

Ontología del budismo
Una aproximación paradójica

Alfredo Berbegal Vázquez

Introducción	2
Primera paradoja: la formulación misma del problema ontológico	3
Segunda paradoja: la carga ontológica del silencio sobre la ontología del Budismo	8
La Contradicción: profanación del silencio primero	11
Bibliografía	15

Introducción

Una primera reacción al intento de abordar la ontología del Budismo puede ser de sorpresa y perplejidad. La razón es que la empresa de desarrollar los referentes sobre los que se asienta la ontología budista arrastra un contrasentido inherente, más allá de todo pluralismo.¹ Por ello, en este trabajo nos proponemos una estrategia metodológica que, *a priori*, sea respetuosa con este contrasentido original. Una estrategia que pretende aproximarse a la ontología del Budismo desde los límites y obstáculos que la aproximación misma supone, es decir, una aproximación indirecta y lateral. De este modo, desde esta estrategia se han revelado dos paradojas fundamentales, una general y otra específica, y una aparente contradicción:

- 1) Una paradoja general, extensible a toda filosofía oriental, remite al hecho de hablar desde la “mirada” occidental de un pensamiento no occidental. Tal vez estemos cometiendo un error de base con la sola formulación de la problemática ontológica, cayendo en un logocentrismo cultural. El desarrollo ontológico de una filosofía como el budismo puede venir mediatizado por lo que entendemos por filosofía y ontología desde las problemáticas clásicas del pensamiento occidental. Sin ir más lejos, lo que podría denominarse como ontología se alimenta sustancialmente de las fronteras clásicas que Occidente ha edificado entre filosofía y religión. Para la filosofía oriental estas fronteras no existen o no están, en fondo y forma, tan claramente delimitadas. La analogía de las “miradas” puede ser un camino arriesgado y peligroso.²
- 2) Una paradoja específica, propia de la filosofía budista, nos indica que el Budismo, en su planteamiento primero, evitó resolver precisamente la problemática ontológica. Si atendemos a las enseñanzas primeras de Buda, parece ser que hablar de la ontología del Budismo implica no haber comprendido profundamente las implicaciones ontológicas mismas de su filosofía. La evidencia la encontramos en el “gesto” de Buda al respecto: ante las inestabilidades y encrucijadas propias de las problemáticas ontológicas, Buda guarda silencio. Una no-respuesta que revela una no-ontología o, quizás, una ontología que debe ser comprendida más allá del salto universal de la angustia al método que supone intentar aprehender el misterio. En cualquier caso, el silencio primero arrastra una inmensa carga ontológica.
- 3) Sin embargo, a la iluminación le precederá su institucionalización. Es en la institución de la doctrina, en su conservación y en su posterior apuntalamiento sociológico y político cuando se desarrollarán algunas de las propuestas explícitas de la ontología budista, entrando en contradicción, en cierto modo, con el silencio del Iluminado. De este modo, terminaremos por intentar comprender las diferentes concepciones ontológicas que se formulan en ese proceso de institucionalización del Budismo (escuelas y doctrinas). Un debate cuyo principal catalizador ha sido muy probablemente la ausencia misma de respuesta, el silencio primero.

¹ El contrasentido es de base y no atiende simplemente a la imposibilidad de perfilar una unívoca ontología o a la necesidad de reconocer diferentes ontologías dentro del Budismo.

² Supondría un cuestionable isomorfismo en el apriorismo a ambas concepciones de filosofía. Ello nos llevaría a comparar un concepto de filosofía occidental (*verbigracia*, la ontología) e investigar si esta noción existe en la filosofía india.

Hablar indirectamente o lateralmente de la ontología budista con la intención – tal vez ingenua – de aprehenderla, estaría en la línea de una *hermenéutica diatópica*, de una *filosofía imparativa y dialógica*. Las dos paradojas y la contradicción que se exponen a continuación intentarán ofrecer un camino medio entre la absorción de conceptos de una filosofía a otra y el solipsismo cultural.

Primera paradoja: la formulación misma del problema ontológico

Cada cultura tiene su propio instrumentalario para comprenderse y comprender a otra cultura (Pannikar, 2000; Román, 2005). Una de las primeras sospechas que podemos poner de relieve sobre la formulación de la problemática ontológica del budismo es si ésta se inspira y remite al instrumentalario particular de la filosofía occidental. Debemos cuestionarnos si la formulación misma pertenece a un bloque cerrado y antagónico al pensamiento índico o, incluso, si este dualismo cultural ha sido engendrado unilateralmente por Occidente. La primera sospecha refiere al hecho de que la problemática misma se esté formulando dentro de un marco referencial del que somos hijos y que, por ello, nos resulte difícil comprender que dicha problemática se forja desde una “mirada” específica y no neutral, desde un alma, modelo cognitivo-operativo-emocional o universo que asume presunciones e ideales específicos, aparentemente incompatibles respecto a otro marco de referencia y desde el que sólo es posible insuflar pertinencia y coherencia a esta formulación dentro de la categoría socio-antropológica que es Occidente.

En este sentido y anterior a toda profundización, parece necesario una primera incursión en la problemática de la ontología budista desde el instrumentalario general y específico de la filosofía índica³, instrumentalario desde el cual el budismo ha desarrollado su propia concepción ontológica. Sólo así podremos comprender no sólo la “línea”, sino el “punto de fuga”, aprehendiendo no sólo el contenido ontológico del budismo, sino la perspectiva ontológica, la idea misma de ontología.

La filosofía occidental y la índica comparten algunos rasgos comunes. Por ejemplo, ambas filosofías presentan un componente fundamentalmente cognoscitivo, una preocupación central por el conocimiento que permite conocer algo acerca de la realidad, mediante la facultad humana y sin garantía de éxito alguna. También ambas parecen preocuparse y ocuparse por una constante búsqueda de la verdad, ya sea última o subjetivamente objetiva. En las dos puede apreciarse una función liberadora de la filosofía, pues ambas desembocan en una inevitable transformación (Pannikar, 2000, 46-55). Estas características, si bien pueden parecer universales, no son compartidas por la filosofía china o africana. En cualquier caso, estos rasgos comunes, de entrada, nos sirven poco o nada para desvelar los indicios de nuestra primera sospecha que, en clave de paradoja, parece amenazarnos.

Para lograrlo debemos pararnos en aquello que las diferencia.

La raíz de una diferente “mirada”, extensible a la problemática que nos ocupa, se sitúa en el modo que el hombre se entiende a sí mismo, las cosas y los dioses. Raíz desde la cual podemos apreciar divergencias derivadas como, por ejemplo, qué es lo que está en la base de la actividad intelectual, cómo se constituye la

³ Siguiendo la precisión de Pannikar (2000, p. 22), adviértase que nos referimos a la filosofía índica y no a la filosofía de la India. La razón es política. La India es un estado-nación actual, no siendo coextensiva con una cultura continental. Índico remite a una denominación cultural y no nacionalista.

cultura y cómo se sitúa el hombre en el mundo (ibid. 55). Adviértase que desde una raíz diferente, es decir, desde perspectivas ontológicas distintas, ya estamos hablando de ontología.⁴

Una primera diferencia remitiría a la forma de pensar (Pannikar, 2000, 56). La filosofía índica pone énfasis en la identidad, la inmanencia, la interioridad, de modo que su vía privilegiada de pensar es la presentativa, no la representativa.⁵ La verdad no será la adecuación de la representación a lo representado, de manera que el pensar índico consistirá en aprehender cómo se presentan las cosas cuando se participa en ellas. En este sentido, la filosofía índica no trabajará con conceptos, sino con estados mentales o de conciencia que, lejos de ser simples sentimientos o instancias subjetivas, se revelarán como intuiciones cristalizadas de experiencias colectivas, complejos inteligibles, estados de conocimiento no eidéticos ni conceptuales. Por ello, la conciencia índica no se construirá desde conceptos desde los que a su vez aprehender, descubrir o conquistar la realidad, sino desde realidades que no son ni meramente subjetivas ni objetivas, intelectualmente consensuadas con aquéllos que también han llegado a tal campo de conciencia. El equivalente homeomórfico del concepto, el campo de conciencia, no será un estado de conciencia, sino un modo de ser, una dimensión de la realidad que la filosofía co-crea. El conocimiento se alcanzará por crecimiento e identificación con la realidad y la filosofía no describirá conceptos, sino ontofanías. La filosofía describirá campos de conciencia que, a la vez que los describe, los descubre (no son meros caprichos, estados subjetivos o psicológicos, sino dimensiones de la realidad) y los crea (no son meros datos objetivos, esperando a ser descubiertos, sino nuevos y diferentes niveles de realidad, nuevos y distintos aspectos del ser). Para la filosofía índica el método será, por tanto, preparar el deseo de liberación para conseguir una experiencia personal liberadora que permita situarse en estos campos de conciencia y niveles de realidad. Para la filosofía índica las experiencias posibles que la mente puede tener respecto a la realidad exceden en gran medida la esfera del pensamiento lógico (Zimmer, 1979, 33). Se trata de aprehender una realidad translógica, por lo que habrá una preferencia por la intuición, la visión, la experiencia metafísica antes que por el experimento, la experimentación o el análisis. El propósito, por tanto, no es detenerse en una comprensión teórica de lo real, sino en tener una conciencia inmediata de ello. No habrá, por tanto, una simbiosis o una afectación recíproca con la conciencia moderna edificada por la filosofía occidental. Este conocimiento inmediato e incuestionable no es infrarracional, sino suprarracional. Es necesario un método que supere el razonamiento y éste es la intuición. Ésta no es un instrumento irracional de conocimiento, pues la experiencia intuitiva debe hacerse inteligible (Mahadevan, 1998, 18). A diferencia de la filosofía occidental, el método para comprender el ser y la realidad no será la fenomenología.⁶

Esta primera diferencia se aprecia tanto en el camino o la vía a través de la cual se llega al corpus ontológico del budismo, la iluminación como campo de

⁴ No se trata de un círculo vicioso, hermenéutico, sino de un círculo vital desde el que se refleja indirectamente el carácter mismo de la realidad. En filosofía se arrastra siempre un apriorismo que se localiza en la concepción misma de filosofía. El círculo, por tanto, no se puede evitar desde la abstracción: la respuesta a lo que es filosofía es una respuesta y pregunta filosófica. La filosofía pregunta por su identidad sin poder recurrir a una estancia superior. El círculo vicioso, hermenéutico, se disuelve si partimos de una filosofía imparativa, dialógica, y no de una filosofía comparativa.

⁵ La identidad de la filosofía índica comparte el principio de no-contradicción, de modo que lo erróneo no es rechazado como falso, sino superado como incompleto, y lo diferente no es combatido como incompatible, sino aceptado como complementario.

⁶ Una reflexión imparativa o dialógica es la de un importante fenomenólogo francés, Maurice Merleau-Ponty, cuando afirma que el problema yo-otro es un problema típicamente occidental, inexistente en Oriente donde el yo individual está fundido con el cósmico: *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 274.

conciencia y nivel de realidad, como en su actitud filosófica-contemplativa permanente de hablar *en el mundo*, *en el Ser*, y no *del mundo*, *desde el Ser*, o de no hablar ni *en él* ni *de él* ni *desde él*, sino sencillamente experimentarlo.

El método de Buda es estrictamente psicológico, no es un instrumento de razón, sino un instrumento para convertir la razón en realización comprensiva. La comprensión de lo que significa un término se halla más allá del término mismo, pues lo experimentado está más allá de la palabra. La enseñanza del iluminado no es un saber mítico-religioso. Es una terapéutica, una cura, una medicina del espíritu que sigue el procedimiento médico (Las Cuatro Nobles Verdades⁷), integrando la descripción de los síntomas, el diagnóstico de la causa principal (el sufrimiento) y el tratamiento (El Noble Óctuple Sendero⁸) o el “vehículo”, la “barca” que nos permite “cruzar a la otra orilla” (Mahadevan, 1998, 98-106; Román, 2005, 94-99); Zimmer, 1979, 365-369). Para la cura no hace falta hablar desde ningún lado. No hace falta ninguna explicación filosófica del hombre o del universo: sólo hay que seguir el programa de dietética psíquica recetada por el médico de las almas que es Buda. Al mismo tiempo, la doctrina tan solo es un medio, pero no el fin; un modo pedagógico para iniciar y desarrollar el tratamiento. Lo que se dice no son más que orientaciones, indicaciones para alcanzar el campo de conciencia saludable y verdadero. La doctrina no nombra ese campo. No se alcanza la otra orilla y no se llega a la iluminación (desaparición absoluta de toda orilla, de todo dualismo) más que a través de esta experiencia curativa en uno mismo. El propósito de Buda no es lógico o filosófico, sino pragmático y empírico, aunque el pragmatismo sea espiritual y el empirismo transcendental.

La segunda característica distintiva de la filosofía índica atiende a esta manera distinta de hablar (Pannikar, 2000, 68). En la filosofía índica se piensa en el lenguaje y no mediante el lenguaje. Éste es su mundo, participa del lenguaje, no sólo es un instrumento o contenido conceptual. Como consecuencia, la cuestión del Ser se aborda de manera muy distinta, saliendo del círculo hermenéutico mundo, pensamiento y lenguaje. Para la filosofía índica se piensa y se reflexiona sobre lo hablado y no al revés. La palabra es tal porque tiene un sentido, una sensibilidad, una dirección, una intención, porque tiene poder, y no porque signifique un concepto o porque tenga un objetivo. Por tanto, la primacía pertenece a la escucha y no al pensar aprehensivo.

El anhelo filosófico, por tanto, no es conocer lo que las cosas son, sino la realización del yo transcendental, del *ātman*⁹. Podríamos afirmar que éste es el equivalente homeomórfico del Ser occidental. Frente a un Ser que está delante de nuestros sentidos, de nuestro intelecto (*res cogitans vs. res extensa*; materia *vs.* espíritu; lenguaje *vs.* análisis crítico de los modos de conocimiento), el *ātman* está en nosotros. Tanto el Ser occidental como el *ātman* están escondidos, trampeados por la apariencia del mundo fenoménico. No obstante, mientras que la filosofía occidental se esfuerza por buscarlo (metáfora visual), puesto que el Ser es una cosa *sui generis*, exterior, susceptible de ser desvelado por el pensar

⁷ Las Cuatro Nobles Verdades son las siguientes: 1) Todo es sufrimiento; 2) La causa primera del sufrimiento es el deseo y éste se rastrea en la ignorancia; 3) Es posible el cese del sufrimiento si ponemos fin a la ignorancia, abandonamos el deseo-apego y renunciamos a la búsqueda del placer y al anhelo de la vida; 4) Hay un camino para lograr esta eliminación de sufrimiento, el Noble Sendero Óctuple.

⁸ El Noble Sendero Óctuple es el tratamiento, la Cuarta Noble Verdad, el camino para acabar con el sufrimiento. Las ocho disciplinas pueden agruparse en tres rumbos: conducta (*śīla*), concentración (*samādhi*) y sabiduría (*prajñā*). *Śīla* comprende la recta expresión, la recta conducta y el recto modo de vida. *Samādhi* abarca la recta concentración, el esfuerzo y la atención. *Prajñā* comprende la recta visión y el recto entendimiento. Este sendero evita la autoindulgencia y la automortificación. No son pasos sucesivos, sino que deben cultivarse paralelamente, reforzándose entre sí.

⁹ El *ātman* es el otro Yo, oculto, olvidado y esencial, en relación al Yo fenoménico, a la personalidad ingenuamente consciente en su mundo de nombres y formas (Zimmer, 1979, 22-23).

(lo uno y lo múltiple, *noumenon* y *phenomenon*, existente y existencia, ser y ente)¹⁰, la índica prefiere dejarse buscar (metáfora de escucha). La filosofía índica presupone que es el pensar el que sigue a la realidad. Ésta suena y expresa el *ātman*. La realidad no necesita seguir el pensar. El *ātman* es intrínsecamente impensable. La realidad se expresa, se expande, es independiente del pensar. Incluso cuando el pensador se piensa a sí mismo, ya no lo hace como pensador (*ātman*), sino como pensado. La función del pensar es siempre *a posteriori*. Por ello, sólo cuando el pensar y el sonido se encuentran, engendran la palabra y la revelación del *ātman* (Pannikar, 2000, 76). La filosofía índica pretende alcanzar lo que la realidad ha llegado a ser y liberarnos de las constricciones del pensamiento, alcanzar la libertad que no necesita de la garantía del pensar. No obstante, no es una oposición frontal al Pensar/Ser occidental (*sum, ergo cogito*). No hay *ergo*. El Ser es pensar, pero también sonar. Y suena sin antes pensar. El pensar no agota el Ser, por lo que hay que escucharlo, no pensarlo. Lo que habla el Ser no es sólo una traducción de lo que el Ser piensa. Por ello, en la filosofía índica el principio de identidad es un principio ontológico de la realidad, pero no el único. Esto nos revela un fuerte impulso de la filosofía índica hacia la unificación de la realidad, no dualista (Román, 2010).

Si bien el budismo, al igual que el jainismo y el *cārvāka*, es un sistema heterodoxo por no aceptar la autoridad del Veda¹¹, acepta las Upanishads (parte final del Veda). Independientemente de las implicaciones doctrinales asociadas, los sistemas heterodoxos mantienen una actitud o un imaginario heredado de la filosofía índica ancestral, la de los poetas de los Vedas, los videntes de las Upanishads, los sabios de las epopeyas y los purānas (Mahadevan, 1998, 16-17). La ontología de estos sistemas no se aprehende por la representación, por el concepto, por un pensar antes del Ser. Ésta se indica, se muestra a través de la resonancia de la palabra, de los himnos, de la poesía y del arte (*poiesis, praxis*). Los conceptos, las palabras son símbolos. Los ritos, las visiones, las imágenes, los usos y costumbres dejan traslucir una realidad transcendente. Son metáforas de lo inefable, símbolos que dirigen la mente hacia la verdad.

Como consecuencia, la preocupación de la filosofía índica no es la información, tampoco la transformación a través de una comprensión intelectual, sino la transformación en tanto que alquímica del alma, en tanto transformación del corazón que afectará directamente al modo de existencia (Zimmer, 1979, 18). Esto significa escuchar al *ātman*, pues éste habla en nosotros cuando, identificándonos con él, no le ponemos obstáculos; significa observar la palabra, ponerse en seguimiento de lo que se escucha para seguirlo y realizarlo.

Tanto el periodo precedente a Buda como la misión de Buda (doctrina del *no-ātman*) se dirige a este fin: una gradual intensificación de la importancia del problema del redescubrimiento y la asimilación del Yo, de alcanzar una forma más alta del Ser.

Esta acción de saborear el Ser, de escucharlo, de amarlo, de resonar con él, para realizarse y transformarse hacia él, acerca la filosofía índica a la religión. Bajo la inconmensurabilidad de la ontología occidental e índica, esto no debe verse como un primitivismo o una falta de desarrollo de la filosofía. Este acercamiento es más bien una intuición capital acerca de una autonomía especial entre el lenguaje, el pensamiento y el Ser. Al contrario de la filosofía occidental, la cual

¹⁰ La filosofía occidental tiene pavor al irracionalismo y al panteísmo, por lo que no se desprende ni del binomio Ser/Pensar ni del dualismo.

¹¹ Los sistemas que aceptan la autoridad de los Vedas se denominan ortodoxos. Estos sistemas son los siguientes: *nāyaya*, *vaiśeṣika*, *sāñkhya*, *yoga*, *mīmāṃsā* y *vedānta* (Mahadevan, 1998, 16).

rompe la relación intrínseca entre la filosofía y la religión para definirse por su objeto formal, es decir, por el conocimiento racional intelectual de la realidad, la filosofía índica se define por su objeto material (*ātman*), por el misterio de la realidad y éste nos implica ónticamente. En la filosofía índica no existe distinción, por tanto, entre religión (existencial humano), teología (sabiduría última a la luz de la auto-revelación divina) y filosofía (búsqueda natural del significado de la realidad y que empieza por el análisis de nuestros medios de conocimiento). La multivocidad (Pannikar, 2000, 27-29) de la filosofía índica se define por el poder salvífico inherente a la misma, por ser una filosofía de la liberación. Por ello, no realiza escisión alguna entre epistemología y ontología; su objetivo es translógico y supramoral (Mahadevan, 1998, 22). En la filosofía índica no se conoce para hacer algo, no es simple curiosidad o asombro, se conoce para ser, para crecer en el ser, para alcanzar el valor más elevado en la vida, la libertad espiritual (*mokṣa*). La filosofía implica una forma de vida, un poder, una guía en la segunda parte de su vida (Zimmer, 1979, 75).

El Budismo reencarna, de alguna manera y con matices, el principal mensaje de las *Upanishads*, el cenit del antiguo pensamiento de la India, los Himalayas del alama: la identidad del espíritu individual (*ātman*) con el espíritu universal (*Brahman*¹²) hasta el punto de ser campos de conciencia intercambiables. La unión *ātman-Brahman* es alcanzar la liberación, la iluminación. La realidad última no es un sujeto contrapuesto a los objetos, tampoco es un objeto, un *ser ahí* (*mâyā*); es aquello que subyace tanto en el sujeto como en el objeto y los trasciende y que sólo puede comprenderse cuando se abandona la distinción aparente entre las formas cósmicas e individual del sí-mismo. Vienen a reafirmar el presupuesto de que la realidad no es dual y que responde a un mismo espiritual (Román, 2010). También las *Upanishads* reconocen la impermanencia de todo, de manera que todo cambia siguiendo un ciclo que se repite y en el que cada cosa o ser realiza aquello para lo que está hecho, su deber (*dharma*¹³). Se adhiere a la idea de que el *dharma* del ser humano es alcanzar la liberación, la salvación, unirse con la divinidad.

Junto con los Vedas y las *Gītās*, las enseñanzas místico-religiosas de las *Upanishads* son el imaginario de la mayoría de los sistemas filosóficos de la India. Todos ellos se fundan en él, desarrollando sus propios matices u operativizando a su manera el modo de alcanzar la sabiduría suprema. Con sus variaciones, como la del Budismo al rechazar el politeísmo de los Vedas, reconociendo el *Brahman* de las *Upanishads* como única divinidad o divinidad sintética, o al reafirmar un *no-ātman* como identificación absoluta con el *Brahman*,

¹² El *Brahman* es uno de los términos más importantes de la religión y la filosofía índica desde los tiempos védicos. Remite al poder sagrado, al poder cósmico, al origen del universo y de toda existencia, a la esencia de todo lo que somos y sabemos, a la forma cristalizada y congelada de la más alta energía divina, a lo místico, lo inefable, lo divino en los límites de toda representación antropomorfa. Es aquella fuerza espiritual mediante la cual vivimos y actuamos; la espontaneidad fundamental de nuestra naturaleza (Mahadevan, 1998, 39-45; Zimmer, 1979, 69-75).

¹³ *Dharma* es el tercero de los cuatro fines de la vida que reconoce la filosofía índica. El primero es *Artha* y remite a las posiciones materiales, a los aspectos económicos y políticos. El segundo es *Kāma*, dirigido hacia el placer y el amor. El cuarto es *Mokṣa*, gravado en la vida india y que forma una escala de valores cuyo nivel más alto es la liberación espiritual. *Dharma* comprende todo el conjunto de deberes religiosos y morales, es la doctrina de los deberes y derechos de cada uno en la sociedad ideal, la ley o el espejo de toda acción moral (Zimmer, 1979, 44). En el budismo y en su desarrollo doctrinal, pre-escolástico, escolástico y el budismo *Mahāyāna* (vid. P. 15-16), podemos observar diferentes formas de entender la enseñanza, la "ley" budista (*dharma*) haciendo extensible esta diferente concepción de la enseñanza, de la norma moral o el deber religioso, a una diferente concepción de los componentes de la realidad (teorías de los *dharma*s). Esta polisemia se debe a las diferentes acepciones de esta palabra en los sermones de Buda: enseñanza-doctrina, ley-orden natural-orden del universo, característica-condición-cualidad de algo, opuesto a *no-dharma* (comportamiento, estado mental, estado moral bueno y virtuoso), cosa (ontología, modos de ser, niveles de realidad, realidad, ente, algo), estado mental (sentido psicológico y epistemológico) (Román y Vélez, 1998, 422-423).

observamos las afectaciones de las enseñanzas religiosas del pensamiento índico ancestral y el modo en el que sus sistemas filosóficos se alimentan de un imaginario místico-religioso original. Y es que el objetivo es el mismo: hacer que el hombre logre su fin supremo liberándose del ciclo de nacimiento y muerte (*samsāra*), la búsqueda del *mokṣa*, de la liberación.

Por otro lado, la compasión, pilar central del budismo, lo convierte en una filosofía de los valores de difícil separación de la religión.

Si bien hay muchas filosofías índicas, podemos afirmar que todas comparten este imaginario, y no precisamente por negación respecto a la filosofía occidental. Intentar aproximarse a la ontología del budismo debe integrarse en este imaginario. La paradoja general nos ha revelado que no podemos hablar de ontología del budismo sin más. El término ontología puede no ser un concepto transcultural a cualquier filosofía desde su delimitación a través de la representación y de una pensar que precede al Ser y que es mediado por el lenguaje. Por ello, esta paradoja nos sugiere el imaginario y nos indica de qué modo abordar la problemática superando tanto la imposibilidad de su formulación (solipsismo) como el atajo comparativo (analogía conceptual).

Segunda paradoja: la carga ontológica del silencio sobre la ontología del Budismo

La segunda paradoja es clara. Pretendemos exponer una ontología general del budismo cuando el propio Buda evitó toda disquisición o especulación al respecto. Si la primera paradoja ya nos recomendaba cierta prudencia, cautela, respeto y honestidad a la hora de formular y abordar esta problemática, la segunda nos presiona hasta el límite, hasta el inmovilismo intelectual. No obstante, intentaremos que la aproximación lateral e indirecta que nos brinda el desarrollo de la paradoja nos permita, cuando menos, captar mínimamente las intuiciones ontológicas que subyacen a esa negación y ese silencio primero.

El silencio primero presenta del budismo como una filosofía y una religión poco accesible, oscura, “paradójica”.

Algunos de los hechos que revelan este gesto simbólico son bien conocidos (ibid. 364-365: 1) Tras su primera iluminación, Buda decidió no comunicarla, pues lo revelado tras la lucha introspectiva bajo el Árbol Bo estaba más allá de la palabra; 2) En su segunda revelación, Brahmā le incita a enseñar su camino para que el saber supremo llegue a toda la humanidad. No obstante, comunica la doctrina con un fin pedagógico e iniciático, más allá de toda precisión sobre las cuestiones fundamentales sobre metafísica y ontología de la religión y filosofía contemporánea; y 3) La enseñanza de la doctrina conlleva la creación de órdenes y, en su interior, los discípulos planteaban muchas dudas y debates acerca de las implicaciones metafísicas y ontológicas de la doctrina. Buda siempre respondió a sus discípulos con la evasión de la pregunta y el silencio de la respuesta.

Como consecuencia, en los textos budistas no hay ninguna frase que podamos atribuir a Gáutama Śākyamuni con autoridad indiscutible. A su vez, ningún Buda jamás ha venido a iluminar el mundo con sus enseñanzas. Buda se negó a resolver los problemas clásicos que debían ser resueltos por todo maestro. En el budismo no hay despliegue de enciclopédica omnisciencia, como en el jainismo; tampoco hay una doctrina del yo substancial cósmico, como en el Sāṅkhya, en el Veda o en el Vedānta; no hay descripción del estado de beatitud después de la

muerte, como en las Upanishads; no hay inferencias metafísicas o conclusiones ontológicas.

Este silencio resuena con las tres grandes características que se han esbozado como imaginario del pensamiento índico y, por tanto, como base ontológica general que el budismo comparte. El silencio guarda estrecha relación con un pensamiento presentativo, la escucha del Ser (*Brahman - ātman*) desde la intuición y la experiencia y la intrínseca articulación entre la religión y la filosofía desde un fin transformacional y liberador. El silencio es el gesto que refleja todo este imaginario y cuyo significado explícito es una oposición frontal a cualquier metafísica especulativa. Parece ser que para Buda las cuestiones metafísicas no conducen a la iluminación. El conocimiento de estas cosas no conduce a ningún progreso, no contribuye ni a la paz ni a la meditación, se aleja del camino que debe recorrerse para llegar al conocimiento superior. No se concede demasiada importancia a todo conocimiento que aprisione al hombre en la red de la vida. Por ello, el silencio es el símbolo de la negación de la fuerza y la validez de todo lo que pueda conocerse y que son construcciones fenoménicas asociadas a nuestros errores originales (Zimmer, 1979, 368). La prueba de todo ello es que sus enseñanzas no son teóricas, sino prácticas; técnicas que nos permitan poner fin al autoenvolvimiento en los diversos estratos de nuestra propia naturaleza.

El silencio parece reivindicar que el misterio final de la existencia y de toda existencia no es el fruto precisamente de un pensamiento, sino de una visión, de una aprehensión no-conceptual, algo que podría relacionarse con las verdades “infusas” de las que hablaba Agustín de Hipona. No es el encadenamiento de procesos lógicos lo que nos lleva a la comprensión final, aunque esos procesos y encadenamientos se necesiten. Lo verdadero asoma *más allá*, un *más allá* que en el caso de Buda aquietta todo pensar.

Tras el silencio de Buda, por tanto, parece encontrarse una importante carga ontológica. Y las interpretaciones al respecto son numerosas, siendo una de las razones fundamentales del desarrollo posterior de la doctrina. En cualquier caso, el silencio de Buda, según Panikkar (1970), no se acoge a posiciones cínicas, nihilistas, agnósticas, exclusivamente pragmáticas, problematicistas, dialécticas o místicas. Las razones son las siguientes:

1. Buda no ocultó ni engañó. Dijo todo lo que tenía para decir. El silencio no remite a una posición cínica.
2. El silencio de Buda está lejos de un nihilismo teológico. El budismo pre-escolástico no es nihilista.
3. Buda conoció la realidad última de la existencia humana y, aunque calló su contenido, afirmó que era posible conocerla. El silencio no debe interpretarse como agnosticismo.
4. Si tiene sentido hablar de un camino de salvación, habrá algo previo sobre el saber y la realidad hacia la que caminar. Por ello, el silencio no puede interpretarse sólo como inherente a la práctica terapéutica central de su doctrina. El silencio está más allá de una filosofía sustancialmente pragmática.
5. El silencio no es la respuesta a preguntas mal formuladas sobre la vida, la muerte, el tiempo, el espacio, Dios, el alma (postura problematicista). Buda no afirmaría que el silencio era la respuesta, sino que simplemente

calló. Tampoco implica que Buda rechazara la validez del pensamiento filosófico o sistemático. El silencio es una actitud que constituye la característica fundamental de su filosofía. La cuestión profunda de Buda se localiza allende la cuestión epistemológica y la problematización intelectual, estructuralmente conceptual.

6. El silencio no es motivado porque la respuesta trascienda la esfera de la inteligencia humana, no pudiendo ser explicitadas, sólo experimentadas. Aunque contenga esta pretensión dialéctica, el silencio no sólo se reduce a ella. Antes y después de Buda muchos filósofos se han negado a dejarse aprisionar por los conceptos.
7. El silencio no significa que la respuesta no sea accesible al entendimiento o lenguaje humano, cercana a una postura mística o apofática. En todo caso, el apofatismo del silencio de Buda es ontológico, no epistemológico. La realidad última sería inexpresable, incomunicable, pero no únicamente por la incapacidad humana de absorber esa realidad, sino porque esa realidad *no es*. Lo que *es*, existe de alguna manera y de alguna manera es expresable. Pero la realidad última que halló Buda *no es*, no encaja en los parámetros humanos.

De este modo, cuando Buda elige el silencio lo hace en virtud de una exigencia de la misma realidad: no es un silencio metodológico, ni pedagógico, sino óntico. Su silencio no es sólo la respuesta, sino que invade la propia pregunta. No sólo calla, sino que también acalla.

El camino medio de Buda, que evita los extremos, está en cierta medida vinculado a este silencio. Este camino niega tanto los deseos mundanales (negación escéptica de todo conocimiento transcendental) como la vida ascética (afirmación dialéctica metafísica). La negación de ambas conduce a la experiencia transcendental. La iluminación significa que la engañosa distinción entre las dos orillas (*samsāra/nirvāna*) no se sostiene. La misma noción de liberación, de nirvāna, carece de sentido, pues está ligada a su opuesto. Hablar de nirvāna como una meta a alcanzar sigue siendo la actitud de alguien que todavía no ha experimentado la iluminación. Buda sólo aceptará esta oposición como estrategia pedagógica para enseñar a quienes aún sufren. Sin embargo, desde la perspectiva del Despierto, verbalizaciones opuestas como *samsāra/nirvāna*, ilustración/ignorancia, libertad/esclavitud carecen de contenido y referencia. Por ello, ni tan siquiera se pronunciará acerca de qué es eso del *nirvāna*. De este modo, el silencio es óntico, es una exigencia de la misma realidad en la que no hay ego sustancial, ni ningún objeto en ninguna parte que dure, sino sólo procesos espirituales que surgen y amainan. Mientras se considere al *samsāra* como opuesto al *nirvāna* queda por superar el error más fundamental de la existencia.

El budismo evita las afirmaciones sobre lo que existe o no (Zimmer, 1979, 376). El camino medio señala que validez de una concepción es siempre relativa a la posición que ocupa uno en el camino que lleva de la ignorancia al conocimiento búdico.

A pesar de que no hay ninguna explicitación ontológica y metafísica en lo que Buda enseñó, de su enseñanza se desprenden dos importantes doctrinas metafísicas con importantes implicaciones ontológicas (Mahadevan, 1998, 107-110): 1) La negación del alma, del Sí-mismo, del *ātman*; y 2) La transitoriedad, la impermanencia de la realidad.

Por un lado, tras el análisis del individuo y la substancia, Buda afirma que no existe el alma. El "alma" la "cosa" no son más que un conjunto de constituyentes

(forma, conciencia, sentimiento, percepción y disposición mental). Son sólo un mito. La substancialidad, por tanto, es una ficción. No existe el ser consciente, sino la conciencia; no hay alguien que siente, sino sólo sentimientos; hay percepciones y disposiciones, pero no alma.

Por otro lado, la doctrina de la impermanencia o transitoriedad afirmará que nada permanece siendo lo mismo, ni siquiera en dos momentos consecutivos (imágenes del río-agua y de la llama-fuego). Todo cambia constantemente, de modo la semejanza se considera en forma equívoca con la identidad. Buda afirma que ni el ser ni el no-ser son reales y que lo real es el devenir. En otras palabras, que existe el cambio, no la cosa que cambia.

Para Buda, tanto la *agregación* de los constituyentes de la aparente “cosa” o del “alma” como su carácter *impermanente o transitorio* estarán en la raíz del sufrimiento.

En todo caso, no son doctrinas centrales, sino co-laterales. Para Buda, la doctrina es un medio, no un fin, un instrumento del que deshacerse cuando se haya alcanzado la iluminación. La doctrina es la barca, pero no la otra orilla. Términos como vacuidad, *nirvāna*, liberación son usados como trampolines, pero no son el fundamento del credo budista.¹⁴ El carácter ontológico final de la otra orilla no es desvelado o, en cierto modo, se desvela a través del silencio.

La Contradicción: profanación del silencio primero

La profanación del silencio de Buda se hace evidente tras su muerte. En este sentido, la continuidad doctrinal presenta una contradicción de fondo respecto al silencio óptico de Buda. Los seguidores de Buda se dividieron precisamente en el terreno de la metafísica y la ontología, como así se aprecia en las numerosas sectas con diferentes formas de seguir la doctrina que fueron apareciendo e los tres primeros concilios después de la muerte de Buda (Rājagṛha, Vaiśālī, Pāṭaliputra). Unos para mostrar la naturaleza efímera del ser condicionado. Otros para trascender la metafísica misma. En cualquier caso, no siguieron el camino de Buda de evitar abordar estas problemáticas. Y es que, muy probablemente, su silencio fuera la mayor de las provocaciones.

El desarrollo doctrinal del budismo que se introduce en las problemáticas ontológicas responde a tres etapas diferenciadas (Román y Vélez, 1998): el budismo antiguo o pre-escolástico (desde la Buda, 560-480 a.C., hasta la escisión del budismo en escuelas, 350 a.C.), el budismo escolástico (que se extiende desde el año 350 a.C hasta el siglo I a.C.) y el budismo Mahāyāna (comprendido entre el siglo I a.C. y la desaparición del budismo en la India en la Edad Media).

El periodo pre-escolástico comprende el silencio de Buda y, tras su muerte, las primeras especulaciones ontológicas de este silencio. La proximidad en el tiempo con Buda parece favorecer un seguimiento de la doctrina sin excesivas variaciones. Se mantiene la finalidad soteriológica, la liberación, la extinción del sufrimiento, un aspecto común también a todo el desarrollo doctrinal posterior. La idea de un origen inter-dependiente mantiene su máximo esplendor, comprendiendo la estructura constitutivamente dinámica, relacional, insubstancial e interconectada de las cosas y sus componentes (*dharmas*). Éstos existen respecto a otros, o gracias a otros, dependiendo siempre de otros, apoyándose mutuamente en su ser y su obrar. Esta visión de las cosas y de sus componentes como insubstanciales e inter-dependientes es de vital importancia

¹⁴ Mucha de la literatura budista que entra en matizaciones intermedias, que difumina el medio o el fin de términos “trampolines”, responden más bien a un ajuste pedagógico a la actitud humana general de la ignorancia parcial. Sólo así se puede iniciar, enseñar y guiar a los discípulos.

para conferir sentido a la función soteriológica de Buda. Creer que las cosas son substanciales e independientes induce al apego y genera sufrimiento. El análisis de Buda sobre el ser humano y el universo le lleva a concluir que nada es inmutables ni eterno. A partir de esa premisa original (insubstancialidad e interdependencia), se empieza a hablar de ontología para justificarla y, en concreto, de la teoría de los *dharmas*. Si bien la formulación comienza en el periodo pre-escolástico, su desarrollo técnico no se producirá hasta el escolástico.

En cualquier caso, los *dharmas* del periodo pre-escolástico no son siempre los últimos objetos derivados ni componentes irreductibles. De este modo, este periodo se distancia tanto del monismo como del pluralismo. Asumir el origen interdependiente de la realidad supone defender este camino medio (armonización de lo uno y lo múltiples sin defender ninguno de los extremos). El silencio de Buda fue extensible al número y cualidad de *dharmas*. No obstante, en este periodo se le confiere a los *dharmas* tres características fundamentales: impermanencia, insatisfacción e insubstancialidad (ibid. 421). La configuración y la relación entre los *dharmas*, insubstanciales e inter-dependientes, en generación y cese constante, asume un relativismo radical, una incondicionalidad constitutiva, de modo que la realidad de los *dharmas* no les pertenece, no es propia o inherente.

En el periodo escolástico y del budismo Mahāyāna, el principal punto de diferencia que podemos exponer entre un sector ortodoxo (escolástico) y progresista (Mahāyāna) de la doctrina budista remite al modo de alcanzar el conocimiento búdico. Para los ortodoxos, sólo podría alcanzarse desde la estricta observancia de las leyes canónicas tradicionales, por unos pocos, los solitarios que navegan por el estrecho de la liberación individual. Ésta es la escuela más antigua y se la conoce como “Pequeña Barca” o Hināyana¹⁵ y está integrada por tres escuelas metafísicas: Vaibhāṣika (Sarvāstivāda), Theravāda y Sautrāntika. Para los progresistas, sería una cualidad que todo ser humano posee y que se alcanza con un desarrollo adecuado. Ésta es la escuela de la “Gran Barca” o Mahāyāna y a ella pertenecen la escuela Yogākāra y la Mādhyamika (Mahadevan, 1998, 111-113; Zimmer, 1979, 394-414). El conflicto entre ambas escuelas y entre las sectas de cada una de ellas responde a un interés por asentar las implicaciones epistemológicas, metafísicas y psicológicas, no sistematizadas e implícitas en el programa de la terapéutica espiritual prescrito por aquél cuyo propósito le había llevado allende la esfera del mero raciocinio. Esta oportunidad invitaba a participar a todos aquéllos que permanecían cautivos de las redes del pensamiento, especialmente a los brahmanes, los cuales deseaban pensar el problema a fondo (p.e. ¿el hombre ha vivido multitud de vidas? ¿todas las cosas son carentes de ego, de sí mismo, de ātman?).

Las escuelas Hināyana tienden a un realismo ontológico. Resuelven el problema de la negación del alma con la doctrina de la transitoriedad. El ego consiste en una serie de momentos de entidades no perennes, pues nada permanece. Por ello, las partículas del ser son perecederas y su duración es infinitamente corta, de modo que su surgir a la existencia es prácticamente su dejar de existir. No obstante, éstas se siguen en cadena, las unas a las otras, en relación causa efecto hasta la eternidad. Estas cadenas, que parecen individuos, no son más que un flujo de partículas efímeras. En este sentido, a través de todas nuestras etapas vitales, somos idénticos y, al mismo tiempo, no idénticos a nosotros mismos (Zimmer, 1979, 398-400). Las escuelas Hināyana afirman, por tanto, que lo que

¹⁵ El término Hināyana no aparece en los primeros textos Hināyana. La doctrina se denomina Shavira-vāda (Theravada en pāli) (Mahadevan, 1998,111).

generalmente se considera como entidad permanente no existe y que tan sólo puede decirse que existen los *dharmas*¹⁶. Éstos son componentes de la existencia, pequeñas y fugaces realidades que cuando se agrupan en agregados y cadenas de causa y efecto crean la impresión de ser pseudo-individuos. Por ello, estas escuelas afirman que no hay pensador, sólo pensamiento; no hay persona que siente, sólo sentimientos; no hay actor, sólo acciones.

Esta doctrina puede tildarse de fenomenista al sostener que no existen las sustancias ni los individuos, aunque sí una realidad substancial de unidades infinitesimales que componen el mundo de la ilusión. En este sentido, los constituyentes de la realidad, los *dharmas*, son objetos últimos e irreducibles y, si bien no son simples creaciones de la mente, tampoco son completamente extramentales. La doctrina no se sitúa, por tanto, ni en un realismo ingenuo ni en un idealismo absoluto (Román y Vélez, 1998, 423).

Desde esta posición explicarán la finalidad soteriológica, de modo que el *nirvāna* se explica como el dejar de pensar que todos los efectos fenoménicos que contemplamos y sentimos constituyen la realidad. Se alcanza cuando se llega a ver que éstos no son más que cadenas de componentes más pequeños. En cualquier caso, las disquisiciones ontológicas harían que la finalidad soteriológica inicial se desvirtuara, convirtiéndola en teorías filosóficas sobre la existencia, duración y número de *dharmas*. Las escuelas que integran esta doctrina se podrían clasificar en continuos realistas-idealistas y monistas-pluralistas.

Entre las escuelas que integran esta concepción, la Vaibhāṣika (Sarvāstivāda) confiere un estatus de realidad a los *dharmas*, distinguiendo entre los condicionados (fenómenos físicos, conciencia, estados mentales, otros factores no mentales ni físicos) y los no condicionados (*nirvāna*: cese último; *apratisaṅkhyā-nirodha*: cese por ausencia de condicionantes; y *ākāśa*: espacio que estorba, no ofrecer ningún obstáculo). Los *dharmas* existen verdaderamente, tienen una esencia ideal, aunque se manifiestan separadamente de otros *dharmas* en el tiempo y de manera instantánea. Se presupone un mecanicismo y una causalidad lineal de los *dharmas*, oponiéndose a un modelo orgánico del universo y a una multicausalidad constitutiva de las cosas (ibid. 427). Por ello, esta escuela puede calificarse de realista, atomista, substancialista y pluralista. De este modo, la mente conocerá su objeto directamente a través de la percepción, pero inferirá otra realidad, al incorporar otros elementos conceptuales y determinaciones subjetivas. El análisis de lo condicionado no sirve para nada más que para poner de relieve que nuestra existencia fenoménica está arraigada en el sufrimiento y que debemos caminar hacia lo incondicionado.

Otra escuela que integra la “Pequeña Barca “ es la Theravāda. Si bien, y en coherencia con la doctrina Hīnāyana, los *dharmas* son irreducibles y reales, su existencia es insubstancial e interdependiente. Es decir, los *dharmas* serán distinguibles conceptualmente, pero no separables realmente, mutuamente condicionados y constitutivamente interdependientes. Forman una unidad que no elimina la diversidad, pero no son ni una sola realidad ni un conjunto de realidades separadas que se relacionen según una ley de causalidad. Por ello, puede afirmarse que esta escuela, aunque fiel a la filosofía insubstancialista, tiene una tendencia realista y no es ni monista ni pluralista (ibid. 425-426).

La tercera escuela que integra la Hīnāyana es la escuela Sautrāntika. Mantiene la tendencia realista, argumentando a favor de los objetos extramentales, pues el mundo externo no aparece a voluntad, no depende de nuestra conciencia. Niegan que la mente perciba los objetos directamente, de modo que lo representamos por medio de la idea. Los objetos son lo que se infiere y no lo que

¹⁶ Vid. Nota 13.

se percibe. Podría hablarse de un cierto realismo crítico. Para esta escuela, el *nirvāna* no será un particular último, ni siquiera un dharma de orden incondicionado, pues se localiza más allá del proceso empírico, diferente de los particulares (Mahadevan, 1998, 117-120). Es la ausencia de todo dharma, el estado de no existencia, la destrucción, la desintegración de los *dharmas*.

La segunda corriente, la “Gran Barca”, las escuelas Mahāyāna, presentan una tendencia al idealismo ontológico. Si bien admiten un sustrato de todo lo fenoménico, consideran que todo el reino de lo fenoménico carece de substancia. El universo es un espejismo, un juego mágico (Zimmer, 1979, 401). Los objetos del mundo son una realidad que está más allá de lo que puede describirse en términos fenoménicos. Al contrario que los pensadores hīnāyanistas, que nunca encararon el grado o la naturaleza de la realidad, los mahāyānistas distinguen tres aspectos de cualquier objeto: quintaesencia, atributos y actividades. Mientras que los atributos y las actividades están sujetos a las leyes de cambio, la quintaesencia es indestructible, por lo que todo fenómeno tiene un aspecto cambiante y otro duradero. El argumento fundamental de esta corriente es que todo dharma es dependiente de los demás, de modo que nos e explica ni en relación a sí mismo ni a ninguna otra cosa y, en consecuencia, todo sistema de nociones conduce a la contradicción y es simplemente vacío. Pero tampoco entiende que es adecuado afirmar que todo es inexistente, pues también nos llevaría a un razonamiento dialéctico y toda sabiduría no es ni afirmación ni negación. La única verdad final que reconocen es el vacío, entidad inefable, estado de “ser-así” que se realiza como opuesto al espejismo de las nociones sometidas al continuo cambio (Zimmer, *ibid.* 402). El vacío es el absoluto que persiste como esencia de las cosas, en el espacio y en el tiempo. Por lo que las cosas, en su naturaleza esencial no pueden ser nombradas ni explicadas, ni siquiera ser objeto de discusión, pues están más allá de la percepción, poseen mismidad y carecen de rasgos distintivos. Este concepto de vacío y vacuidad es enseñado como instrumento pedagógico y efectivo para llevar a la mente más allá del sentido de dualidad que infecta todo sistema en el que contrasta lo absoluto y lo relativo, más allá de toda síntesis.

Una escuela perteneciente a esta corriente es la Yogācāra. Afirma que sólo la conciencia es real y no los objetos externos, es decir, que no hay realidad extramental. La pregunta que se formulan es la siguiente: Si el objeto no puede conocerse directamente, ¿por qué postulamos su existencia? Si no lo hacemos, nada resulta ininteligible, pues la mente sólo conoce su propia idea y no el objeto. La mente no sabe la relación que hay entre el objeto y la idea. Por ello, las únicas realidades son los hechos mentales o las sucesiones de la conciencia. La diferencia entre el que conoce, lo conocido y el conocimiento se hace dentro del pensamiento. Se niega la dualidad mente-materia. La externalidad es una ficción. Todo es conciencia (Mahadevan, 1998, 120-121). Sostienen la falsedad del dualismo sujeto-objeto, una falsedad que la ignorancia inyecta en la conciencia, pero no la irrealidad de la conciencia. Desde este presupuesto, el *nirvāna* es la realización más elevada, cuando la mente deja de ser mente y se elimina toda cognición imaginaria de la mente, toda impresión residual, cuando se rompe la dualidad sujeto-objeto y surge la conciencia pura desprovista de contenido, la vacuidad.

La segunda escuela de la “Gran Barca” es la Mādhyamika y debe su fundación a Nāgārjuna. Esta escuela comparte la negación de la existencia de las cosas, como la Yogācāra, pero de esta negación deduce la negación también de la conciencia. Para esta escuela, las teorías tejidas por la razón no tienen referencia a la realidad, pues ésta intenta categorizar lo que no puede categorizarse, trayendo consigo el fracaso. La razón sólo operará en un contexto de relaciones, en el mundo de las cosas distintas y condicionadas. Pero no en lo referente a la

realidad, que es suprarrelacional, que no depende de nada y que existe por sí misma, que es inmutable y no múltiple (ibid. 127).

Es una escuela que surge fundamentalmente como refutación al substancialismo escolástico de la escuela Sarvāstivāda, intentando establecer con coherencia la verdad del vacío y la filosofía ortodoxa de la tradición (camino medio). De hecho, parte del silencio de Buda en cuanto a las cuestiones metafísicas, por lo que, en parte, puede ser la menos contradictoria en relación al estilo expositivo que hemos escogido para el desarrollo de la problemática que nos ocupa.

Esta escuela, desde una argumentación de reducción al absurdo, concluye que el mundo tiene que estar vacío de existencia inherente y propia, pues en caso contrario no sería posible la liberación. Por otro lado, si todo surge interdependientemente, nada tiene una naturaleza propia y, por tanto, todo carece de sustancia, todo es vacuidad. La realidad de los *dharmas* consiste en originarse y cesar de manera insubstancial (vacuidad) y según el principio del origen inter-dependiente, es decir, de un modo que no puede calificarse adecuadamente ni de ser ni de no ser (Román y Vélez, 1998, 430). Por lo tanto, tampoco existe dualidad ontológica entre lo absoluto y lo relativo, lo trascendente y lo empírico, lo condicionado y lo incondicionado. Lo real es uno y no dual, por lo que *samsāra* y *nirvāna* son lo mismo. Aparte de lo incondicionado, no hay nada que sea real. Y éste se aprehende con la sabiduría intuitiva, no con el pensamiento. Lo sometido a este origen interdependiente y la vacuidad de la existencia substancial es una designación mediada lingüísticamente. Por lo tanto, esta escuela adopta un camino medio ontológico (ni ser, ni no ser; ni uno, ni muchos) y un camino medio epistemológico (ni existencia ultrarrealista de conceptos ni mera existencia mental de los mismos).

El silencio de Buda provoca todo un aluvión de especulaciones ontológicas. No obstante, el desarrollo doctrinal guarda una estrecha coherencia. Todas las corrientes y escuelas intentan fundamentar una ontología del mundo, de las cosas, del yo, con objeto de poder justificar la función soteriológica última, la liberación, la experiencia iluminativa que Buda, aunque indicó de qué modo alcanzarla movido por la compasión hacia el universo y la humanidad, evitó precisarla en tanto que gesto y mensaje inherentes a su filosofía.

Bibliografía

Mahadevan, T.M.P. (1998). *Invitación a la filosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económico

Pannikar, R. (1970). *El silencio de Dios*. Madrid: Guadiana

_____ (2000). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta

Román, M.T. (1995). Buda: un personaje para la historia del Antiguo Oriente, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, t. 7*, 83-105

_____ (2005). Más allá de Oriente y Occidente, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, XLI*, 303-311

_____ (2010). Una aproximación a las sabidurías orientales no duales, *ÉNDOXA: Series Filosóficas, 25*, 103-127

Román, M.T. y Vélez, A. (1998). La teoría budhista de los dharmas, *ÉNDOXA:*

Series Filosóficas, 10, 405-426

Zimmer, H. (1979). *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.