

Vacuidad y Brahman, haz y envés



Rafael Á. Pulido Moyano

rpulido@ual.es

I. Notas introductorias

1. A lo largo de los siglos la sabiduría no dual ha sido expresada, conservada y transmitida dentro de tradiciones diversas. Muchos de quienes accedieron a esta sabiduría lo hicieron desde una tradición específica, aquélla que les tocó vivir por proximidad geográfica o cultural y, por lo general, a lo largo de sus vidas permanecieron fieles a su tradición. Desafortunadamente, pocos sabios se dedicaron a mostrar la universalidad de la sabiduría no dual, a comparar distintas tradiciones y señalar los puntos de encuentro, las semejanzas, las correspondencias o las identidades entre unas enseñanzas y otras. Pocos sabios, por así decirlo, sintieron el pulso ecuménico. De algún modo, es como si cada tradición se hubiera conformado con mantener su propia expresión del saber no dual, ajena a las formas en que otras tradiciones lo expresan. Eso en el mejor de los casos, pues hay otros en que los representantes de una tradición abiertamente discreparon de otras e incluso las rebajaron a una categoría inferior. Y si hay un lugar donde no deberían haber disputas, ese lugar es el de la sabiduría de no dualidad. Sin embargo, también aquí se producen.

2. El presente trabajo surge de la estupefacción que produce la actitud que el gran maestro vedantin Śāṅkarā mostró en su *Brahmasūtrabhāṣya* hacia la escuela *madhyamaka* del budismo mahayana. A lo largo de las casi mil páginas de sus comentarios al *Brahmasūtra*, Śāṅkarā discute los aforismos de este *sūtra* frente a las posiciones de contrincantes no vedantines, cuyos argumentos refuta en un brillante ejercicio escolástico. En la sección segunda Śāṅkarā dedica el tema 4 a la refutación de los “realistas budistas”. Comienza Śāṅkarā este tema recordando algo que ya ha dicho anteriormente, a saber, que no se debe confiar en la doctrina Vaibhāṣika ya que “está respaldada por una mala lógica, va en contra de los Vedas y no es aceptada por las personas dignas”. Para Śāṅkarā, la doctrina Vaibhāṣika representa una posición semi-nihilista que “tiene afinidad con el nihilismo”, lo que justifica que “ahora procedamos a mostrar que las conclusiones del nihilista completo deben ser ignoradas aún más [que las del Vaibhāṣika]”.

3. De acuerdo con Śāṅkarā, el nihilismo toma varias formas según la diferencia doctrinal o el “calibre mental de los que son enseñados”, y nombra a tres escuelas nihilistas: Sarvāstivāda (dividida en Sautrāntika y Vaibhāṣika), Vijñānavāda o Yogācāra y Sarvasunyavada o Madhyamaka. Aunque Śāṅkarā engloba inicialmente a estas tres escuelas dentro de la categoría “nihilistas”, les asigna respectivamente las etiquetas “realistas”, “idealistas” y “nihilistas”. Es decir, dentro de los llamados nihilistas, la Madhyamaka representa para Śāṅkarā el nihilismo más extremo pues, como él mismo dice, “niegan la existencia de todo”.

4. Siguiendo el mismo orden en que ha nombrado a las tres escuelas, Śāṅkarā comienza con la refutación de la Sarvāstivāda, dedicándole quince páginas (sus comentarios a los aforismos 18 al 27/Sec. II, Tema 4). A continuación, pasa a refutar los argumentos de la escuela Vijñānavāda o Yogācāra, pero lo hace abriendo un nuevo tema titulado “El Idealismo Budista Refutado” (Tema 5), empleando unas nueve páginas (sus comentarios a los aforismos 28 al 31/Sec.II). Tras esas 24 páginas, Śāṅkarā concluye diciendo que “Así se refutan ambos puntos de vista budistas, tanto el de quienes creen en las cosas externas [Sarvāstivāda] como el de quienes creen en la conciencia subjetiva [Vijñānavāda o Yogācāra].¹

5. Y ahora, por fin, le toca el turno a la escuela Madhyamaka, la más nihilistas de las tres escuelas budistas según Śāṅkarā. En este punto, cualquier lector neutral o cualquier discípulo con sed de argumentos para refutar el supuesto nihilismo budista esperarían un extenso y detallado desmontaje de la posición madhyamika. Pero no ocurre tal cosa. En vez de acometer ese ejercicio, Śāṅkarā se limita a decir lo siguiente: “*En cuanto a la visión del nihilista absoluto [madhyamika], no se hace intento alguno por refutarlo ya que se opone a todo medio de conocimiento válido*”.²

6. Esta última frase de Śāṅkarā fue la que provocó nuestra estupefacción. Si la postura de un contrincante dialéctico consiste en su oposición a todo medio de conocimiento válido, la renuncia a refutarla puede interpretarse como un reconocimiento implícito de que, como tal postura, no tiene fragilidad alguna por donde pueda ser atacada y derribada. Aunque también puede interpretarse como un absoluto desaire hacia ella. Tal vez Śāṅkarā pensó que no valía la pena gastar tiempo en su refutación, y que ese silencio de desprecio bastaría por sí mismo para convencer a sus discípulos de que los razonamientos de la escuela Madhyamaka debían ser rechazados por completo, sin entrar siquiera a analizarlos. O tal vez, Śāṅkarā simple y llanamente no comprendió la profundidad del planteamiento madhyamika.³

7. De todas formas, Śāṅkarā quiso apostillar algo más al respecto y dijo esto en su comentario al aforismo siguiente (número 32):

*Por decirlo con brevedad, sea cual fuese el punto de vista desde el que esta doctrina budista [Madhyamaka] pudiera ser examinada para encontrar alguna justificación, dicha doctrina se desmorona como un pozo hundido en la arena; y no encontramos aquí la menor lógica. Por lo tanto, también todo comportamiento basado en las escrituras budistas es injustificable. Además, Buda expuso su propia incoherencia de discurso cuando instruyó sobre las tres teorías mutuamente contradictorias de la existencia de los objetos externos, la existencia de la conciencia y el nihilismo absoluto; del mismo modo que mostró su malevolencia hacia todas las criaturas, actuando bajo el engaño de que estas criaturas quedarían confundidas por empaparse de puntos de vista contradictorios. La idea es que todos los que deseen el bien supremo deben abjurar del punto de vista budista en todos los sentidos.*⁴

8. Como se puede apreciar, Śāṅkarā no se limita aquí a ningunear a la escuela Madhyamaka, sino que adopta cierto tono agresivo acusando a Buda de incoherente y de malevolente. Semejantes palabras pueden entenderse en un escenario de luchas sectarias que compiten por el liderazgo espiritual dentro de una sociedad, y sólo pueden provocarlas la fogosidad de un joven y brillante pensador o una calculada estrategia retórica para consumo interno de su círculo vedántico, o tal vez ambas cosas a la vez. En cualquier caso, cuando menos es sorprendente que alguien que encarna la sabiduría no dual hable de esa manera.

9. Si bien la estupefacción referida fue lo que originó este trabajo, lo que ha impulsado su desarrollo es el anhelo por encontrar la armonía entre la visión vedántica advaita sobre la naturaleza de *Brahman* y la visión budista madhyamika-prāsaṅgika sobre *śūnyatā*, la vacuidad. Si tanto el propio Śāṅkarā u otros pensadores advaitines como los pensadores budistas de inspiración madhyamika-prāsaṅgika se hubieran dedicado a esa armonización, el desarrollo espiritual de este mundo habría sido más pleno.

10. Las maneras de acercarse a la Verdad y de referirla mediante el lenguaje son múltiples. Los intentos por describir o explicar la Verdad son simplemente eso, intentos, palabras que brotan a sabiendas de que jamás podrían mostrarla, debiendo contentarse con apuntar hacia ella ¡que no es poco! En su afán por apuntar hacia la Verdad, algunas enseñanzas espirituales parecen dar indicaciones enrevesadas, mientras otras parecen dar indicaciones más directas. Podría pensarse que, cuanto más directo es el modo en que una enseñanza apunta hacia la Verdad, más “verdadera” es esa enseñanza, pero no tiene por qué ser así. Si hay tantas enseñanzas distintas es porque existe una gran diversidad humana, y cada buscador de la Verdad debe sintonizar con la enseñanza que le permita llegar a la Verdad del modo más natural para él/ella. Ésta sería su enseñanza más directa o “verdadera”, distinta a la de otro/a.

11. Si definimos la sabiduría como vivencia humana de la Verdad, entonces el silencio es la morada natural de la sabiduría. Es decir, quienes encarnan la sabiduría moran en el silencio por principio. Pero, ni todos los callados son sabios ni todos los que hablan son ignorantes. La sabiduría florece en forma de palabra oral o escrita porque la compasión es consustancial a ella. Es justamente por una concesión compasiva por lo que el sabio habla. Surge entonces una pregunta: ¿Cómo puedo saber que las palabras que escucho o leo brotan de la sabiduría? Tal vez no haya un criterio infalible para saberlo, pero es muy probable que, cuando las palabras que escuches o leas broten de la auténtica sabiduría, algo en tu interior te dirá que es así, porque se producirá cierta resonancia entre tu interior y esas palabras.

12. No obstante, aparte de hacerte sentir esa resonancia, te recomendamos que, como buscador de la Verdad, compruebes si esas palabras contienen un reconocimiento -explícito o implícito- de las limitaciones inherentes a toda palabra, así como un reconocimiento de que hay otras maneras distintas de expresar la Verdad (o sea, que hay otras palabras igualmente válidas para apuntar hacia la Verdad). Te recomendamos, en suma, que huyas de palabras que afirmen con arrogancia *ser* Verdad y no reconozcan que solo pueden *apuntar* hacia ella, y que huyas de palabras que afirmen su primacía o su superioridad frente a otras. Acércate a las que más resuenen dentro de ti, sobre todo si lo hacen desde la humildad y el respeto.

13. A lo largo de la historia, las disputas entre filósofos, ideólogos, intelectuales, científicos o políticos han sido el pan nuestro de cada día. Demostrar la superioridad de la posición propia frente a la del adversario parece una obligación autoimpuesta para quienes lideran una corriente de opinión, un sistema de pensamiento, una teoría o una doctrina. Pero cuando vamos más allá de los ámbitos mundanos de la política, la ideología, la tecnociencia o la intelectualidad, y entramos en los terrenos de las tradiciones sapienciales o espirituales, las cosas tal vez deberían ser distintas. Cuando se trata de la Verdad absoluta o la Verdad liberadora, quienes la predicán o apuntan hacia ella deberían alejarse de esos malos hábitos de las disputas mundanas donde las partes sacan a relucir la arrogancia, el desprecio o la descalificación. Tal vez sea inevitable, porque los líderes espirituales también son humanos. Pero debemos exigirles otra actitud hacia quienes no piensan igual que ellos. Si los líderes de la visión madhyamika-prāsaṅgika y de la visión vedántica-advaita hubieran tenido una actitud más abierta, más respetuosa y, por encima de todo, una mayor capacidad para comprender la posición del “rival” sin filtrarla con las lentes propias, habrían descubierto que los discursos que defendían representaban el haz y el envés de esa misma y única hoja que es la Verdad.

14. Budistas y vedantines comparten un mismo enfoque soteriológico: liberarnos de la existencia samsárica. El Budismo Mahayana sostiene que, si queremos extinguir el sufrimiento, la angustia y la insatisfacción permanente (esos estados samsáricos designados por el término *dukkha*) hay que desarrollar una comprensión experiencial de la vacuidad. No hay otra manera: si queremos disolver las ataduras del samsara debemos *comprender* -pero no solo como captación intelectual- y *experimentar* -pero no solo como fugaz chispazo emocional- que todo carece de existencia inherente. Como dijo el Dalai Lama: “*De acuerdo con la filosofía de la tradición Mahayana del Camino Medio, comprender la vacuidad es indispensable incluso para lograr la liberación de la experiencia cíclica.*”⁵

15. Por su parte, el Vedanta Advaita sostiene que, si queremos liberarnos de *dukkha* hay que establecerse -más allá de creerlo o pensarlo- en el “Uno sin segundo”, Brahman, el Ser Absoluto o la Pura Consciencia, de modo que se asuma con total claridad que cualquier “otra” cosa, como el cuerpo, la mente o los objetos del mundo, no son sino fenómenos que, si bien surgen aparentemente separados de Brahman, en última instancia solo son modulaciones transitorias hechas de la sustancia de Brahman, la única sustancia real, sustrato, escenario y testigo de todo cuanto se manifiesta. Como dijo Atmananda Krishna Menon: “*El pensamiento de que uno es cuerpo, burdo o sutil, es la causa de toda esclavitud. Si el pensamiento es que uno es Consciencia, y ese pensamiento es profundo y fuerte, uno se libera de toda esclavitud de una vez.*”⁶

16. Así pues, *madhyamikas* y *advaitines* comparten un mismo objetivo soteriológico, pero indican dos requisitos aparentemente distintos para lograrlo: comprender la vacuidad -nos dice el Madhyamika- y establecerse en el pensamiento de que uno -y todo- es la pura consciencia o Brahman -nos dice el Vedanta Advaita. Partamos de la premisa de que, sea cual sea el camino elegido entre esos dos, la liberación (*moksa*) se puede lograr realmente. Es decir, demos por hecho que, a lo largo de la historia, muchos seres humanos han logrado liberarse de las ataduras de la llamada “existencia cíclica” tras cumplir uno de esos dos requisitos.⁷ Desde ese punto de partida de nuestro análisis, nos preguntamos lo siguiente: ¿qué relación hay entre esos dos requisitos o tipos de instrucción aparentemente distintos? ¿son realmente distintos, o apuntan en una misma dirección? ¿Podría ser que la hoja de la Verdad tuviese a *Brahman* por haz y a *sūnyatā* por envés? Creemos que así es, y que entre *madhyamikas* y *advaitines* no es necesario tender puente alguno, sino recorrer el velo que impide a unos y otros ver que están en el mismo barco y avanzando hacia la misma orilla.

17. En este trabajo hablaremos de la vacuidad según el madhyamika-prāsaṅgika, teniendo como “canon” la exposición de Nagarjuna en su *Mūlamadhyamakakārikā*. Vacuidad [*sūnyatā*] es una palabra muy utilizada en las enseñanzas espirituales. A lo largo de los siglos su significado ha sido llevado de acá para allá, arrastrado como ascuas a la sardina que cada tradición quería cocinar. La vacuidad de la que habla el prāsaṅgika no tiene nada que ver con el concepto de espacio vacío como magnitud física -ya sea en un sentido newtoniano o cuántico-, ni tampoco con una presunta plenitud omnipotencial de la que emanan las formas, como podría afirmarse desde una interpretación errónea del famoso enunciado prajnaparamita de “La Vacuidad es Forma, la Forma es Vacuidad”, contenido en el Sutra del Corazón.⁸

II. Ser y Ex-istir, no-dos

18. El *śūnyatā* del que habla el *prāsaṅgika* no es ese estado de vacío-plenitud [*śūnya-pūrnatā*] del que habla el vedantín, descrito de esta manera por el maestro Raphael: El Vacío como ausencia de identificación es verdaderamente Plenitud, como una auto-identificación infinita; el Vacío de limitaciones es la Plenitud de la omnipresencia consciente; el Vacío de objetos es la Plenitud del Sujeto que se difunde por doquier.⁹

19. Este vacío del que habla el vedantín no es el mismo vacío del que habla el *prāsaṅgika*. El vacío-plenitud [*śūnya-pūrnatā*] del Vedanta es ontológico, y se define como la fuente eterna e infinita del Ser, mientras que el vacío-carencia del *prāsaṅgika* es epistemológico, y se define como la condición que afecta a todo cuanto puede ser percibido o pensado (las formas). El vedantín habla de lo que **Es**, mientras que el *prāsaṅgika* habla de lo que **Ex-iste**. Comprender esta diferencia es de vital importancia para no enredarnos en discusiones estériles.

20. “Ser” y “Existir” son verbos muy distintos, hasta el extremo de que pueden entenderse como mutuamente excluyentes. La clave radica en que “ser” es también un sustantivo, diríamos que *el* sustantivo por antonomasia. Por supuesto hay un uso convencional del verbo “ser” que lo equipara al verbo “existir”, como cuando decimos “la mesa *es* azul”, que simplemente significa que “la mesa *existe* azul ante nosotros”. En verdad nunca deberíamos decir que *algo* “es”, porque lo único que realmente “es” y, por lo tanto, lo único de lo que podemos predicar que “es”, es justamente el **Ser**. Y resulta que el **Ser** -como sustantivo absoluto- no es *algo*, no es una cosa, no es un fenómeno. O sea, el **Ser** no existe. El **Ser** es. Y punto. (Por cierto, cuando en la frase anterior, decíamos “no es..., no es..., no es...”, estábamos usando convencionalmente el verbo “ser”.)

21. Si queremos avanzar en nuestra indagación, es muy importante precisar un significado del verbo “existir”, y su etimología nos puede ayudar mucho en este sentido. En su estructura se aprecian el prefijo “*ex*”, que señala una exterioridad, un “afuera” o “hacia afuera”, y el verbo raíz “*sistere*”, que señala un “estar parado” o simplemente “estar”. Por lo tanto, podemos decir que “existir” significa *salir hacia el exterior y establecerse en el exterior*. Para decirlo de un modo más metafórico: “existir” significa *resaltar* o *sobresalir, emerger de un fondo* (no visible) y *estar o quedarse en una superficie* (visible). Esta definición nos interesa en la medida en que debe quedar claro que la vacuidad de los *madhyamikas* solo atañe a lo que *ex-iste*, o sea, a lo que *sobresale* o *sale hacia el exterior* y *está en el exterior*. Que hubiera -o no- un “interior”, un “trasfondo” o un “fondo” y cuál sería su naturaleza, no eran asuntos en la agenda del *madhyamika-prasaṅgika*, que no se pronuncia sobre ello por la sencilla razón de que, incluso concediendo que hubiera un interior o un fondo -un absoluto del tipo “Brahman”- nada podría decirse de ello. Y sobre lo que nada puede decirse, es mejor guardar silencio, como Wittgenstein sostuvo dieciocho siglos después que Nagarjuna. Solo las formas *ex-isten*. Solo el Ser es. Aclarada la diferencia entre “ser” y “existir”, prosigamos.

22. Desde la perspectiva *madhyamika* hay un hecho que no admite duda ni discusión: Todo cuanto existe (recordemos: *ex-iste*), lo hace en dependencia de algo. Aquí la palabra “todo” se refiere a *todo lo fenoménico*, a todas las formas, a todo lo que puede ser percibido, pensado o imaginado, es decir, todo cuanto puede ser objeto de alguna de las seis modalidades sensoriales señaladas en la tradición budista (las cinco “clásicas” más el propio pensamiento). Por lo tanto, en este “todo” se incluyen objetos físicos y mentales, concretos y abstractos. Si puedes ver *algo* -olerlo, tocarlo...- o si puedes concebir *algo* -pensar en ello, imaginarlo...- entonces ese *algo* pertenece al conjunto “Todo”. Po-

demos llamarlos indistintamente “objetos”, “fenómenos”, “formas”, “cosas”, “surgimientos” o “manifestaciones” o “entidades”. Ejemplos tan distintos como, por ejemplo, la silla, los dedos, el teclado, un dolor de muelas o la hipótesis de Riemann, pertenecen a este conjunto referido con la palabra “todo”. ¿Qué tienen en común los integrantes de un conjunto tan heteogéneo? El planteamiento prasaṅgika ofrece una respuesta clara y directa: existen gracias a que existen otros con los que mantiene unas determinadas relaciones de dependencia. Por lo tanto, ninguno de ellos existe en sí mismo o por sí mismo. Dicho de otra manera: ninguno de ellos tiene una existencia inherente, intrínseca o propia [niḥsvabhāvatā].

23. Con la palabra *sūnyatā* los prasaṅgikas se refieren a esa carencia de existencia inherente, intrínseca o propia. En este sentido -y solo en él- podemos decir que la vacuidad es la característica definitoria de todo cuanto existe fenoménicamente. Usando una expresión de filosofía de la ciencia, podemos decir que la vacuidad es un criterio de demarcación de “lo existente”, de la realidad fenoménica, la realidad que podemos captar por los sentidos o concebir en nuestra mente. En este sentido, si algo existe, entonces está vacío.

24. La vacuidad no puede esgrimirse como argumento para concluir que, en última instancia, “nada existe”, o que todo lo que aparece ante nuestros ojos -incluido nuestro sufrimiento- es irreal. Esto son malinterpretaciones del concepto de *sūnyatā*, un concepto que, por supuesto, como tal concepto solo existe en virtud de su dependencia con otros, de manera que el propio concepto también está “vacío”, es decir, carece de existencia intrínseca. El planteamiento prasaṅgika, para ser coherente, debe girar sobre sí mismo y autoaplicarse la negación de existencia inherente. Esta sería la vacuidad de la vacuidad, *sūnyatā-sūnyatā*. Este giro autorreferente convierte al conocimiento de *sūnyatā* en un conocimiento válido en la medida en que -como diría Edgar Morin- su vida *qua* concepto se mantiene a la temperatura de su propia destrucción. Desde el planteamiento prasaṅgika, la interpretación correcta del enunciado “La Forma es Vacuidad y la Vacuidad es Forma” es la siguiente: “Los fenómenos carecen de existencia intrínseca, y el propio concepto *carencia de existencia intrínseca* también carece de existencia intrínseca.” Cualquier otra interpretación que se aleje de ésta portará consigo cargas metafóricas que pueden propiciar ciertos malentendidos. Por cierto, esa “forma” a la que se refiere el enunciado del *Sutra del Corazón* es exactamente la misma “forma” citada en el aforismo vedántico del Asthavakra Samhita: “*Ten por irreal a aquello que posea forma, y por permanente a lo que sea sin forma. A través de esta instrucción espiritual escaparás a la posibilidad del renacer [samsara].*”¹⁰

III. Existencia dependiente

25. Entremos ya al asunto de la existencia dependiente. El planteamiento prasaṅgika nos habla de cuatro tipos principales de dependencia, a los que podemos denominar y definir sucintamente de la siguiente manera:

1. *Dependencia causal/condicional*: Todo fenómeno (recordemos que también podemos llamarlo “objeto”, “forma”, “cosa”, “surgimiento” o “manifestación”) depende de causas y condiciones, por lo que *carece de* o está *vacío de* un “ser inherente” (o “naturaleza propia”, “ser propio”, “ser intrínseco” o “esencia”).
2. *Dependencia composicional*: Todo fenómeno depende de las partes o agregados que lo conforman, por lo que podemos decir que *carece de* o está *vacío de* “homogeneidad” o “pureza sustancial”.

3. *Dependencia posicional*: Todo fenómeno depende de la existencia de otros con los que interactúa, por lo que podemos decir que *carece de* o está *vacío de* “existencia aislada”.

4. *Dependencia conceptual*: Todo fenómeno depende de una designación conceptual, por lo que podemos decir que *carece de* o está *vacío de* “libertad respecto al lenguaje”. Antes de ofrecer algunas notas acerca de cada uno de estos cuatro tipos, hay que señalar que la distinción entre ellos es un artificio analítico, pues los cuatro tipos se articulan entre sí y actúan simultánea y orgánicamente, por así decirlo, en la configuración de todo fenómeno. Ahora, hagamos algunas reflexiones acerca de cada uno de estos tipos de dependencia.

26. Comenzaremos con unas notas sobre la dependencia causal/condicional. Si algo existe, existe porque está sujeto a causas [*hetu*] y condiciones [*pratyaya*]. Los prasaṅgika utilizaban negaciones no implicativas [*prasajya-pratisedha*] en sus razonamientos, es decir, negaciones que no implicaban afirmar lo opuesto a lo que se estaba negando. Negaban la existencia de *un ser propio* de cada fenómeno, es decir, negaban que existieran esencias particulares de las cosas, pues las cosas son lo que son gracias a otras cosas que las causan o condicionan, y no en virtud de una autocreación independiente o espontánea. Esta negación no implica ninguna afirmación de lo contrario a lo que se niega. Y lo que es más importante, la negación realizada se extiende sólo a lo que *ex-iste*, a los fenómenos, pero no se podría extender a lo que no tuviera el carácter de fenómeno.

27. Por lo tanto, de entrada, el planteamiento prasaṅgika sobre la vacuidad ni refuta ni cuestiona que pudiera haber un Ser Absoluto o Brahman. En todo caso, rechazaría una concepción de Brahman que sostuviera que Brahman no guarda relación de dependencia alguna con nada. Si se define Brahman como “lo Uno sin segundo”, a primera vista parece lógico que el planteamiento prasaṅgika implique una negación de Brahman. Además, “Uno sin segundo” es una definición que se puede interpretar de distintas maneras, algunas de las cuales compatible con la exigencia prasaṅgika de que debe haber una relación de dependencia, especialmente del cuarto tipo o *dependencia conceptual*. Es un hecho innegable que para hablar de Brahman -como para hablar de lo que sea- hacen falta conceptos, y que el propio “Brahman” es otro concepto. También es innegable que nada puede entenderse acerca de Brahman a menos que se ofrezcan conceptos para explicarlo, aunque el uso de todos ellos se limite a la estrategia apofática del *neti, neti*.¹¹

28. Lo verdaderamente importante acerca de la dependencia causal/condicional de todos los fenómenos es que, cuando esta dependencia se articula con la que hemos denominado *dependencia posicional*, llegamos a la conclusión de que, en última instancia, cualquier fenómeno está causado o condicionado directa o indirectamente por todos los demás. Mira a tu alrededor y elige un objeto. Pues bien, la existencia de ese objeto está causada/condicionada por todo el universo. Si nos extendiéramos en este punto, pronto saldrían a la palestra conceptos como el de “interpenetración mutua de todos los dharma” o la imagen de la Red de Indra.¹² Además, todo este esquema de causalidad opera también cuando se gira hacia al futuro, en el sentido de que cualquier fenómeno que esté aconteciendo en el instante presente está causando o condicionando, de modo directo o indirecto, a todos los fenómenos que puedan acontecer en adelante.¹³

29. Ahora, algunas notas sobre la dependencia composicional. La dependencia composicional puede describirse como la dependencia de cada fenómeno respecto a los componentes de su “interior” (mientras que la dependencia posicional sería la dependencia res-

pecto a otros fenómenos de su “exterior”). En oposición a la postura de algunos budistas “realistas”, como los Vaisheshikas y otras facciones más o menos fieles al canon del Abhidharma, los prasaṅgika niegan la existencia de “átomos” -o sea, elementos no divisibles- o partículas últimas de las que estén hechos los fenómenos. Negar la existencia de componentes irreductibles básicos o primitivos de la realidad [*dharma-nairātmya*] no implica ninguna afirmación alternativa, pero invita a pensar que la reductibilidad se extiende *ad infinitum*. Si todo posee el carácter de agregado o compuesto -que equivale a decir “condicionado” [*saṃskṛta*]-, si todo es una “formación” [*saṃskāra*], entonces no habría sustancia pura alguna.

30. Todo lo “compuesto” o “agregado” tiene un origen y un final. Sus componentes confluyeron en un momento del tiempo -aunque sea imposible rastrear hacia atrás hasta hallar el punto inicial- y se desintegrarán en otro posterior. Las cosas compuestas o agregadas y las cosas causadas y condicionadas -de hecho, unas y otras son las mismas- tienen el mismo destino: desaparecer tarde o temprano. Todas son impermanentes.

31. Pero hay excepciones. Por ejemplo, el Nirvana es considerado como no compuesto [*asaṃskṛta*]. De hecho, puede que el Buda Shakyamuni concibiera y definiera el carácter no condicionado y no compuesto del Nirvana precisamente como una necesidad lógica derivada de la afirmación de que es posible escapar de lo condicionado, lo compuesto, lo que está sujeto a ciclos de nacimiento y muerte:

Monjes, existe lo no nacido, lo no devenido, lo no producido, lo no compuesto. Si no fuese así, no se podría discernir una salida para escapar de lo nacido, lo devenido, lo producido, lo compuesto. Pero, monjes, como existe lo no nacido, lo no devenido, lo no producido, lo no compuesto, cabe discernir una salida para escapar de lo nacido, lo devenido, lo producido, lo compuesto (Udana, 8.3).

32. El Buda no explica a qué se refiere con el artículo neutro “lo” en el pasaje anterior. Quien quiera ver en ese “lo” una alusión a la realidad última absoluta, eterna e inmutable a la que el Vedanta se refiere con el término “Brahman”, puede hacerlo por su cuenta y riesgo. Pero debe quedar claro que el Buda no tenía intención alguna de afirmar ni de insinuar siquiera la existencia de una realidad absoluta. La sintaxis de este pasaje parece reflejar el convencimiento, por parte del Buda, de una existencia a priori de lo no nacido, lo no devenido, lo no producido, lo no compuesto. Pero, si tenemos en cuenta el estilo retórico del Buda a lo largo del amplísimo paisaje del Sutta Pitaka y su estrategia expositiva preferida -renuente a cualquier afirmación sobre lo que no pueda comprobarse empíricamente- nos parece más apropiada la siguiente traducción:

Monjes, debe existir algo no nacido, algo no devenido, algo que no es producido ni está compuesto. De no ser así, no se podría discernir una salida para escapar de lo nacido, lo devenido, lo producido, lo compuesto. Pero, monjes, si existe lo no nacido, lo no devenido, lo no producido, lo no compuesto, entonces se puede discernir una salida para escapar de lo nacido, lo devenido, lo producido, lo compuesto.

33. Con la introducción de la palabra “debe” en la primera línea de esta traducción libre, desaparece el presunto convencimiento que el Buda tuviera sobre la existencia de algo no nacido, algo no devenido, algo que no es producido ni está compuesto. El Buda simplemente estaría sugiriendo a los monjes que “algo” debe haber, no sabemos muy bien qué, pero su existencia es una necesidad lógica porque, de lo contrario ¿qué sentido tiene hablar de una liberación o salida del samsara? Igualmente, con la introducción de la estructura condicional “si / entonces” se descarta que el Buda aceptase axiomáticamente

la existencia de algo absoluto. Sus palabras adoptarían más bien la forma de una invitación a los monjes a pensar en ello y, por encima de todo, a comprobar experimentalmente que, en efecto, es posible la salida o escapatoria del samsara.¹⁴

34. Entonces, ¿es el Nirvana una excepción a la composicionalidad de todos los fenómenos? Antes hemos dicho que la vacuidad solo puede predicarse de aquello que *ex-iste*, de los fenómenos (objetos o formas). Si consideramos que el Nirvana no es un fenómeno, es decir, ni tiene forma ni podemos tratarlo como un objeto, entonces es evidente que no está compuesto. En cualquier caso, al negar que el Nirvana tenga carácter de “objeto” no estaríamos afirmando que posee carácter de “sujeto”. Aunque nada nos impide, en principio, contemplar la posibilidad de que el Nirvana fuese una especie de sujeto puro y absoluto que no estaría sometido a la dependencia *causal/condicional* ni a la *composicional*. Pero al hablar de él -del Nirvana- lo condenamos inmediatamente a las dependencias *posicional* y *conceptual*, dado que lo estamos tratando como un concepto en contraste con el de “samsara”. Basta con pensar en el Nirvana -concebirlo, imaginarlo, fantasear sobre él- para “condenarlo” a la dependencia posicional y conceptual.

35. Sigamos con unas notas sobre la dependencia posicional. Todo fenómeno depende de la existencia de otros con los que interactúa, por lo que podemos decir que *carece de* o está *vacío de* “existencia aislada”. Podemos definir la dependencia posicional como una dependencia mutua basada en la relación interactiva que dos o más fenómenos mantienen entre sí, de tal modo que es la presencia simultánea de todos ellos la que posibilita a cada uno su existencia individual y confiere a cada uno su significado conceptual. Cuando la dependencia posicional se establece entre un par de fenómenos, suele tratarse de una relación de contraste o “implicación del opuesto”. Por ejemplo, para que “alto” signifique algo, se requiere que haya “bajo”, o para que “noche” signifique algo, se requiere que haya “día”. O como decíamos más arriba, “Nirvana” solo tiene significado en la medida en que “samsara” significa -presuntamente- lo opuesto.

36. A menudo la dependencia posicional se establece entre varios o incluso muchos fenómenos conceptualmente distintos, todos los cuales cobran significado dentro de la red “orgánica” que forman. Por ejemplo, cosas como “déficit monetario”, “medio volante” o “shinjin datsuraku” son dependientes no de una sola cosa específica con la que pudieran contrastar por oposición, sino de una red más amplia de cosas que también deben existir y cuyo significado también debe conocerse para que cualquiera de ellas pueda interpretarse correctamente. Así, poco o nada podrá saberse del significado de las tres expresiones antes citadas a menos que se conozcan muchas otras cosas de economía, de fútbol o de la tradición Soto Zen respectivamente.

37. Para comprender el significado de la definición de una palabra en el diccionario, es necesario saber de antemano el significado de todas las que aparecen en la definición de la primera. Quien quisiera conocer en toda su extensión el significado de una palabra, rastreando a su vez las definiciones de cada palabra empleada en su definición, y las definiciones de las empleadas en ésta, y así sucesivamente, acabaría conociendo la totalidad del diccionario. Podemos afirmar sin dudar que, en última instancia, cualquier palabra del diccionario depende posicionalmente de todas las demás palabras del diccionario. Siguiendo esta analogía, el argumento de la dependencia posicional nos lleva a la conclusión de que cualquier fenómeno, no sólo carece de existencia aislada, sino que su existencia es debida a que forma parte de la totalidad de lo existente. Al igual que cada

palabra contiene de manera implicada -diría David Bohm- la totalidad del diccionario, cada fenómeno contiene a la totalidad del universo.¹⁵

38. Y ahora, unas breves notas sobre la dependencia conceptual. Todo fenómeno depende de una designación conceptual, por lo que podemos decir que *carece de* o *está vacío* de libertad respecto al lenguaje. Un madhyamika-prāsaṅgika intentaría convencer al advaitín de que los conceptos que se utilizan al hablar de Brahman someten a Brahman de algún modo a una relación de dependencia respecto de dichos conceptos. El advaitín no solo discrepará de ese argumento, sino que podría decir que tanto sus propias palabras como las del prāsaṅgika, así como toda argumentación o razonamiento en el que ambos se enreden, no son sino manifestaciones de Brahman. O sea, el advaitín negará incluso la dependencia conceptual de Brahman, pues para él los conceptos también son emanaciones, modulaciones o manifestaciones que brotan de Brahman. No parece que Śaṅkarā tuviera en cuenta esto último cuando despreció la posición del Madhyamaka. Por muy absurdo o irreverente que pudiera parecer el discurso madhyamika a los ojos de Śaṅkarā, no dejaba de ser una manifestación de Brahman, y como tal debió ser abrazado para luego, sabia y compasivamente, poder ser abrasado.

39. La dependencia conceptual posee cierta primacía porque los otros tres tipos de dependencia solo existen (recordemos, *ex-isten*) en la medida en que surgen por la actividad de la mente conceptual. A fin de cuentas, hablar de causas, condiciones, partes o posiciones, es usar conceptos. Causa, tiempo y espacio son conceptos -o sea, objetos de la mente- y esencia, existencia o sustancia también son conceptos. En este sentido, el lenguaje parece atravesarlo todo por los cuatro costados, sometiéndolo a su tiránico poder. Por eso decíamos al principio que el silencio es la morada de la Verdad.¹⁶

IV. Śūnyatā y Brahman: más allá de la mente

40. Desde el Advaita no se niega la realidad del mundo, sino que el mundo tenga una realidad independiente de Brahman. Es decir, para los advaitines el mundo es real solo en la medida en que *está hecho de* Brahman. La idea de que el mundo y todo cuanto lo compone no tenga una “existencia intrínseca” sino que dependa completamente del sustrato Brahman, podría ser aceptada por los prāsaṅgikas. Pero la idea de que Brahman es absoluto y no depende de nada, nunca sería aceptada por ellos. Para los prāsaṅgikas, Brahman estaría tan vacío como cualquier cosa del universo, en el sentido de estar sujeto a, como mínimo, una relación de dependencia respecto de algo que no es Brahman. Y se entiende que esto sea intolerable para el Advaita porque, ¿cómo iba Brahman a depender de algo distinto a Él si no hay nada que no sea Él?

41. ¿Hay lo eterno, lo no causado ni condicionado por nada, lo sin forma e infinito, lo no compuesto y no concebible?¹⁷ Tiene que haberlo -asegura el vedantín- y de hecho la vacuidad de la que hablan los madhyamikas podría servir como la prueba definitiva de que lo hay. En este sentido, en el año 1925 el profesor Mabendranath Sircar señalaba lo siguiente:

[Śaṅkarā] ve con claridad que la experiencia habla de una existencia sentida directamente por nosotros, y que no se puede concebir tal existencia como algo cuyo trasfondo y origen se encuentre en la nada [nothingness] del budismo. Por lo tanto, Sankara no acepta la concepción budista según la cual todo surge de la nada. (...) Tanto el Budismo como el Vedanta defienden que hay un estado de existencia trascendental, pero cuando intentan concebirlo desde sus respectivas lógicas, producen descripciones diferentes. El

Vedanta lo considera como el más positivo de todos los seres, de hecho, como la esencia subyacente del Ser; [mientras que el Budismo] lo describe como la negación trascendental de las existencias concretas.¹⁸

Sircar presentaba la *śūnyatā* budista como “la nada” (nothingness), un error parecido al de las primeras traducciones chinas de los textos mahayana (ver nota 23), y a continuación se preguntaba: “Pero ¿acaso esta negación de las formas concretas no conduce a la afirmación del Ser como existencia subyacente a todas las formas de ser?”¹⁹, sin tener en cuenta que la negación madhyamika es *prasajya-pratisedha*, una negación no implicativa. Negar la existencia de lo relativo no implica afirmar la existencia de lo absoluto. Pero, atención: no podemos conocer a Brahman ni afirmar su existencia mediante silogismos o razonamientos lógicos. La mente no alcanza a comprender que *ser* y *conocer* sean lo mismo, porque la mente opera dentro de un universo regido por las ideas de causa, tiempo y espacio y por el axioma dualista sujeto-objeto. Eso que se conoce como *moksa*, realización de Brahman, o Nirvana, es precisamente un trascender la mente mediante la disolución o reabsorción de causa, tiempo y espacio. ¿En qué “medio” se produce esa disolución o “dónde” son reabsorbidas causa, tiempo y espacio? En el no-dos de Brahman-*sat* / Atman-*chit*. Y como seres humanos, lo más ajustado que acertamos a predicar de ese no-dos de *Ser/Consciencia* es que irradia una felicidad, una paz y una belleza infinitas [*ananda*].

42. Quienes *sepan* que hay *Eso*, lo sabrán porque habrán experimentado profundamente que ellos mismos son *Eso*, y entonces guardarán silencio. Pero si deciden compasivamente hablar, habrán de ser muy cuidadosos en la elección de las palabras, conscientes de que todas ellas son pálidos reflejos y mapas inexactos. Quienes *crean saber* que hay *Eso*, ya sea porque lo han leído en los libros o porque lo han escuchado, pero no hubiesen experimentado profundamente que ellos mismos son *Eso*, deberían abstenerse de hablar.

43. Si realmente hay *Eso* y uno lo sabe -precisamente porque uno se ha reconocido en *Eso*- lo correcto es que uno no lo nombre. Ya hemos citado las palabras con las que Wittgenstein concluyó su famoso *Tractatus*, “Sobre lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio”. Pero, si realmente hay *Eso*, también sería correcto asumir que cualquier nombre lo nombra por igual, porque toda palabra es, en última instancia, una expresión o manifestación de *Eso*. Por lo tanto, relajémonos al respecto, pues hay una escapatoria para el asunto de los nombres.

44. Mientras nuestra mente esté operando -o sea, procesando conceptos o imágenes construidas a partir de ellos- estamos en la dualidad. Es el estado normal de vigilia y del soñar, ya sea despierto o dormido. Este estado de dualidad cesa cada noche durante el sueño profundo, pero ¿es posible apagar la actividad conceptual por completo sin estar dormido? Las tradiciones espirituales nos dicen que sí. Si realmente es posible acceder a ese estado, entonces dicho estado sería la constatación experiencial de que hay *Eso*, es decir, de que hay lo no causado, lo no condicionado, lo no compuesto, lo no relacionado y lo no nombrable. Pero “*Eso*” no es lo mismo que “la constatación experiencial de *Eso*”. Es a esta última, al estado o constatación experiencial del cese de la actividad mental -una puerta de acceso a *Eso* -, a lo que nos referimos con palabras como “hishyrio” (en el Zen japonés) o “nirvikalpa samadhi” (en distintas tradiciones hinduistas).

45. Comprender esta distinción es muy importante: no debemos confundir el *acceso a Eso* con el propio *Eso*. El acceso -mediante cualquier técnica meditativa- está vacío porque depende de causas y condiciones, pero cuando ya se ha accedido a *Eso*, lo que hay “allí dentro” -Brahman/Nirvana- no está vacío en el sentido *prāsaṅgika* de *sūnya*, pues nada lo causa o condiciona, no tiene partes, no mantiene contacto con nada [*asparsa*] y ningún nombre o concepto lo alcanza. A nadie debe sorprender que una serie de cosas, fenómenos o eventos, todas ellos vacíos de existencia propia o inherente, conduzcan a *Eso* que no está vacío. Después de todo, tanto *madhyamikas* como *advaitines* manejan la doctrina de las dos verdades, y admiten que la verdad convencional es necesaria para alcanzar la verdad última. Y nadie puede negar que no se llega a otra orilla si no hay una orilla de partida.

46. Parece inevitable la conclusión de que el acceso al Nirvana -o disolverse en Brahman, que sería lo mismo- también depende de algo. Pero no nos precipitemos: si aquello de lo que depende el acceso a Brahman/Nirvana, ya sea una orilla de partida, la verdad convencional, cualquier tipo de yoga o técnica de meditación, es concebido como hecho de la misma sustancia de la que Brahman/Nirvana está hecho -*consciencia pura*, entendida como consciencia sin objeto- y como expresión, manifestación o modulación de Brahman/Nirvana, entonces su definición como “Uno sin segundo” se mantiene incólume.

47. En las *Mūlamadhyamakakārikā*, Nagarjuna habla exclusivamente de lo único de lo que se puede hablar: cosas, fenómenos, objetos, entidades, formas, surgimientos, conceptos. Lo único que dice sobre ellos es que ninguno posee existencia inherente, que ninguno posee una esencia propia. Nagarjuna no dice que las cosas no existan, sino que no existen como nuestro sentido común nos sugiere, haciéndonos creer que poseen una esencia propia y distintiva, una naturaleza o esencia propia, consustancial a cada una. Si Nagarjuna hubiese manejado nuestra distinción entre los verbos “ser” y “existir”, habría dicho que las cosas *no son*, pero que *sí existen*.

48. No hay una “teoría *madhyamika*” que se pueda colocar en el mismo plano que las teorías *samkhya*, *jaina* o *yogacara*. Tal vez Śāṅkarā lo intuyó, y por eso optó por no refutar el discurso del *Madhyamaka*. Pero desde luego no eligió los términos más apropiados para excluirlo de su programa de refutación. En vez de despreciar al *Madhyamaka* por su presunto nihilismo extremo, podría haber dicho que él estaba tratando sobre el contenido de las teorías y no sobre su proceso de construcción o sobre las limitaciones inherentes al uso del lenguaje en la presentación de dichas teorías. Porque, básicamente, en esto último consiste la enseñanza *madhyamika* de la vacuidad, algo en lo que se adelantó en muchos siglos a ciertos ejercicios autorreflexivos de la posmodernidad.

49. Pero en las *Mūlamadhyamakakārikā* hay más, mucho más, aunque está tan oculto que ni siquiera alguien de la talla intelectual de Śāṅkarā pudo captarlo. La manera en que Nagarjuna empleó el lenguaje en esas “Estrofas Fundamentales del Camino Medio” es la única en que verdaderamente podemos emplearlo para “hablar” de Brahman. Nombrarlo directa o explícitamente nos condena al pozo de los objetos, de lo manifestado, lo conceptualizado, lo causado, lo compuesto. Entonces, ¿cómo podemos “hablar” de algo sin referirlo con palabras? Pensemos en cómo enseñamos a un niño de dos años qué es una paloma. Simplemente se la mostramos ostensivamente, es decir, levantamos nuestro brazo y apuntando con el dedo hacia una paloma le decimos: paloma. No entramos en definiciones.

50. Y algo así ocurre con la enseñanza madhyamika sobre la vacuidad. En los espacios en blanco, entre líneas, a base de un silencio atronador del que emergen (*ex-isten*) argumentos sobre la carencia de existencia inherente, la enseñanza madhyamika sobre la vacuidad no afirma, sino que apunta ostensivamente hacia Brahman, hacia un absoluto que requiere ser aparentemente negado con la palabra para ser realmente afirmado con el corazón.

51. Nuestra indagación ha llegado a su destino: *sūnyatā* es verdaderamente el truco maestro de Brahman. La vacuidad es algo así como el atrezzo que permite sacar adelante la representación de la obra de *maya*. Entre bambalinas, Brahman goza de su juego teatral observándose a Sí Mismo en cada uno de los personajes, en cada palabra del guion, en cada elemento de la escena, y en un patio que por butacas tiene una cantidad infinita de espejos que le devuelven su imagen traviesa y sonriente, donde están sentados Nagarjuna, Śāṅkarā, quien esto lee y quien esto escribe.²⁰

V. Brahman/Atman, no-dos

52. El Vedanta Advaita, basándose principalmente en las fuentes escriturales de las Upanishad, afirma que Brahman a) no está causado ni está sujeto a condiciones – porque Brahman es eterno e infinito-; b) no está formado por partes o componentes -porque Brahman es puro-; c) no se relaciona ni mantiene contacto con nada -porque Brahman es Uno sin segundo-; y d) no depende de ninguna palabra o concepto -porque palabras y conceptos no alcanzan a Brahman. Teniendo en cuenta este punto de partida, parece lógico que los *advaitines* aborrecieran el aparente nihilismo radical de la visión madhyamika sobre la ausencia de existencia intrínseca o inherente de las cosas del mundo, el “yo” incluido.

53. Los *advaitines* definen la realidad de manera absoluta como *Eso* que, siendo eterno e inmutable (Brahman), no depende ni se ve afectado por nada *ex-istente* en el universo, y definen a este último -el universo- como el conjunto de las manifestaciones y limitaciones ilusorias libremente asumidas por *Eso*. A la vista de estas definiciones, parece lógico que los *advaitines* despreciasen el análisis madhyamika, pues creyeron que en dicho análisis la realidad quedaba “rebajada” a una red de interdependencias diversas, sin entender que el análisis giraba en torno a lo que *ex-iste*, y no afectaba a lo que *Es*.

54. Las dificultades para la comprensión de Brahman comienzan desde el momento en que se piensa en Brahman y se habla de Él. Fijémonos en este diálogo imaginario:

Maestro: Brahman no puede ser pensado, concebido, imaginado o nombrado. Todo esto son actividades de la mente.

Discípulo: Entonces, ¿cómo puedo conocer a Brahman?

Maestro: Solo Brahman se conoce a Sí Mismo, y Él sólo se conoce a Sí Mismo.

Discípulo: ¿Qué sentido tiene creer que existe Brahman si no hay posibilidad de conocerlo? ¿Debo resignarme a aceptar su existencia solo como acto de fe?

Maestro: Mientras uses tu mente, solo puedes conocer cosas que *ex-isten*. No tienes que creer en la *ex-istencia* de Brahman porque Brahman no *ex-iste*. Brahman *Es*.

Discípulo: Entiendo... Existir y Ser no son lo mismo. Pero me resisto a aceptar que debo olvidarme definitivamente de la posibilidad de conocer a Brahman.

Maestro: Solo Brahman se conoce a Sí Mismo. Solo puedes conocerlo siendo Brahman tú mismo.

Discípulo: ¿Qué debo hacer para ser Brahman y conocerme?

Maestro: No puedes ni debes hacer nada. Mientras estés haciendo algo, ahí estarás tú, siendo tú, y no Brahman. Así que olvídate completamente de ti mismo y entonces conocerás a Brahman, porque descubrirás que Tú y Brahman es Uno.

55. Si el discípulo está lo suficientemente avanzado, habrá comprendido que, mientras se vea a sí mismo como un individuo separado, una entidad dotada de cuerpo y mente que actúa, sufre y planea, no podrá conocer a Brahman. Esta visión errónea es la que hay que disolver para (re)conocerse en Brahman.

56. Para ayudar al discípulo en su comprensión de Brahman, a veces se compara a éste con el espacio/éter [*akasa*] por su infinitud²¹ y porque nada le afecta, y otras es descrito como una especie de contenedor o vientre [*yonī*] dentro del cual estaría el universo. Estas metáforas espaciales propician una comprensión de Brahman cercana a la interpretación de *śūnyatā* como el espacio vacío donde se ubican las causas y condiciones de los fenómenos, donde se agregan los componentes de los fenómenos, donde se producen las relaciones entre los fenómenos y donde la mente, mediante los conceptos, da forma a los fenómenos. De hecho, en las enseñanzas Dzogchen este acercamiento es muy evidente:

En la jerga budista Mahayana, todo surge en el vacío y nunca deja de ser vacío, así que el vacío es todo lo que tenemos. En el lenguaje Dzogchen, la amplitud es como el vacío, y en el modo Dzogchen de ver las cosas, ya que el vacío nunca está separado de la forma, lo mismo sucede con la espaciosidad.²²

Pero tarde o temprano debemos abandonar las metáforas espaciales al referirnos a Brahman, porque el espacio es una manifestación dentro de Brahman, un objeto más, una creación de la mente, y no es sostenible esa sinécdoque consistente en tomar una parte (el espacio) por el Todo (Brahman), mucho menos cuando la parte es de naturaleza *epistemológica* relativa y el Todo es de naturaleza *ontológica* absoluta.²³

57. Otras veces Brahman es descrito como trasfondo o soporte [*adhara / adhiṣṭhāna*]. Un soporte o trasfondo -como la pantalla o el papel blanco sobre el que aparecen imágenes o letras- necesita imperiosamente que algo se destaque sobre él para poder considerarlo un soporte o trasfondo²⁴. Un *prāsaṅgika* argumentaría, con toda razón, que la causa de que algo sea un trasfondo es que otras cosas sobresalen o se destacan sobre él o frente a él (*ex-isten*). Por lo tanto, cuando se dice que Brahman es soporte o trasfondo del universo se establece implícitamente una relación de dependencia mutua entre Brahman y el universo.

58. No obstante -como apuntábamos más arriba- si afirmamos que lo que sobresale -el universo- está hecho de la misma *sustancia* que **Eso** que hace de soporte o trasfondo, todo el asunto cambia drásticamente. Sería como decir, por ejemplo, que el papel no está hecho de celulosa, sino de la misma tinta de la que están hechas las letras que destacan sobre él. En este caso no habría dualidad sustancial, sino una mera “deformación” o “distorsión” limitada de una misma y única sustancia. Básicamente ésta es la concepción dominante en el discurso advaita: Brahman es la misma y única sustancia que, en virtud de su absoluta omnipresencia es, a la vez, trasfondo y formas, *Ser y ex-istencias*.

59. Si el *prāsaṅgika* argumenta que no se avanza al afirmar que algo está *hecho de* otra cosa porque ha quedado demostrado que todo está compuesto y que, por tanto, no hay sustancia última, el *advaitin* puede responder afirmando que todo está hecho de una misma y única sustancia. Decir que un fenómeno está hecho de algo distinto a él, o decir que está formado por partes, son simples maneras convencionales de hablar. En última instancia -o sea, desde la perspectiva de la “verdad última”- todo está hecho de Brahman.

60. El Vedanta habla de *adhyāropa* para referirse a la superposición errónea [*adhyāsa*] provocada por la ignorancia. A causa de dicha superposición, una cosa es percibida como otra, es decir, se produce una ilusión: las características del no-Ser [*anātman*], o sea, las características de lo que simplemente *ex-iste*, se superponen sobre el Ser [Ātman / Brahman] y, como consecuencia de ello, Brahman se muestra bajo la apariencia de alma corporizada [*jīva*] sujeta a las limitaciones espaciales y temporales del mundo fenoménico. Como consecuencia de esa superposición, el “Uno sin segundo” parece convertirse -ilusoriamente- en los diez mil seres.

61. Cuando los buscadores de la Verdad hablan y utilizan el concepto “No-Dualidad”, unas veces se están refiriendo a una manera de experimentar la realidad y otras a la propia naturaleza de la realidad. Pero cuando el buscador ha encontrado lo que busca, comprende que la *experiencia* de la realidad y la *naturaleza* de la realidad son no-dos. Y comprende que él no era quien buscaba y que lo buscado no era distinto de él. Brahman es el único buscador y Brahman es lo único buscado. Ser y Conocer son no-dos.

62. En cualquier caso, al hablar de no-dualidad hay que precisar de qué dos cosas aparentemente distintas estamos diciendo que realmente son “no-dos”. No es lo mismo hablar sobre la no-dualidad *ontológica* de mente/materia que hacerlo sobre la no-dualidad *epistemológica* de sujeto/objeto, o sobre la no-dualidad *praxeológica* de hacedor/hecho o actor/acción. La no-dualidad básica que se afirma en el Vedanta Advaita es la de Brahman/Ātman. Esta no-dualidad no es ontológica, ni epistemológica, ni praxeológica ni de cualquier otro tipo que la mente pueda concebir. Al afirmar que Brahman y Ātman son no-dos, el Vedanta Advaita está afirmando, en el fondo, que la Realidad es una absoluta indiferenciación. En última instancia, nada es distinto a nada, aunque a primera vista -o segunda, tercera...- cualquier cosa nos parezca diferente a cualquier otra. Comprender que Ātman y Brahman no son dos, sino no-dos, tiene el mismo fruto precioso que comprender que vacuidad y surgimiento dependiente tampoco son dos, sino no-dos. Ese fruto es la liberación.

VI. Liberación

63. Cómo puedo yo dejar de sufrir? La vía más directa consiste en darme cuenta de que yo no soy *un* yo, que yo no soy nada con esencia o naturaleza propia e independiente. De tan simple como es, casi produce risa: si no hay ningún yo, no hay nadie que experimente el sufrimiento.

64. La liberación consiste en disolver cualquier creencia en la existencia inherente de un yo sólido o sustancial, un “sí mismo” separado. El sufrimiento desaparece al instante cuando esa creencia ha desaparecido. Por desgracia, la tarea no es fácil, porque la creencia en que soy un yo es la creencia más firmemente arraigada en nuestra mente, que es lo mismo que decir la creencia más adictiva.

65. El concepto “adicción” nos ayudará a entender todo esto de la liberación [*mokṣa*]. En la antigua Roma, un “*addictus*” era aquel ciudadano libre que, no pudiendo pagar una deuda económica contraída con alguien, se veía obligado a perder su condición de libertad entregándose como esclavo al servicio de su acreedor. O sea, un adicto era aquel que perdía su libertad al convertirse en un *objeto* a disposición de un *sujeto* libre con quien pretendía saldar una deuda. Quedémonos con esta definición de “adicto”, pues es de todo punto pertinente para comprender la clave de nuestra creencia en que somos un yo separado y para comprender toda la enseñanza del “surgimiento dependiente” [*pratīyasamutpāda*], que es idéntica a la enseñanza de la vacuidad, pero vista de espaldas: ¡*śūnyatā* y *pratīyasamutpāda* son no-dos!²⁵

66. Todos somos adictos a nuestra creencia en que somos un *jīva*, un yo individual y separado con cuerpo y mente, y en tanto en cuanto padecemos esa adicción, hemos perdido nuestra libertad original. Creer que somos un yo nos convierte *ipso facto* en objeto, un objeto ficticio cuya única realidad -ilusoria- viene dada por la creencia en él. Soy un yo individual y separado solo en la medida en que así lo creo o así lo quiero creer. De la misma manera que nos hacemos adictos a unas sustancias, actividades o relaciones, nos hacemos también adictos a ideas o creencias. Y la idea o creencia “soy un yo individual y separado” es, con mucho, la adicción más poderosa y, en realidad, la adicción de la que brota cualquier otra adicción. Ser adicto al yo es garantía de insatisfacción, malestar y sufrimiento, de vaivenes emocionales y otras agitaciones del samsara.

66. Puede que alguien, tal vez muchos de quienes leen este texto, creyendo ser un yo separado esté pensando: “¿Qué puedo hacer yo para acabar con mi adicción al yo?” Pues bien, sentimos decirle a esa persona que el yo no puede liberarse por sí mismo de esa adicción. Sería como pretender elevarte del suelo tirando tú mismo de tu pelo hacia arriba. El yo, ese yo individual y separado en el que crees con tanta fuerza, a lo sumo podría hacerse el firme propósito de disolver la adicción, e incluso disponer los preparativos para ello, pero llegado el momento -el momento de *la Verdad*- el yo debe apartarse de la escena, quedarse callado y quieto, esfumarse, y dejar que actúe lo que en algunas tradiciones se conoce como “*Gracia*”. El maestro Raphael lo describe muy bien con estas palabras:

Para realizar Brahman no se necesita tener o actuar, sólo se necesita ser conciencia; no hace falta adquirir algo, sino al contrario, abolir lo que impide la perfecta conciencia de ser *Eso*. Hace falta morir hacia lo que es la identificación dispersora, como Sí mismo en cuanto ego, estimulando adecuadamente nuestra conciencia íntima y reconocerse como *Eso*, discriminando inteligentemente el Real-Ser de lo no real-devenir y adaptándose a la realidad revelada; en suma: *disolviéndose* conscientemente en Brahman.²⁶

67. Creemos adictivamente que somos un yo individual y separado -y como consecuencia de ello, sufrimos- porque no hemos comprendido que *nosotros somos Eso*, o dicho en lenguaje madhyamika, porque no hemos comprendido la vacuidad -y su otra cara, el surgimiento dependiente. Pero hay buenas noticias: podemos abandonar esa adicción y, como consecuencia de ello, liberarnos del sufrimiento.

68. No alcanzaré la liberación a menos que comprenda *śūnyatā* / *pratīyasamutpāda* o a menos que comprenda “quién/qué soy yo” y me disuelva en *Atman* / *Brahman*. Respecto a lo primero (comprender *śūnyatā* / *pratīyasamutpāda*), empiezo a liberarme cuando por fin veo con claridad que mi presunto “yo” individual y separado a) es el resultado de

toda la historia del universo, b) está formado por la confluencia de unas partes carentes de existencia propia, c) está en íntima conexión con todo el universo “en la actualidad” y d) no es sino una ficción sostenida por meras designaciones conceptuales. Dicho con otras palabras: no alcanzaré la liberación a menos que comprenda la dependencia causal/condicional de mi “yo” y de todo cuanto ex-iste, la dependencia composicional de mi “yo” y de todo cuanto ex-iste, la dependencia posicional de mi “yo” y de todo cuanto ex-iste y la dependencia conceptual de mi “yo” y de todo cuanto ex-iste.

69. Y respecto a lo segundo (reconocerme en la identidad *Atman / Brahman*), no alcanzaré la liberación a menos que cese mi identificación con cuerpo y mente, y esto incluye el cese de mi esfuerzo por comprender la dependencia causal/condicional, composicional, posicional y conceptual de mi “yo” y de todo cuanto ex-iste. Con esa cesación de mi actividad egoica, el *jiva* que creo ser desaparece disuelto en *Atman/Brahman*, reconociéndome en lo no causado/condicionado, lo no compuesto, lo no relacionado, lo no nombrable. Puedo ver y comprender causas y condiciones precisamente porque Yo no estoy sujeto a ellas. Puedo comprender partes, posiciones y conceptos precisamente porque Yo no tengo partes, ni mantengo contacto con nada, ni las palabras pueden definirme. Yo soy Consciencia Pura, Eterna e Infinita.

70. Tenemos dos opciones: podemos recorrer el camino del análisis epistemológico representado por el **haz** de *śūnyatā/pratītyasamutpāda* o el camino del reconocimiento ontológico del **envés** representado por la identidad *Atman/Brahman*, pero la **hoja** de la Realidad/Verdad es Una. En cualquier caso, tras recorrer uno u otro camino y llegar al destino, seguiremos estando en este mundo, y tendríamos que “adaptarnos a la realidad revelada”, como decía Raphael.

71. ¿Cómo se vive en este mundo cuando se han comprendido *śūnyatā/pratītyasamutpāda* o cuando se ha reconocido la identidad *Atman/Brahman*? Podríamos responder a esta pregunta eligiendo palabras distintas, extraídas de unas u otras tradiciones de sabiduría no dual. Pero nos vamos a quedar con dos respuestas posibles, a modo de ejemplo. Si respondemos en términos de la tradición zen, diremos esto: *convirtiendo cada instante de tu vida en una expresión de la naturaleza de Buda*. Y si respondemos en términos del Vedanta Advaita, podemos decir esto: *reflejando en todos los actos que Tú eres Eso*. Podremos entrar en acalorados debates escolásticos o en argumentaciones que se atengan a los cánones de una u otra tradición, pero lo cierto es que ambas respuestas significan exactamente lo mismo.

72. El buscador espiritual deja de serlo cuando se establece de una vez y para siempre en la experiencia de no-dualidad, hasta el punto de integrarla como modo natural y cotidiano de su estar en el mundo. La vida del despierto (*buddha*) o liberado en vida (*jivanmukta*) consiste en una práctica de la quietud en medio del movimiento y la agitación del mundo. Cuando el despierto/liberado lleva su atención a las cosas, deja de verlas como cosas, llegando al extremo de ver la **belleza** -un “aspecto” de Brahman- en todas ellas.

73. También consiste en una práctica de la renuncia de sí mismo en todo cuanto “hace”. Al despierto/ liberado no le afectan ni el logro ni el fracaso en sus planes y, en todo caso, siempre antepone el bien de los demás al suyo propio, llegando al extremo de sentir **amor** -otro aspecto de Brahman- hacia todos (estén despiertos/liberados o no lo es-

tén) y hacia Todo (hacia cualquier fenómeno del universo, pues todo es expresión o manifestación de Brahman, o sea, de Sí Mismo).

74. Y también consiste en una práctica del silencio de su mente en medio del ruido que le rodea, y entonces se lo conoce como un silencioso o *muni*. El despierto/liberado acepta todo y no juzga nada ni a nadie, llegando al extremo de comprender directamente la **verdad** -otro aspecto más de Brahman- de Todo.

75. El despierto/liberado experimenta continuamente que no hay “perceptor” ni “percibido”, sino solo el percibir²⁷. Para esto es necesaria cierta quietud: que ningún movimiento mental (concepto, noción o idea) interfiera en la percepción ni se superponga a ella. También experimenta continuamente que no hay “agente hacedor” ni “hechos”, sino solo el hacer, lo que requiere cierta renuncia: que ninguna meta, propósito o intención de logro interfiera en el desarrollo de la acción ni se superponga a ella. Y también experimenta continuamente que no hay “pensador” ni “lo pensado”, sino solo el pensar, lo que requiere cierto silencio: que ninguna percepción ni meta de acción interfiera en el pensamiento ni se superponga a él.

76. Como se dice en algún lugar de la mística cristiana, una cosa es recorrer el camino hasta llegar a Dios y otra vivir en Él a partir de ese momento. Nuestra *sādhana* cotidiana consiste en convertir cada vez más instantes de nuestra vida en expresión de nuestra naturaleza de Buda, o sea, en mostrar cada vez en más actos que Tú eres Eso²⁸. No pensemos que va a ocurrirnos tal cosa como una “iluminación” maravillosa a partir de la cual estaremos en el mundo sin ser de él, imperturbables ante los imponderables de la vida. Si hay una auténtica iluminación o un auténtico milagro, no es otro que instalar para siempre en nuestro corazón el deseo de despertar y el de ayudar a los demás a despertar. A partir de ahí, dedícate a ver y sentir belleza, amor y verdad en cada vez más lugares, durante cada vez más tiempo. En la medida en que vayas extendiendo progresivamente los ámbitos donde ves y sientes belleza, amor y verdad, estarás liberándote del samsara y abrazando el nirvana. No esperes fuegos artificiales ni experiencias de gozo indescriptible. De hecho, no esperes nada.

77. Ojalá podamos algún día mostrar la coincidencia no sólo entre enseñanzas budistas y vedánticas, sino entre muchas otras más. Este mundo necesita imperiosamente un encuentro de unificación de las grandes tradiciones espirituales. El Vedanta temprano pudo haberse articulado con las enseñanzas del Madhyamaka²⁹. Las *Māṇḍukya Kārikā* de Gauḍapāda -en especial la cuarta- son un ejemplo de pensamiento híbrido budista-vedántico. Pero Śaṅkarā por un lado, y Candrakīrti y otros pensadores madhyamikas por otro, no creyeron en el diálogo ni en las posibilidades de mutua fertilización. Afortunadamente, figuras del renacimiento advaita del siglo XX como Atmananda Krishna Menon, Ramana Maharshi y Nisargadatta, comprendieron que la ciega fidelidad escritural del Vedanta antiguo no conduce a nada. Y los discípulos -orientales y occidentales- de estas tres figuras han mantenido esa actitud de mayor apertura. Del lado budista también hay avances de apertura hacia la unificación. Ojalá el siglo XXI sea testigo de un crecimiento en esta dirección.

1. Śaṅkarā: *Brahmasūtrabhāṣya*, Advaita Ashrama Ed., 1965, p.425. [Trad. al inglés de Swami Gambhirananda].
2. *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., p.426.
3. En relación con el silencio del Buda y la idea de la vacuidad, Mabendranath Sircar, en *The system of Vedantic Thought and Culture* (Calcutta Univ. Press, 1925), dice lo siguiente:

El budismo predicó la Filosofía del Vacío en el sentido de una sucesión constante de estados de conciencia sin un sustrato permanente debajo de ellos y la concepción del Nirvana como libertad respecto al espectáculo de la vida debido a la avidya [ignorancia]. El budismo guarda silencio acerca de sobre cualquier descripción positiva del Nirvana, definido como la negación de todas las formas de existencia, incluido el mito de la existencia del sí mismo [self]. (p.)
4. *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., p.426.
5. *Practising Wisdom*, Wisdom Publ., 2012, p.17. [Trad. al inglés de Thupten Jinpa]
6. Atmananda Krishna Menon: *Atman Darshan. At the Ultimate*. Advaita Publ., 1991, p.15.
7. Por supuesto aceptamos también que muchos otros seres humanos han logrado la liberación cumpliendo otros requisitos, siguiendo otras instrucciones en otras tradiciones, pero aquí nos centramos en los casos *madhyamika* y *advaitín*.
8. Sobre la “mismidad” que representan la vacuidad y las formas, son interesantes las palabras de Raymon Hilzer en *Beyond The Words: How To Live Within A Framework Of Nonduality*:

“El vacío no es algo escondido debajo, detrás, más allá o separado de la forma. Tratarlo de esa manera sería caer en la misma trampa que tratar la conciencia como algo independiente, debajo, detrás, más allá o separado de las apariencias. Esto es lo que hace el pensamiento. Divide la vida en pedazos. Esas piezas no aparecen separadas a menos que se crea en el pensamiento. Y así la forma es inseparable del vacío. El vacío es inseparable de la forma.”
9. Śaṅkarā. *La esencia del Vedanta*. Ed. Kairós, p.106.
10. *Ashtavakra Samhita*, Advaita Asrama Ed., 1940, p.14. [Trad. al inglés de Swami Nityaswarupananda]
11. Por supuesto, cualquier concepto que se emplee para acercarnos a un primer entendimiento de Brahman tendría que ser abandonado al final, cuando ya no haga falta porque, por fin, se ha comprendido que conocer a Brahman solo es posible siendo Brahman.
12. Pero quedémonos con lecciones más cercanas a la cotidianeidad. Esta primera observación sobre la vacuidad por dependencia causal/condicional disuelve, por ejemplo, cualquier presunta solidez del concepto “culpable”. Si se rompe una relación de pareja, cada una de las partes mira al pasado para culpar de la ruptura a la “forma de ser” de la otra, o a determinadas circunstancias, eventos, contextos, acciones, etc. Pero lo cierto es que las causas de cada uno de estos fenómenos “culpables” se extiende hasta el infinito. Claro está, a nadie le consuela aceptar que el verdadero culpable de la ruptura fue el Big Bang, ni nadie asumirá que, para entender cómo se ha llegado a la ruptura, sería necesario reconstruir la historia del universo. Pero no hace falta mirar tan atrás y profundizar tanto. Basta estar convencido de que, en última instancia, así son las cosas, y ese convencimiento, si es suficientemente profundo, nos ayudará a dejar de buscar culpables individuales o particulares de las cosas que ocurren. ¡Qué gran ejercicio de aceptación!
13. Cuánto cambiaría este mundo si todos estuviésemos convencidos de que cada cosa que hacemos, cada decisión que tomamos y cada palabra que proferimos, afectan al curso de la evolución del universo. ¡Qué gran ejercicio de responsabilidad! Meditar sobre la dependencia causal/condicional de todos los fenómenos nos puede abrir una puerta maravillosa para contemplar la Realidad.
14. Es interesante la observación que hace Gadjin Nagao al respecto de la actitud del Buda y la interpretación de la vacuidad: “Todas estas escuelas Mahayana se basan en el concepto de sunyata (vacío) que se encuentra en el centro de la filosofía Madhyamika de Nagarjuna. Sunyata, además, se describe como inexpresable, inconcebible, desprovisto de designaciones, etc, lo que lo vincula directamente con el presente problema del silencio de Buda.” (En *Madhyamika and Yogacara. An study of Mahayana philosophies*. State University of New York Press, 1991, p.40.)

15. La red de Indra vuelve a aparecer antes nosotros. Mira a tu alrededor, elige un objeto. ¿Lo estás viendo? Pues bien, ahí mismo tienes a todo el universo.
16. Cuando el discípulo preguntó al maestro si éste podría responder a sus dudas sin palabras, el maestro contestó que sí era posible, siempre y cuando el discípulo formulase también sus preguntas sin palabras.
17. ¿Hay lo eterno, lo no causado ni condicionado por nada, lo sin forma e infinito, lo no compuesto y no concebible? El Vedanta responde afirmativamente a esta pregunta, pero al llamarlo “Brahman” o asignarle cualquier otro nombre lo convierte en concepto y, como tal, en algo sujeto a relaciones de dependencia. Recordemos aquella línea con la que se abre la obra de Laozi: “El Tao que puede nombrarse no es el verdadero Tao”.
18. Sircar, op. cit., p. 311-312.
19. Sircar, op. cit., p. 312.
20. Desde la óptica del Shivaísmo de Cachemira, John Hughes explica esto mismo en estos términos: “Que nosotros pensemos que esta cubierta de diversidad existe de verdad, como una realidad separada que lo cubre, es sólo Su juego. No hay un segundo ser o realidad. Su truco, por lo tanto, es nuestro truco. ¿Por qué? Porque somos el Señor Shiva. Tenemos nos ocultamos para encontrarnos. Esta es Su obra, y por lo tanto es nuestro juego.” (*Moksha (liberation) in Kashmir Shaivism*, p.14. [En <https://www.stillnessspeaks.com/article/moksha-liberation-kashmir-shaivism/>]
21. Dice el *Ashtavakra Samhita*: “Ilimitado como el espacio soy Yo” (op, cit, p.52).
22. Dowman, M. *Spaciousness. The Radical Dzogchen of the Vajra-Heart*. Dzogchen Now! Books, 2014, p.39.
23. Allá por el siglo V de nuestra era, la interpretación que las primeras traducciones chinas hicieron de la enseñanza madhyamika sobre *sūnyatā* estaban contaminadas por la noción taoísta del vacío primigenio como fuente de la que surgen las formas, una noción que parecía compatible con aquélla. Pero un siglo después, varios pensadores chinos entre quienes destacó Zhiyi, el fundador de la secta *chan* Tiantai (Tendai, jp), comprendieron que *sūnyatā* no significa “la nada”, sino la ausencia de naturaleza inherente o independiente de los fenómenos. (Véase la explicación que Paul Swanson ofrece en su obra *In Search of Clarity*, Chisokudo Publ., 2018.)
24. En un documento donde Ananda Wood recoge las notas de un discípulo de Atmananda Krishna Menon, la metáfora del trasfondo o pantalla se explica así: “Cada imagen aparente se representa en el primer plano de la experiencia por algún acto de imaginación. Este mismo acto debe expresar la realidad de la que ha surgido. Esa realidad se halla discretamente implícita. (...) En consecuencia, la realidad se puede entender como una pantalla de fondo en la que todas las imágenes del mundo se dibujan. La pantalla en sí misma no está representada, permanece igual en todas partes, sin variar en absoluto. En este sentido de soporte permanente inmutable, ese trasfondo se llama 'sat' o 'existencia'.” [En: <http://www.advaita.org.uk/atmananda1.htm>]
25. En *The Harmony of Emptiness and Dependent Arising* (Paljor Publ., 2002), el Ven. Lobsang Gyatso afirma que “la comprensión del surgimiento dependiente y de la vacuidad se alimentan mutuamente”. Y en *El Gran Tratado de los Estadios en el Camino hacia la Iluminación* (Ed, Dharma, 2019), el gran maestro madhyamika-prasaṅgika Tsongkapa dice que “la persona inteligente deberá desarrollar una certeza inquebrantable de que el significado mismo de la vacuidad es el surgimiento dependiente.”
26. Śāṅkarā. *La esencia del Vedanta*, op. cit., p. 34.
27. Conviene recordar en este punto que, al comienzo del capítulo XIV de las *Mūlamadhyamakakārikā*, Nagarjuna sostiene que *el que ve*, *el ver* y *lo visto* no son distintos y, por lo tanto, no se conectan entre sí, ¡un planteamiento con aroma vedántico advaita! Si nos atenemos estrictamente al planteamiento prāsaṅgika, esto no quiere decir que esas tres “entidades” no existan en absoluto, sino que forman una todo indiferenciado, por lo que no procede predicar nada de ninguno de los tres elementos por separado ni de presuntas relaciones entre ellos.
28. Si no acabas de entenderlo, tal vez resuene más en ti la palabra del sufí: allá donde poses tu mirada estarás siempre viendo a Dios y viéndote a ti Mismo.
29. Para aclarar cualquier duda al respecto, léase la obra de Richard King, *Early Advaita Vedanta and Buddhism: The Mahayana Context of the Gaudapadiya-Karika* (State University of New York Press, 1995).