud y el esfuerzo adecuados). En casi cada momento de nuestra existencia, somos libres de elegir resistir estas fuerzas mentales o ceder ante ellas. Si tan solo nos esforzamos por ser conscientes, juzgar e intervenir lo mejor que podamos, seguimos siendo, o nos convertimos en, dueños efectivos de nuestro destino.

Es precisamente porque existimos como individuos y poseemos facultades de cognición, valoración y voluntad que podemos observar, identificar, comprender y superar las fuerzas impersonales descritas por la doctrina de los cinco skandhas. Por lo tanto, dicha doctrina, lejos de constituir una lista exhaustiva de los componentes básicos de la psique humana, en el mejor de los casos describe solo algunos aspectos superficiales de eventos y estructuras mucho más complejos. La lista no solo es incompleta al carecer de una referencia explícita al yo humano y sus facultades superiores, sino que, además, su presentación de las cinco facultades inferiores (incluso suponiendo que estas existan) es bastante superficial. Por todas las razones expuestas, y otras más, considero deficiente la explicación de la psicología humana basada en los cinco skandhas.

En lo que respecta a la iluminación, la liberación y la sabiduría, estas son imposibles sin un alma y sus facultades de cognición, voluntad y valoración. La iluminación implica una cognición perfecta por parte del alma, es decir, una conciencia tan elevada, amplia, profunda y precisa como sea posible para la persona en cuestión. La liberación implica una voluntad perfecta por parte del alma, es decir, una voluntad tan libre de

obstáculos y tan poderosa como sea posible para la persona en cuestión. La sabiduría implica una valoración perfecta por parte del alma, es decir, una comprensión plena del bien y del mal, junto con un comportamiento que, en consecuencia, sea plenamente virtuoso y no vicioso. La iluminación, la liberación y la sabiduría son conceptos aplicables únicamente a los seres sensibles (especialmente a los humanos y otros animales, y quizás en cierto sentido a las plantas); son irrelevantes para las entidades no espirituales (es decir, entidades materiales y/o mentales desprovistas de alma, como los skandhas, las computadoras o las criaturas fantásticas).

# 17. La doctrina de los cinco skandhas (continuación)

*Este ensayo, extraído de un libro aún inédito, se publicó por primera vez en 2016 como adelanto en el blog del autor. Aquí, las secciones 3 y 4.*

## 1. Los aspectos metafísicos

La *Enciclopedia Británica* (EB) define los skandhas como "los cinco elementos que resumen la totalidad de la existencia mental y física de un individuo". Los enumera como "(1) materia o cuerpo, la forma manifiesta de los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua; (2) sensaciones o sentimientos; (3) percepciones de los objetos de los sentidos; (4) formaciones mentales; y (5) consciencia o percepción de los otros tres agregados mentales [es decir, los puntos 2 a 4]".

En la mayoría de los relatos que he consultado, esta teoría se presenta como una descripción de lo que constituye a una persona. Sin embargo, algunos relatos la aplican de forma más amplia, considerando los cinco skandhas como los componentes del mundo fenoménico. En cualquier caso, esta teoría contiene claramente una tesis ontológica, en la medida en que reconoce dos tipos de fenómenos: el material (el primer skandha) y el mental (los otros cuatro skandhas) [168]. Además, cabe señalar que, dado que la definición

[168] Supongo que la escuela Yogacara, centrada únicamente en la mente, defendería que la materia es una especie de fenómeno mental. En ese caso, presumiblemente sostendrían que la teoría de los skandhas no solo concierne a la personalidad, sino a todo el mundo fenoménico.

anterior menciona los "cuatro elementos", incluye una teoría física, ciertamente muy vaga y, según los estándares actuales, bastante inútil [169]. En segundo lugar, la doctrina de los skandhas tiene algunas implicaciones epistemológicas, ya que identifica sensaciones o sentimientos, percepción de objetos sensoriales, etc., lo que implica nuestra capacidad de conocer *tales* cosas, presumiblemente mediante la introspección.

Además, la fuente citada (EB) explica que "El yo (o alma) no puede identificarse con ninguna de sus partes, ni es la totalidad de ellas. Todos los individuos están sujetos a un cambio constante, ya que los elementos de la conciencia nunca son los mismos, y el hombre puede compararse con un río, que conserva una identidad, aunque las gotas de agua que lo componen sean diferentes de un momento a otro". Esta afirmación constituye el elemento metafísico de la doctrina skandhas, puesto que implica importantes afirmaciones sobre la naturaleza última de los individuos (es decir, las personas).

Esta explicación nos recuerda que *el motivo filosófico* de la doctrina de los skandhas es reforzar la afirmación

---

169 Cabe destacar, por supuesto, que el hecho de que esta teoría física simplista, aunque antigua y extendida (que se refiere a los «elementos» tierra, aire, fuego y agua, o conceptos similares), sea defendida por el budismo demuestra que esta doctrina no es producto de ninguna «omnisciencia». Si Buda la formuló o la aceptó, no se le puede considerar «omnisciente», puesto que no ofrece una descripción precisa del mundo físico. Siendo así, también cabe dudar de que fuera «omnisciente» en su comprensión del mundo mental o espiritual. Por supuesto, podría argumentarse que recurrió a la teoría de los cuatro elementos simplemente porque era comúnmente aceptada en su época, como un «medio hábil», sin intención de respaldarla.

budista de que no poseemos un yo o alma ( *anatta* ). Según esta doctrina, somos solo conjuntos de los cinco fenómenos materiales y mentales enumerados, que se encuentran en constante flujo, desarrollándose como una sucesión de eventos, donde cada nuevo evento es causado por los anteriores y causa a los posteriores. Se enfatiza que ninguno de los skandhas es el yo, ni su suma lo es. El yo tampoco es algo separado de ellos. Lo que llamamos yo es una mera ilusión, debido a que confundimos estos eventos continuos y causalmente vinculados y les damos un nombre.

La idea de la no-identidad se suele expresar diciendo que el ser humano está «vacío de sí mismo». Esto se presenta como un aspecto de una doctrina metafísica más amplia de «vacuidad» última ( *shunyata* ), aplicable a todas las cosas del mundo fenoménico. Inicialmente, sugiero, el pensamiento budista buscó *reemplazar* el yo que todos asumimos naturalmente que tenemos con los cinco skandhas. Dado que la doctrina de la vacuidad última debía aplicarse al yo aparente, se proporcionó una explicación de la aparente identidad del yo a través de la doctrina de los cinco skandhas. El yo no existe realmente; solo se hace parecer que existe debido al juego e interacción de los cinco skandhas. Sin embargo, la coherencia requería que los cinco skandhas *también fueran vacíos* . Esto fue reconocido posteriormente, por ejemplo, en *El Corazón del Sutra Prajnaparamita* , que afirmaba:

> "La forma es vacío, el vacío es forma… Lo mismo ocurre con los sentimientos, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia."[170]

---

170 Se presenta íntegramente en *El corazón del entendimiento de Thich Nhat Hanh* .

Aquí, los cinco skandhas, gracias a los cuales el yo nos parece existir aunque en realidad esté vacío, *también se afirman como vacíos* , nótese bien. Todos los entes fenoménicos están vacíos, y esto incluye también a los skandhas. Entonces, cabe preguntarse (al menos por mí): *si los skandhas están igualmente vacíos, ¿qué necesidad ideológica tenemos de ellos? ¿Por qué no podemos simplemente admitir la existencia del yo o alma y llamarlo* también *«vacío» directamente?* Esto constituye, sin duda, una importante deficiencia en la doctrina de los skandhas, ya que demuestra su *redundancia lógica* . Si su propósito era explicar la vacuidad del yo, no solo era innecesario, sino inútil, puesto que también había que admitir la vacuidad de los skandhas. Lógicamente, lejos de simplificar las cosas, la hipótesis de los skandhas las complicaba.

En otras palabras, el Sutra del Corazón bien podría haber afirmado: «el yo es vacuidad, y la vacuidad es el yo»; o incluso: «el alma es vacuidad, y la vacuidad es alma». Y, en efecto, podría argumentarse que el alma, al ser más insustancial (menos fenoménica) que los skandhas, está más cerca de la vacuidad que los skandhas.

## 2. Alma y vacío

Evidentemente, hay dos conceptos que aclarar: (a) el alma y (b) el vacío. Además, debemos (c) examinar su interrelación.

(a) El término ***alma*** se refiere a una entidad de sustancia espiritual, es decir, de una sustancia distinta a las sustancias que parecen tener las cosas materiales o mentales. El alma no tiene características fenoménicas:

no tiene forma ni color, ni sonido, ni sabor, ni olor, ni dureza ni blandura, ni calor ni frío, etc. Es decir, no puede ser percibida por la percepción externa (mediante los cinco órganos de los sentidos) ni por la percepción interna (mediante el proverbial ojo de la mente y sus análogos, el oído de la mente, etc.). Esto no significa que no pueda ser percibida por algún otro medio apropiado, al que podemos referirnos como *apercepción* o *intuición* .

El hecho de que el alma no sea fenoménica *no implica* que no exista. Al parecer, los budistas no comprenden este razonamiento. En Occidente, David Hume (Escocia, 1711-1776) evidentemente tenía el mismo problema. Al mirar en su interior, solo percibía imágenes y pensamientos, pero no el alma. Obviamente, si buscas algo en el lugar equivocado o de la manera equivocada, no lo encontrarás. Si buscas algo no fenoménico en un campo de fenómenos, no lo encontrarás. Si buscas colores con los oídos o sonidos con la nariz, no los encontrarás. Para buscar el alma, solo necesitas ser intuitivamente consciente. Todos somos constantemente conscientes de nosotros mismos, aunque no podamos precisar dónde se encuentra ese yo. No se necesitan métodos de meditación avanzados para ser conscientes del alma; es algo común y rutinario.

Cabe destacar que no afirmo, como René Descartes (Francia, 1596-1650), que el alma se conoce mediante algún tipo de *inferencia* , concretamente el famoso *cogito ergo sum* , es decir, «Pienso, luego existo». Obviamente, podemos conocer el alma *mediante* tales medios racionales, es decir, mediante la teorización abstracta; pero nuestra principal fuente de conocimiento *del* alma es la *experiencia personal directa* , que puede denominarse apercepción o intuición. Por lo tanto, mi enfoque no es

exclusivamente racionalista, sino mayormente empirista. En este sentido, cabe señalar que mi doctrina del alma difiere radicalmente de la cartesiana, así como de la budista.

Según el dogma budista, no se puede percibir el alma en la meditación; si se observa con atención, solo se encuentran diversos fenómenos mentales (los cinco skandhas, para ser exactos). Pero yo respondo que el alma es manifiestamente un objeto *no fenoménico* y no debe confundirse con tales fenómenos evidentes. Todos tenemos un « *sentido del yo* » más o menos definido la mayor parte del tiempo, si no siempre, sin necesidad de meditación.

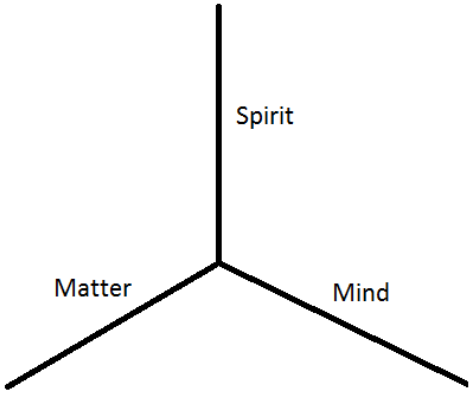
Esto resulta obvio por el mero hecho de que todos comprenden la palabra «yo». El budismo admite este sentido del yo, pero, absurdamente —de manera bastante dogmática—, lo considera «ilusorio». Habiendo descartado desde el principio este significativo «sentido» (la intuición) como irrelevante, no sorprende que no pueda encontrar el alma (es decir, el yo humano) en medio de los fenómenos de la mente (los cinco skandhas). Nótese bien: **el budismo carece de un argumento creíble para respaldar su tesis de la inexistencia del alma** . Incurre *en una falacia de petición de principio* , al considerar ilusorio el sentido del yo porque cree que no existe, y al afirmar que sabe, mediante la introspección, que no existe, mientras rechaza de plano la experiencia ordinaria del yo que todos tenemos. Como resultado de este manifiesto error de razonamiento, si no de una deshonestidad doctrinaria flagrante, el budismo se ve envuelto en numerosas absurdidades lógicas.

Así como no se buscarían fenómenos visuales con el oído ni fenómenos auditivos con la vista, resulta absurdo buscar lo espiritual (el alma y sus múltiples actos de conciencia, voluntad y valoración) con los

sentidos o mediante la observación de fenómenos mentales. Cada tipo de apariencia tiene su(s) órgano(s) de conocimiento apropiado(s). Para lo espiritual, solo la intuición (o apercepción) es adecuada.

Para comprender cómo el alma puede existir aparentemente en medio del cuerpo y la mente (es decir, de los fenómenos corporales y mentales) y, sin embargo, ser invisible, inaudible, etc. (es decir, no fenoménica), basta con imaginar un espacio tridimensional (véase la ilustración a continuación). Supongamos que dos dimensiones representan la materia y la mente, y la tercera corresponde al espíritu. Obviamente, los fenómenos de la mente no se encontrarán en la dimensión de la materia, ni viceversa. De igual modo, el alma no se puede encontrar en las dimensiones de la materia y/o la mente, por mucho que se la busque. ¿Por qué? Sencillamente porque su lugar está en otro sitio: en la dimensión espiritual, que es perpendicular a las otras dos. Por lo tanto, es perfectamente legítimo afirmar la conciencia del alma aun admitiendo que no posee características fenoménicas (materia-mente).

Figura 4. Materia, mente y espíritu presentados como tres dimensiones de la existencia.




Nótese que *la ilustración anterior de lo espiritual ubicado en otra dimensión es meramente figurativa y no debe tomarse literalmente, ya que el concepto de dimensiones es en sí mismo un concepto material-mental basado en la percepción y proyección del espacio* . Incluso la idea del tiempo como una cuarta dimensión relativa a las tres dimensiones del espacio es una mera analogía; más aún, la idea del espíritu como una dimensión adicional (o tal vez un conjunto de dimensiones) es algo artificial. La simple verdad es que **el espíritu no puede expresarse real o completamente en términos materiales o mentales, siendo tan diferente, verdaderamente *sui generis*** . Podríamos objetar igualmente la imagen de la mente como una dimensión distinta (o un conjunto de ellas) en comparación con la materia, pero la mente sí tiene algunas características fenoménicas en común con la materia, mientras que el espíritu no puede considerarse fenoménico en absoluto. Así pues, reiteramos, el análisis anterior de estos tres dominios con referencia a

las dimensiones es *simplemente una metáfora conveniente* .

Además, sería epistemológicamente legítimo afirmar la existencia del alma sobre bases puramente abstractas y conceptuales. Esto se justifica con referencia a los principios de aducción. Se puede hipotetizar una entidad si dicha suposición sirve para explicar diversos fenómenos concretos observables. En el caso del alma, los «fenómenos» involucrados son nuestras experiencias cotidianas de cognición, voluntad y valoración. Estas experiencias también son en gran medida intuitivas, pero se manifiestan en los ámbitos de la mente y el cuerpo. Experimentamos cognición siempre que percibimos o concebimos algo. Experimentamos voluntad siempre que pensamos o hacemos algo. Experimentamos valoración siempre que algo nos gusta o nos disgusta. El alma explica todas estas experiencias mediante una entidad central. Esto es similar a, por ejemplo, en astronomía, descubrir un planeta invisible a nuestros telescopios observando el desplazamiento de otros cuerpos celestes a su alrededor. Esto es lógica inductiva.

Pero, en verdad, el alma no es una mera abstracción; es algo concreto (aunque espiritual) que puede ser percibido directamente mediante nuestra facultad interna de intuición. Un error común entre los budistas es confundir entidad con esencia. La afirmación de que existe un alma no es una afirmación de esencia, sino de entidad. El alma no es la esencia del cuerpo, ni siquiera del complejo cuerpo-mente; es una entidad distinta que reside, de alguna manera, en medio de estos fenómenos, los afecta y es influenciada (y quizás también afectada) por ellos, pero no posee la misma naturaleza. Es una sustancia, pero una sustancia muy diferente e insustancial, como ya se ha señalado. De hecho, llamar al alma entidad o sustancia es

simplemente *una metáfora* : un pensamiento analógico. En realidad, el alma es tan diferente de los demás componentes del mundo que solo puede describirse mediante analogías; no puede reducirse a nada más que conozcamos.

Podemos observar dicho error filosófico, por ejemplo, en el *Milinda-panha* , un texto Theravada (Pali) no canónico pero ortodoxo [171]. Allí, Milinda interroga a Nagasena, después de que este afirma no existir realmente. Le plantea preguntas muy pertinentes, como quién come, quién practica la espiritualidad, quién mantiene la moralidad, quién obtiene méritos, etc. Nagasena responde con el ejemplo de un carro, señalando que ninguna parte del carro puede considerarse como el carro en sí, ni siquiera la combinación de todas sus partes. Milinda, cuyas preguntas eran excelentes, se deja engañar fácilmente por las respuestas de Nagasena. Pero (en mi opinión) no es necesario que nosotros también lo hagamos.

Para empezar, un carro no puede considerarse análogo a una persona. No lo vemos como una persona, simplemente porque carece de capacidad de cognición, voluntad y valoración. Buscar el equivalente a un alma en un carro es caer en la falacia de la pista falsa. Además, si bien es cierto que un carro no contiene una "entidad central" que pueda denominarse así, y que ninguna parte o combinación de sus partes puede definirlo, sí posee una "esencia". Un carro, como objeto fabricado por el hombre, se define por su

---

171 Véase Conze, págs. 147-151. El diálogo se reproduce íntegramente aquí. Milinda (en griego, Menandro) fue el gobernante griego de un gran imperio indogriego [concretamente Bactria] a finales del siglo II a. C. Nagasena era un monje budista de alto rango. Según EB, el texto fue compuesto en el norte de la India, quizás en el siglo I o II d. C. (y posiblemente en sánscrito), por un autor desconocido.

propósito o utilidad: un carruaje tirado por caballos, utilizado para el transporte y los viajes, especialmente en la guerra, la caza o las carreras. Su esencia es una *abstracción* , no una entidad concreta. Ciertamente, todas las partes necesarias deben estar presentes para formar un carro funcional, pero estas partes pueden cambiarse a voluntad por otras *similares* (aunque no por otras diferentes: por ejemplo, no se puede reemplazar una rueda por una herradura). La única constante en ello es dicho propósito o utilidad abstracta.[172]

Obviamente, este mismo razonamiento no se aplica a las personas. Por lo tanto, el argumento de Nagasena era, de hecho, irrelevante. Como ya se mencionó, el alma no es una esencia, sino una entidad central (espiritual). Por consiguiente, no puede considerarse como uno de los cinco skandhas, ni como la suma de estos, como insisten con razón los budistas. Sin embargo, en contra del dogma budista, puede considerarse como una de las partes de la persona completa, a saber, la parte espiritual; pero, más precisamente, debe considerarse como la entidad central, es decir, como la parte específica que confiere exclusivamente al todo una personalidad o identidad. Esto es especialmente cierto si nos preguntamos de dónde proviene nuestra alma al nacer, si continúa existiendo después de la muerte, adónde va si perdura, si es perecedera, etc.

Esto nos lleva a la cuestión de *si el alma es eterna o temporal* , o (en terminología más occidental) si es inmortal o mortal. Eterna significaría que ha existido desde el principio de los tiempos y existirá hasta el fin

---

172 De igual modo, un río, aunque no sea artificial, puede definirse mediante abstracciones. Esto se dice en referencia a la analogía propuesta anteriormente por EB.

de los tiempos. Temporal significaría cualquier período de tiempo más corto, aunque podría ser muy largo. Temporal podría significar mientras viva el cuerpo actual, o podría significar durante muchas vidas, con o sin cuerpo físico.

Parece que la filosofía india no contemplaba almas transitorias, solo almas eternas o la ausencia de alma; en lo que respecta al alma, era todo o nada [173]. Sin embargo, esta disyunción es filosóficamente insostenible. Es concebible que el alma sea un epifenómeno del cuerpo humano (y, en un sentido más amplio, animal, o al menos de los animales superiores), que surge con él y deja de existir al mismo tiempo. O puede que esta alma transitoria perdure más tiempo, transmigrando de un cuerpo a otro o incluso existiendo sin cuerpo. No lo sabemos (al menos, yo no); pero lo que sí es seguro es que se trata de posibilidades conceptuales que no se pueden ignorar. Ciertamente, la humanidad no budista las ha considerado concebibles, puesto que muchas religiones se basan en tales creencias alternativas.

En cuanto al alma eterna, la cuestión es si dicha alma puede o no liberarse del (supuesto) ciclo de nacimiento y muerte. ¿Acaso la eternidad del alma implica lógicamente su eterna prisión en el sufrimiento? No veo por qué. Es concebible que el alma eterna haya sido feliz alguna vez, luego haya caído en el sufrimiento, pero aún pueda salir de su situación mediante prácticas espirituales. Incluso podría ser que su liberación dependa de un programa espiritual como las Cuatro Nobles Verdades del budismo; es decir, de

---

173 Por ejemplo, en el Bhagavad-Gita hindú, Krishna dice que el *atman (alma individual) es: "no nacido, inmortal; que nunca cesa, que nunca comienza; sin muerte, sin nacimiento; inmutable para siempre". ( El Canto de Dios: Bhagavad-Gita* ).

comprender que se encuentra en un círculo vicioso de sufrimiento, que este sufrimiento es causado por el apego y puede curarse mediante el desapego, y que dicho desapego puede cultivarse a través del Noble Óctuple Sendero. Por lo tanto, no hay nada inherentemente contradictorio con el budismo en la afirmación de un alma eterna. No estoy defendiendo esto, solo señalo que puede defenderse de manera coherente en contra del dogma establecido.

Lo que sí es seguro, en cualquier caso, es que la idea de la inexistencia del alma es lógicamente insostenible. Los budistas nunca han afrontado directamente los problemas lógicos que plantea ni han intentado resolverlos con honestidad. Siempre se ven cohibidos por el temor a ser considerados herejes que sostienen «ideas falsas»; por lo tanto, siguen repitiendo el catecismo de la inexistencia del alma e intentando justificarlo (utilizando medios absurdos como el tetralema, que plantea la descabellada idea de que algo puede ser y no ser a la vez, o que algo puede no ser y no-no-no ser a la vez). El uso de la doctrina de los cinco skandhas como explicación de la (supuesta) ilusión de la individualidad simplemente no convence a ningún observador honesto, como se ha demostrado anteriormente. Los predicadores budistas afirman que las personas no deben aceptar el budismo por fe, sino que deben reflexionar sobre los temas por sí mismas, y así comprenderán su lógica. Pero cuando alguien lo hace, llega a una conclusión diferente y rechaza uno de sus clichés, se muestran perplejos, si no hostiles.

La verdad es que es imposible formular una teoría creíble de la psique humana sin admitir la existencia de un alma en su centro. *Alguien* tiene que sufrir y desear escapar del sufrimiento. Una entidad mecánica no puede sufrir ni participar en prácticas espirituales para superar el sufrimiento. La práctica espiritual significa,

y solo puede significar, la práctica de una entidad espiritual, es decir, un alma con facultades de cognición, voluntad y valoración. Estas facultades no pueden equipararse a señales eléctricas en el cerebro ni a eventos en los skandhas. Son *sui generis* , cosas milagrosas y misteriosas, irreductibles a procesos mecánicos. La cognición sin conciencia *por parte de un sujeto* (una entidad cognitiva) es una contradicción en sí misma; la voluntad sin un *agente libremente dispuesto* (un actor o hacedor) es una contradicción en sí misma; la valoración sin *alguien en riesgo* (que pueda ganar o perder algo) es una contradicción en sí misma. Esto no es mera gramática; es lógica.

Una pregunta importante respecto al alma es si permanece inmutable a lo largo de su existencia o si, por el contrario, experimenta cambios espirituales (para bien o para mal) con el tiempo. Este tema es crucial, ya que podría afectar la responsabilidad, la recompensa o el castigo (karma, en el budismo). Si el alma es responsable de sus actos de voluntad *en el momento* de realizarlos, ¿es justo que reciba las consecuencias de tales acciones *posteriormente* ? ¿Debo pagar en mi vejez por los vicios de mi juventud que ya no practico, o recibir la recompensa tardía por mis virtudes juveniles aunque ya no las posea? Si el alma es inmutable, la respuesta sería obviamente afirmativa. Pero si el alma evoluciona o involuciona con el tiempo, la respuesta podría parecer negativa a primera vista. ¿Acaso se puede afirmar que *la misma persona es la* misma en tal caso?

Se podrían proponer diferentes soluciones a este problema. En primer lugar, cabe destacar que gran parte de la carga kármica (para bien o para mal) de nuestras vidas reside en nuestras dimensiones mental y corporal, nuestra mente y nuestro cuerpo. La pregunta que se plantea aquí es si parte de esa carga kármica se

encuentra en nuestra dimensión espiritual, nuestra alma. Si afirmamos que el alma es constante, debemos ubicar todos los cambios espirituales aparentes relacionados con ella en su entorno mental y físico. Así, la misma alma, de bebé, tiene capacidades más limitadas para caminar, hablar, etc.; de adulto, sus capacidades intelectuales y corporales alcanzan su máximo potencial; en la vejez, se deterioran gradualmente.

Además, si uno piensa y actúa de manera virtuosa, es probable que tenga una vida interior placentera y probablemente también una vida exterior satisfactoria; mientras que, si uno piensa y actúa de manera depravada, es probable que tenga una vida interior desagradable y probablemente también una vida exterior satisfactoria. Pero ¿qué sucede en una supuesta vida después de la muerte, cuando el alma está sin cuerpo ni mente? Las decisiones que una persona toma en un momento dado reflejan sus circunstancias totales en ese momento. Si yo soy el mismo a lo largo del tiempo, entonces, en principio, si me encontrara en las mismas circunstancias, reaccionaría de la misma manera. Esto parecería contrario al principio del libre albedrío, que establece que, independientemente de las influencias del entorno, el alma sigue siendo libre de elegir y, por lo tanto, es en última instancia impredecible.

Una postura más apropiada podría ser la propuesta por el budismo en el contexto de la doctrina de los cinco skandhas. Me refiero al «Sutra de la Carga» expuesto por Vasubandhu [174].

> "Los procesos que han tenido lugar en el pasado causan sufrimiento en los que les

174 En Conze, de nuevo (pág. 195).

> suceden. Por lo tanto, a los Skandhas precedentes se les llama la 'carga', y a los subsiguientes, su 'portador' [de la carga].”

Podríamos adaptar la misma idea al alma (en lugar de los skandhas) y decir que, dado que su existencia presente es causada por su existencia pasada, en un sentido real es siempre una continuación de su pasado, llevando consigo no solo su existencia, sino también su karma, tanto bueno como malo. De esta manera, incluso si el alma (el «portador») ha experimentado cambios internos, sigue siendo responsable de sus acciones pasadas (la «carga»). El pasado se integra acumulativamente en el presente y el futuro. En ese caso, debemos preguntarnos: ¿qué cambios son posibles dentro de un alma? ¿Acaso no es una entidad unitaria? ¿Puede concebirse que tenga partes? Esto nos llevaría de vuelta a una descripción psicológica, como la propuesta en la teoría de los cinco skandhas.

Sin embargo, considero que tales preguntas no son apropiadas en el ámbito espiritual, que no es comparable a los ámbitos material y mental. El alma, al ser no fenoménica, no puede concebirse con tamaño, forma ni ubicación exacta, ni con contenido que aumente o disminuya; estos conceptos, y otros similares, provienen del ámbito fenoménico. Más bien, debemos aceptar que no podemos describir el alma, del mismo modo que no podemos comprender plenamente su funcionamiento último. Así como la cognición, la voluntad y la valoración son fenómenos *sui generis , el alma es demasiado especial para encajar en analogías simplistas.*

Cabe añadir que la concepción del alma aquí propuesta no dista mucho, en muchos aspectos, de la noción budista de naturaleza búdica. Consideremos las

siguientes brillantes afirmaciones del Maestro Son Chinul [175]:

> "El cuerpo material es temporal, tiene nacimiento y muerte. La mente real es como el espacio, infinito e inmutable…".
>
> El cuerpo material está compuesto por cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Su sustancia es inerte; ¿cómo pueden percibir o conocer? Aquello que puede percibir y conocer debe ser tu naturaleza búdica…
>
> En los ojos se llama ver. En los oídos se llama oír… En las manos, agarrar y sujetar. En los pies, caminar y correr… Los perceptivos saben que esta es la naturaleza búdica, la esencia de la iluminación. Quienes no lo saben la llaman alma…
>
> Puesto que no tiene forma, ¿podría tener tamaño? Puesto que no tiene tamaño, ¿podría tener límites? Como no tiene límites, no tiene interior ni exterior. Al no tener interior ni exterior, no tiene ni lejos ni cerca. Sin lejos ni cerca, no hay allí ni aquí. Puesto que no hay allí ni aquí, no hay ir ni venir. Como no hay ir ni venir, no hay nacimiento ni muerte. Al no tener nacimiento ni muerte, no tiene pasado ni presente…[176]

Claramente, la "mente real", que es "como el espacio", la "naturaleza búdica", la única que puede "percibir y conocer", aquello que ve, oye, agarra y camina, es

---

175 Corea, 1158-1210.

176 *Clásicos del budismo y el zen* , vol. 1. Págs. 417-419, 424.

decir, aquello que es el Sujeto de los actos de conciencia y el Autor de los actos volitivos, corresponde a lo que comúnmente llamamos alma, aunque el autor en cuestión se niegue a "llamarla alma". Es notable que, a pesar del dogma budista de que los actos cognitivos y volitivos no implican un yo, este autor parece defender que sí lo hacen (incluso mientras niega virtuosamente la existencia de un yo). ¿Es entonces la diferencia entre estos conceptos meramente verbal? Yo diría que no. La idea del alma sugiere individuación (en cierto sentido realista), mientras que la de la naturaleza búdica tiene una connotación más universal (considerando la individualidad aparente como totalmente ilusoria).

b) Examinemos ahora el concepto budista de ***Vacuidad*** . Cabe señalar desde el principio que no pretendo alcanzar una conciencia superior ni me interesa participar en especulaciones metafísicas fantasiosas con términos rebuscados. Escribo como filósofo lógico, un hombre común y corriente, honesto y empeñado en encontrar la verdad sin adornos. La mayoría de los budistas no entienden por «vacuidad» la vacuidad literal, o la ausencia (no existencia). Puede que algunos pensadores del Hinayana entendieran el término de esa manera, pero creo que los pensadores del Mahayana lo veían de forma más positiva (o ambigua), como una referencia a «ni existencia ni no existencia». Esta última expresión pretende rechazar tanto la creencia excesiva en la existencia del mundo fenoménico (eternalismo) como la creencia excesiva en su no existencia (nihilismo). Se concibe como un término medio, una «vía intermedia».

Sin embargo, en lo que respecta al concepto de «camino medio», es inexacto (de hecho, bastante confuso) afirmar, como hacen los budistas, que esta

vacuidad es «no dualista», sugiriendo que *incluye literalmente* todos los opuestos, es decir, que permite la contradicción efectiva. Lo único que se puede decir es que la vacuidad comprende todo lo que es positivamente *actual* , ya sea en el pasado, el presente o el futuro. Así como lo actual nunca es contradictorio, es decir, así como la contradicción nunca ocurre en la realidad en ningún momento ni lugar (ni siquiera, al reflexionar, en la mente), la vacuidad no admite contradicciones. La contradicción es ciertamente ilusoria, y cualquier pretensión de contradicción es necesariamente falsa. «No dualista» debe entenderse (con mayor precisión) como unitario, indiferenciado. Se refiere a lo positivo actual, no a ningún negativo imaginado.

A menudo, se da por sentado que el Vacío corresponde al Absoluto, al Infinito, a la Realidad Última, al fundamento original o primordial del Ser o de la Mente, a la Unidad, a la Nada, al Noúmeno, etc. Este concepto, y parte de la terminología empleada, no son, por supuesto, del todo ajenos a otras filosofías y religiones.

Desde sus orígenes presocráticos, la filosofía griega ha buscado la unidad subyacente de la multiplicidad, aquello que yace bajo el variado mundo fenoménico, el fundamento común de todo lo que experimentamos, de dónde presumiblemente provienen las cosas y adónde presumiblemente van (por así decirlo). Estas ideas culminaron en el neoplatonismo a finales de la Antigüedad y regresaron a la filosofía occidental a finales de la Edad Media y durante el Renacimiento en diversos contextos. Nociones similares se encuentran también en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y por supuesto en otras religiones indias, especialmente en el hinduismo, sobre todo en sus corrientes más místicas. La filosofía griega ha influido, sin duda, en

estas religiones, y también se han influenciado mutuamente en este sentido. Asimismo, no cabe duda de que ha habido influencias del budismo y viceversa, como atestigua el mencionado *Milinda-panha* , un diálogo entre un rey griego y un monje budista.

En lo que respecta a nuestros cuerpos, o a la materia en general, se suele argumentar que, si bien parecen tener una consistencia variable (incluidos gases, líquidos y sólidos), si profundizamos en su composición, como podemos hacer hoy en día, encontraremos principalmente espacio vacío, con muy pocas partículas de masa, que en realidad no son más que acumulaciones de energía conectadas por campos de fuerza insustanciales. Pero la respuesta obvia es que esto no significaría un vacío total; es decir, aunque la materia no sea tan plena y sustancial como parece a primera vista, eso no implica que no contenga *absolutamente nada* .

Sin embargo, no creo que el concepto budista de vacuidad aplicado a la materia se refiera a este espacio vacío con una sustancialidad muy escasa. Más bien, creo que se refiere al fundamento común universal y unitario de todas las cosas, concebible como *existencia pura, anterior a cualquier diferenciación* en entidades, características o eventos distintos. Esta raíz existente no puede describirse ni localizarse, pues hacerlo implicaría atribuirle un carácter o lugar específico, excluyendo cualquier otro.

En lo que respecta a los fenómenos mentales, es decir, la materia de los recuerdos y las fantasías derivadas, que aparentemente ocurren en nuestra mente, parecen mucho menos sustanciales que los materiales, pero no obstante son *fenomenales* en la medida en que los percibimos con colores, formas, sonidos y quizás también (aunque no puedo asegurarlo) olores, sabores y sensaciones táctiles. En este contexto, también

debemos prestar atención a las sensaciones y emociones concretas que parecen ocurrir en nuestro cuerpo o mente, que clasificaríamos colectivamente como sensaciones táctiles.

Cabe destacar la importancia que las sensaciones táctiles tienen en nuestra concepción de la materia: la «solidez» que le atribuimos se define en función de la resistencia que *experimentamos* al empujarla, tirar de ella o apretarla, así como en relación con la duración *relativa evidente* del objeto en cuestión. Independientemente de la cantidad de espacio vacío que la materia pueda contener, la experiencia de solidez (en diversos grados) permanece y determina en gran medida nuestra percepción de la «materialidad». Los fenómenos mentales, en este contexto, parecen mucho menos «sólidos» que los materiales, ya que pueden disolverse con mayor rapidez y ser relativamente más maleables (y en algunos aspectos, menos). El adjetivo budista «vacío» no debe interpretarse como «carente de solidez», pues la solidez (como se acaba de explicar) es un hecho *fenomenológico* y, por lo tanto, innegable.

Además, en mi opinión, debemos tener en cuenta, como «fenómenos» mentales en un sentido amplio (más precisamente, «apariencias»), objetos de la intuición como el yo, la conciencia, la voluntad y la valoración, aunque sean completamente *no fenoménicos* , es decir, carentes de color, forma, sonido, etc. Todos estos entes también pueden considerarse vacíos, y con mayor razón, si entendemos el concepto correctamente como se ha sugerido anteriormente.

Según el budismo, esta raíz y fundamento de toda existencia, que es a la vez inmanente y trascendental, puede conocerse mediante la meditación, o al menos cuando dicha meditación alcanza su meta de

iluminación. En esto, el budismo difiere de la filosofía kantiana, que considera que el reino nouménico es, en principio, inalcanzable para el aparato cognitivo humano (aunque Kant [177], paradójicamente, afirmó al menos conocerlo al formular su teoría *)* .

Sin embargo, ambos coinciden en muchos puntos, como la caracterización del reino fenoménico como ilusorio, mientras que el nouménico es real. Lo que resulta claro es que el vacío se refiere a un sustrato universal y unitario, eminentemente tranquilo y silencioso, que, sin embargo, alberga e incluso produce toda la multiplicidad y el movimiento que percibimos en nuestro plano superficial. El mundo de los fenómenos se sustenta en lo nouménico como las olas del océano se sustentan en el océano. El agua y las olas son esencialmente una misma cosa, pero se distinguen mediante la abstracción; lo mismo ocurre con lo nouménico y lo fenoménico.

Cabe mencionar aquí la teoría budista de *la codependencia o interdependencia de todos los dharmas* . Según esta teoría, todo es causado por todo lo demás; nada puede existir por sí solo. Precisamente por eso se puede decir que todo (es decir, todas las cosas en el mundo de los fenómenos) está vacío, porque no tiene un "ser propio" ( *svabhaha* ). Esto significa que no solo los humanos, y todos los seres sintientes, están vacíos de sí mismos, sino que incluso las plantas y las entidades inanimadas lo están. Esto puede parecer plausible a primera vista, pero la noción de interdependencia no resiste un análisis lógico serio. Afirmar que todo es causa de todo implica afirmar que existe al menos una relación causal parcial y contingente entre *cualquier par de* cosas. Pero tal relación causal debe ser necesariamente exclusiva para

177 Immanuel Kant (Alemania, 1724-1804).

existir [178]. Por lo tanto, la idea propuesta por los filósofos budistas es, de hecho, falaz, un "concepto robado".

Cabe mencionar también que el término «vacío», en la medida en que se usa en sentido negativo, es decir, como indicativo de *privación de* existencia, es necesariamente *conceptual* . Podemos afirmar que el ser proviene del no-ser y regresa a él, pero es necesario reconocer que esto no puede conocerse mediante la experiencia directa, ya sea ordinaria o meditativa, sino solo mediante la comprensión conceptual. La razón es simple: la negación no puede ser objeto de percepción ni de intuición, sino que solo puede conocerse por *inferencia inductiva* a partir de una búsqueda infructuosa de algo positivo [179]. Solo lo positivo puede experimentarse. Todos los términos negativos son, lógicamente, necesariamente conceptuales; de hecho, la negación es uno de los fundamentos del pensamiento conceptual. Por lo tanto, cualquier afirmación de haber *experimentado puramente* , en los niveles más profundos de contemplación, la Nada que subyace a la Existencia, carece de credibilidad: sin duda, intervino el razonamiento (aunque sea sin palabras).

Para el budismo, el fundamento original es algo impersonal, aunque algunos podrían considerarlo una especie de panteísmo. Para las principales religiones mencionadas anteriormente, el fundamento original se identifica con Dios. En mi opinión, esta identificación es más creíble, pues no veo cómo el alma individual, consciente, con voluntad y capacidad de valorar, podría surgir de algo superior que no sea esencialmente consciente, con voluntad y capacidad de valorar.

---

[178] Para una refutación completa, consulte mi libro *La lógica de la causalidad* , capítulo 16.3.

[179] Véase mi *libro Reflexiones* , capítulo 9.

Siendo estas facultades superiores a la naturaleza impersonal, su fuente última debe poseerlas también. En la cábala judía, por ejemplo, el alma humana se considera una chispa del Alma Divina (una chispa del alma original, por así decirlo). Somos a imagen y semejanza de Dios, pues, al igual que Él, tenemos alma, cognición, voluntad y capacidad de valorar, aunque en un grado infinitesimal en comparación con su omnisciencia, omnipotencia y bondad absoluta. En cualquier caso, es evidente que existe un considerable acuerdo entre las diversas filosofías y religiones.

c) Consideremos ahora el alma *en el contexto de* la vacuidad. ¿Es el concepto de yo o alma lógicamente compatible, o (como afirman los budistas) incompatible, con el de vacuidad? ¿Puede un alma encontrar la liberación de sus limitaciones y sufrimiento, o está necesariamente atrapada en la esclavitud eterna del nacimiento y la muerte, engañada por el apego y la fijación sin fin a cosas que no existen? ¿Es posible la liberación únicamente renunciando a nuestra creencia en el alma? Si la respuesta a estas preguntas concuerda con el budismo, la doctrina de los cinco skandhas parecería útil; pero si un alma puede (mediante esfuerzos heroicos de práctica espiritual) liberarse de lo fenoménico y alcanzar lo nouménico, entonces esa doctrina parecería, en el mejor de los casos, redundante, si no ridícula.

Consideremos, en primer lugar, un alma transitoria (ya sea que su existencia se limite a una sola vida o abarque varias, ya sea en un cuerpo o incorpórea). Tal alma, necesariamente, como todos los demás seres impermanentes que tienen un principio y un fin, proviene del vacío y a él regresará; es creada y condicionada por el Uno increado e incondicionado. Además, un alma transitoria podría incluso

considerarse eterna en el sentido de que participa de la eternidad, no solo cuando existe temporalmente de forma manifiesta como una entidad distinta, sino incluso antes de su creación y después de su aparente destrucción, cuando sigue siendo o vuelve a ser una parte indiferenciada del fundamento original. Así pues, no hay problema alguno, salvo descubrir con precisión cómo liberarla (lo cual, por supuesto, no es tarea fácil).

Más bien, el problema podría encontrarse en relación con el alma eterna, y sin duda esto fue lo que llevó a los budistas a desconfiar de la idea misma del yo (que consideraban necesariamente eterno, recordemos). El problema es: si el alma individual (o cualquier otra cosa) coexiste con la realidad última a lo largo de la eternidad, ¿cómo podría fusionarse con ella? No parece concebible ninguna vía hacia la liberación para un alma que, por definición, está eternamente separada del vacío. Pero incluso aquí, podríamos argumentar que la separación del alma individual de la matriz unitaria universal es solo ilusoria; es decir, que a lo largo de la eternidad esta alma indestructible es, de hecho, una emanación constante del abismo y siempre está inmersa en él. Lo que hace que una ilusión (por ejemplo, un espejismo o un reflejo) sea ilusoria no es su duración (una fracción de segundo o mil millones de años), sino su relatividad (un espejismo se debe a la refracción de la luz de un oasis, una imagen especular de la luna se debe a la reflexión de la luz lunar). Así pues, en realidad, incluso un alma eterna podría reconciliarse con el vacío. No afirmo que el alma sea necesariamente eterna en ese sentido, sino que simplemente señalo que podría serlo.

En conclusión, la idea de los skandhas no tiene ninguna utilidad con respecto al requisito de la vacuidad. De hecho, es sumamente engañosa, ya que se basa en supuestos falsos sobre otras posibilidades

doctrinales. Los budistas se aferran a esta idea con vehemencia, pero sin una justificación real. Claramente, mi postura aquí es que lógicamente podemos afirmar que las personas tienen alma y rechazar la creencia budista ortodoxa de que lo que llamamos nuestro yo no es más que un conjunto de eventos impersonales y pasajeros, sin renunciar a la doctrina más metafísica de que en la raíz de la existencia espiritual (es decir, de cada alma) se encuentra la «vacuidad» tal como se entiende aquí.

Así como podemos afirmar que los fenómenos materiales aparentemente sustanciales, o los fenómenos mentales concretos, son en última instancia vacíos, también podemos decir que el alma que nos compone es «sustancial» a su manera sutil y espiritual, y al mismo tiempo, en última instancia, vacía; es decir, en su raíz, solo una parte del fundamento universal y unitario de todo ser. En otras palabras, contrariamente a lo que imaginaban los filósofos budistas, no es necesario negar la existencia del alma para afirmar su «vacuidad», del mismo modo que no es necesario negar la existencia del cuerpo o la mente para afirmar su «vacuidad». Es decir, no hay necesidad lógica de adoptar la idea de los cinco skandhas si el propósito de tal postura es simplemente afirmar la «vacuidad».

## 3. En conclusión

Lo cierto es que la tesis de la inexistencia del alma está plagada de contradicciones. Los budistas nos dicen que podemos encontrar la liberación, pero al mismo tiempo afirman que ni siquiera *existimos* . Nos dicen que debemos ser conscientes, pero al mismo tiempo se nos niega el poder de la cognición, es decir, que el alma es el *sujeto* de los eventos cognitivos. Se nos dice que debemos esforzarnos por encontrar la liberación, pero

al mismo tiempo se nos niega la posesión de la voluntad, es decir, que el alma es el *agente libre* de los actos de voluntad. Se nos dice que debemos tomar decisiones sabias en la vida, pero al mismo tiempo se nos niega el privilegio del juicio de valor, es decir, que el alma es capaz de discernir de *forma independiente. y* valoración objetiva.

La tesis de la inexistencia del alma se mantiene a pesar de estas paradojas, bien conocidas por los filósofos budistas desde sus inicios. ¿Qué sentido tiene la espiritualidad sin un espíritu (alma, yo)? ¿Quién puede ser liberado si no hay a quién liberar? ¿Por qué y cómo practicar la espiritualidad si no solo no existimos, sino que tampoco tenemos conciencia, voluntad ni capacidad de discernimiento? ¿Para qué esforzarse por liberarse del sufrimiento si en realidad no sufrimos? ¿Quién escribe todo esto y quién lo lee? La tesis de la inexistencia del alma simplemente no puede sostenerse. Si bien se puede afirmar que el alma es, en última instancia, «vacía» en el sentido antes mencionado, la tesis de los cinco skandhas en lugar de un alma es lógicamente insostenible.

Hemos visto que la doctrina de los cinco skandhas no puede considerarse una descripción precisa de la psique humana en su totalidad. No es una explicación fenomenológica exhaustiva, ya que ignora las principales facultades superiores de la humanidad: la inteligencia, la racionalidad y el libre albedrío. Se centra exclusivamente en algunos aspectos triviales de la psicología humana, los cinco skandhas, sin reconocer abiertamente el lado más noble de la humanidad, que posibilita la liberación de tales mezquindades. Posee pretensiones metafísicas, con implicaciones ontológicas y epistemológicas —en particular, la idea de que carecemos de alma, de personalidad—, pero resulta que esta idea no resiste un

análisis lógico, al basarse en argumentos circulares y conclusiones preestablecidas.

Así pues, si bien la tesis de los cinco skandhas pudo haber parecido en un principio una observación e idea importante, que aplicaba y reforzaba la tesis budista más general de la vacuidad, y que al mismo tiempo proporcionaba una descripción espiritualmente útil de la psicología humana, resulta ser un credo bastante limitado y poco elaborado. Esto no significa que carezca de valor alguno, sino que es mucho menos importante de lo que se suele atribuir.

Dicho esto, me apresuro a añadir que la presente crítica a esta doctrina dentro de la psicología y la filosofía budistas no pretende ser un menosprecio o rechazo generalizado de las mismas. Ciertamente, la psicología y la filosofía budistas tienen mucho más que ofrecer al buscador de sabiduría que esta única doctrina. Son ricas en profundas reflexiones sobre la psique y la condición humana, de las que todo ser humano puede beneficiarse. Esto se evidencia ya en el punto de partida del pensamiento budista, las Cuatro Nobles Verdades, que reconocen la condición humana de sufrimiento e identifican la fuente psicológica de dicho sufrimiento en el apego a todo tipo de vanidades, y que declaran la posibilidad de alivio del sufrimiento mediante un programa establecido de prácticas espirituales.

En la concepción budista de la vida humana, nuestras mentes están envenenadas por numerosos problemas cognitivos, volitivos y emocionales. En la raíz del sufrimiento humano reside una profunda ignorancia y autoengaño sobre uno mismo y el mundo en el que uno se encuentra repentina e inexplicablemente. Estos dan lugar a toda clase de deseos insensatos, como la codicia (de comida, de posesiones materiales) y la lujuria (de gratificación sexual, de poder), así como aversiones

(miedos, odios). Estas últimas impulsan a las personas a actuar con egoísmo (en el sentido más patológico del término), y en algunos casos con deshonestidad o incluso violencia (frialdad y crueldad), y generalmente con estupidez. Sin embargo, el budismo propone maneras de curar estas enfermedades, por lo que su perspectiva es esencialmente positiva.

Es evidente que el budismo tiene un enfoque particularmente psicológico de la vida. Se distingue también por su enfoque pragmático y sin culpabilización de la espiritualidad, lo que sin duda explica por qué muchas personas en Occidente se sienten atraídas por él hoy en día. A diferencia de la mayoría de las demás religiones importantes, especialmente el judaísmo y sus ramificaciones cristiana e islámica, no busca generar culpa por los pecados, sino que anima a las personas a afrontar sus problemas desde un punto de vista racional y de interés propio. Por lo tanto, es menos emocional y más racional en muchos sentidos.

El judaísmo también incluye enseñanzas psicológicas, aunque quizás en menor medida. Una de las características principales de la psicología judía es la idea de que los seres humanos poseen dos tendencias innatas: una inclinación positiva ( *yetzer tov* ) y una negativa ( *yetzer ra'* ) [180]. Estas dos inclinaciones

[180] Esta tesis psicológica de las dos inclinaciones contrasta, por supuesto, con otras tres: que los humanos solo tienen una inclinación positiva (optimismo), solo una negativa (pesimismo) o ninguna inclinación natural (neutralidad). Este es un tema interesante que merece una discusión más extensa. La diferencia entre estas cuatro tesis es irrelevante si consideramos que todo esto se refiere a *las influencias* sobre el alma, y no al determinismo ni al fatalismo; el alma permanece libre para elegir si se deja influenciar en mayor o menor medida. Creo que el objetivo

*influyen* en la persona para bien o para mal a lo largo de su vida (física y espiritual), pero nunca la *controlan* , pues los seres humanos están dotados de libre albedrío. Esto significa que, pase lo que pase, un hombre o una mujer siempre es responsable (al menos, una vez adulto) de sus decisiones. Esta creencia ética en la libertad de elección y la responsabilidad personal está presente en el judaísmo desde sus inicios, como lo deja claro el siguiente versículo bíblico: « *El pecado acecha a la puerta; a ti le es su deseo, pero tú puedes dominarlo* » (Génesis 4:7) [181]. Sabiendo esto, que uno tiene libre albedrío, puede superar todas las malas influencias y avanzar hacia la vida eterna.

En el budismo, podemos discernir una posibilidad similar de asumir plena responsabilidad por la propia vida en el primer capítulo del *Dhammapada* (1:1-2): « *Si un hombre habla o actúa con una mente impura, le*

---

de la doctrina judía es simplemente este: hacer que el individuo sea consciente de que está constantemente bajo la presión de diversas influencias, algunas buenas y otras malas, y que es sabio *identificarse siempre con* las positivas y *evitar identificarse con* las negativas; es decir, considerar el verdadero deseo último de su alma como el bien y considerar el mal como un engaño.

[181] La idea de la «inclinación al mal» también puede remontarse a la Biblia, concretamente a Génesis 8:21, donde Dios afirma que «la inclinación del corazón del hombre es mala desde su juventud». (Esto se dice después del Diluvio; antes, en Génesis 6:5, se afirma de forma más pesimista que «toda inclinación de los pensamientos de su corazón [del hombre] es solo maldad durante todo el día». Los comentaristas explican la diferencia sugiriendo que el Diluvio hizo al hombre más sabio. Quizás la diferencia entre los términos «la inclinación del corazón del hombre» y «la inclinación de *los pensamientos del* corazón del hombre» tenga algún significado).

*sobreviene el sufrimiento… Si un hombre actúa con una mente pura, le sobreviene la alegría* ». Si bien la doctrina de los cinco skandhas da la impresión (como se muestra arriba) de que las personas no son responsables de sus actos, vemos aquí que este no es realmente el mensaje del budismo, que generalmente exhorta a un fuerte esfuerzo espiritual en la dirección de la autoliberación y, por consiguiente, de la liberación para todos los seres sintientes.

# Referencias principales

*Un compendio de citas judías.* Editado por Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Batchelor, Stephen. Ed. *La joya en el loto: una guía de las tradiciones budistas del Tíbet.* Londres: Wisdom, 1987.

*Bhagavad-Gita, El canto de Dios* . Markham, Ontario, Canadá: Mentor, 1972.

Blofeld, John. Trad. *La enseñanza zen de Huang Po: Sobre la transmisión de la mente* . Nueva York: Grove, 1958.

Bodhidharma. *La enseñanza zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. Nueva York: North Point, 1989.

Brazier, Caroline. *Psicología budista* . Londres: Robinson, 2003.

*Escrituras budistas* . Conze, Edward, ed. y trad. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1959.

Cheng, Hsueh-li. *Lógica vacía: budismo madhyamika de fuentes chinas* . Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

*Clásicos del budismo y el zen* , vol. 1. Trad. Thomas Cleary. Boston: Shambhala, 2005.

Dalai Lama, Su Santidad. *Transformando la mente* . Londres: Thorsons, 2000.

*El Dhammapada* . Juan Mascaro, trad. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1973.

Dogen. *La iluminación se despliega: Las enseñanzas esenciales del maestro zen Dogen* . Editado por Kazuaki Tanahashi. Boston: Shambala, 2000.

Éracle, Jean. *Enseignements du Bouddha* . París: Librio, 2005.

Gibran, Khalil. *El Profeta* . Londres: Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *Filosofía budista: teoría y práctica.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hsing , Yun. *Loto en un arroyo.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Meditación: El camino budista de la tranquilidad y la comprensión* . Birmingham: Windhorse, 1992.

Mu Soeng. *El Sutra del Diamante: transformando nuestra percepción del mundo* . Boston: Wisdom, 2000.

Nhat Hạnh, Thich. *El corazón del entendimiento* . Berkeley, Ca.: Parallax, 1988.

Patanjali. Yoga Sutra. Traducción y glosario sánscrito-inglés. Chip Hartranft. Internet: www.arlingtoncenter.org, 2003.

Suzuki, DT *Ensayos sobre el budismo zen. Primera serie* . (1949). *Segunda serie* . (1953). Londres: Rider, 1970, 1980.

Suzuki, DT *La doctrina zen de la no-mente.* Ed. Christmas Humphreys. York Beach, ME.: Weiser, 1972.

Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nueva York: Weatherhill, 1970.

Trungpa, Chögyam. *El juego de la ilusión.* Shambhala: Boston, 1994.

**Obras de Avi Sion**

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: *Lógica del futuro* (1990); *Lógica judía* (1995); *Ilógica budista* (2002); *Fenomenología* (2003); *La lógica de la causalidad* (1999, 2003, 2010); *Voluntad y conceptos causales afines* (2004); *Reflexiones* (2005); *Meditaciones* (2006); *Reflexiones lógicas y espirituales* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Estas obras pueden estudiarse gratuitamente en: www.TheLogician.net y www.AviSionBooks.com.

*La crítica lógica de las doctrinas budistas* puede leerse gratuitamente en línea en:
www.avisionbuddhism.bravesites.com.

Puede consultar la lista completa de sitios web de Avi Sion en:
www.avisionlinks.bravesites.com.

Avi Sion puede ser contactado para preguntas o comentarios en:
avi-sion@thelogician.net