



REALIDAD COMO APERTURA (SUNYATA) Dharmachari Subhuti

El concepto de sunyata o vacuidad afirma la perspectiva básica del Mahayana acerca de la naturaleza de las cosas. Cuando nos referimos a la realidad como sunyata es importante recordar que no estamos hablando de algo que esté separado de nosotros, ni estamos hablando de algo que esté fuera de nuestra experiencia. Estamos hablando de la experiencia que cada uno de nosotros está teniendo en este momento. Para entender sunyata necesitamos conectar con nuestra propia experiencia.

¿Cómo se presenta nuestra experiencia?

Comencemos con el hecho más obvio: el hecho de que estamos experimentando ahora mismo algo. Que cada uno de nosotros, desde nuestro punto de vista particular y desde nuestra situación personal, estamos teniendo una experiencia. Cuando empezamos a analizar esta simple experiencia encontramos que hay una serie de hechos básicos. Por ejemplo: Está el hecho de que ésta se presenta en términos de “un allá afuera”, y de “un aquí adentro”. Así pasa cuando estamos con otras personas. Éstas se presentan como “allá afuera” y para las personas que percibimos esto acontece del mismo modo. En el caso de ellos ese “afuera” somos nosotros (si es que es a nosotros a los que perciben). Por el otro lado la experiencia se presenta en términos de una dimensión interna: sensaciones, sentimientos y pensamientos.

De este modo el primer hecho de la experiencia es que ésta se presenta en términos de un polo objetivo externo y de un polo subjetivo interno. Otro hecho de cómo se nos presenta la experiencia es que se ordena en un marco especial. Cada experiencia está distribuida dentro de un espacio, no sólo del que ocupan estos a los que percibimos, sino del espacio desde el cual uno mismo los percibe.

A la vez, la experiencia que está tomando lugar en cada momento, ocurre dentro de un flujo de otros acontecimientos. A este flujo se le denomina tiempo. Al entrar a esta habitación hace unos momentos, por ejemplo, percibimos que estamos en esta aula, ahora. Este simple hecho está relacionado con otra serie de hechos que ocurrieron inmediatamente antes. Ésta simple experiencia para nosotros se ordena en términos de lo que pasó antes de llegar, la experiencia se presenta como tomando lugar en términos de otras experiencias anteriores en una línea consecutiva de hechos. Por el otro lado, y a la vez, tenemos una especie de sentir con respecto a la experiencia que está surgiendo conforme este propio momento pasa (que será la experiencia posterior que tendremos). Es desde este flujo de acontecimientos que se presentan sucediéndose unos a los otros -como pasados, presentes y posibles futuros surgiendo- desde donde tenemos la simple experiencia de este momento.

Dentro de la disposición y orden descritos existen cuestiones profundas que son asumidas tácitamente. Vale la pena indagarlas más específicamente.

En cada experiencia se asume existencia

Empecemos por ver el “aquí” de las cosas que experimentamos y el “en mí” de nuestra experiencia interna. Lo que encontramos al examinarla es que sin saberlo asumimos de forma implícita que la experiencia propia está siendo experimentada por “alguien” (uno mismo) o que ese “alguien” está teniendo la experiencia. Damos por hecho que existe alguien que posee la experiencia y es sujeto de la misma. Es decir asumimos una existencia/esencia detrás de la experiencia, que es el que “está experimentándola”. Del mismo modo cuando percibimos algo externo asumimos que hay “algo” o “alguien” que está siendo experimentado y que detrás de la experiencia, que está tomando lugar, existe algo o alguien mas allá de lo que experimentamos (*). Como todo este proceso esta tomando lugar en cada momento, no llegamos a darnos cuenta del mismo.

¿Qué es lo que toma lugar cuando experimentamos?

Sin embargo el proceso no se detiene ahí: cuando estamos enfrente de otras personas, la experiencia de éstas la atribuimos a algo “inherente” a ellas que se asume es más real y, de alguna forma corresponde a ellas. Del mismo modo cuando estas personas nos están experimentando, están teniendo una experiencia que de algún modo, parece que corresponde a un sujeto o individuo detrás de esa experiencia, sustentándolo. Así que internamente hay un sentir, o tal vez una convicción de que

uno está teniendo una experiencia de algo o alguien independiente de la misma experiencia de la persona percibida. Sin embargo cuando analizamos todo esto el Budismo nos pide que veamos que simplemente estamos asumiendo una identidad o esencialidad más allá de lo que experimentamos y que, aunque sea la forma tácita e implícita en que vemos las cosas, nos dice que detrás del flujo de experiencia no existe ningún “algo”, ni nada real, esencial o inherente situado independiente fuera de esta. En las experiencias de las cosas, de las personas y de uno mismo, el Budismo nos recuerda que no hay nada que no sea simplemente parte de la misma experiencia, ya sea sensorial, de datos mentales, de sentimientos o voluntad. No hay un alguien ni un algo fuera de este flujo de eventos perceptuales que esté experimentando los datos que se presentan. De acuerdo al Budismo temprano dentro del flujo de experiencia sólo existe la dimensión interna y externa a ésta (acomodada en espacio tiempo). Esta dimensión interna de uno mismo experimentando, o de algo o alguien externo siendo experimentado, deben verse como parte del mismo flujo propio de la experiencia. Este asumido poseedor interno de la experiencia que pensamos está “detrás”, es lo que el Budismo básico en muchas de sus doctrinas refuta. El Buda y el Budismo se refieren a ese supuesto “dueño” de la experiencia con el nombre de ātman (que es un término que se refiere a una esencia divina personal dentro de la filosofía proto-hindú en los tiempos del Buda).

Ātman de acuerdo al hinduismo temprano

El término ātman no tiene una traducción precisa, sin embargo los filósofos tempranos del hinduismo definieron las características del ātman en términos bastante claros -lo cual contribuyó a que el Buda pudiera definir lo que no está ahí cuando se habla de uno mismo-. (1)

Por ejemplo al ātman se le describía como creador de sí mismo. Es decir ātman no es creado por algo más y es el creador o causa de sí mismo. Ātman es algo cuya causa (creador) es su efecto (creación). Ātman está ahí causando otras cosas, interactuando con éstas pero, paradójicamente, ātman no es causado por nada más.

Otro aspecto que se afirmaba respecto a ātman de acuerdo al proto hinduismo, es que es independiente, es decir ātman no depende de nada más y no está conectado o condicionado con nada. Ātman es en sí y por sí mismo. Otra de sus características es que tiene permanencia, es decir perdura. Aunque se experimente a veces como algo más temporal, en realidad de acuerdo al Hinduismo básico, debe verse como algo eterno, fuera del tiempo.

La afirmación budista contraria a esta creencia.

De acuerdo al Budismo este tipo de atributos esenciales que se le otorga a las personas o las cosas son las que fundamentan nuestra profunda confusión con respecto a la forma en que las cosas son y forman parte de nuestra ignorancia.

Aunque ātman es un concepto arcaico y lejano es muy útil tomarlo para aclarar la perspectiva budista de las cosas.

La doctrina de ātman viene de la religión hinduista, sin embargo nos ayuda a describir la errónea perspectiva humana que es universal y que todos, de acuerdo al Budismo, asumimos cuando experimentamos. Todos asumimos que hay una realidad detrás de lo que somos y sentimos, o que existe un “dueño” de las experiencias que tenemos y que éste es independiente de aquellas. Un experimentador que no tiene causa, está aislado, es sustancial, es permanente y perdura a través del cambio natural del cuerpo y de la mente ordinaria, trascendiendo a ambas en el momento de la muerte (2). El alma es el término Occidental equivalente al ātman dentro de las religiones teístas. Esta noción también se encuentra en las ideas de la nueva era con términos como Ser o El Ser.

Esta supuesta Alma, ātman o Ser, que se asume detrás de todo lo que se percibe, se afirma es lo que perdura a través de las sucesivas reencarnaciones (o que llega al cielo o al infierno cuando morimos) el Budismo antiguo nos dice que esta interpretación ontológica que le damos a nuestra experiencia es errónea.

Aunque contradictoria a la naturaleza de las cosas la doctrina de ātman nos ayuda a ver cómo el Budismo temprano enfocó esta forma de pensar y la tomó como punto de partida cuando analiza la verdad de nuestra experiencia.

El Budismo temprano nos pide contemplar que asumimos que detrás de nuestra dimensión interna existe una aislada, perdurable, auto generada esencia y una vez hecho esto simplemente la refuta.

Esta refutación no es hacia un simple yo empírico, con el cual uno interactúa con las cosas, es un rechazo categórico a la ignorancia que está dirigida a afirmar “algo” metafísico que se asume existe, que es real y está detrás, o por encima, o como centro de nuestra experiencia de las personas o de las cosas.

El Buda cuando explica la naturaleza de las cosas no asume ninguna esencia

De acuerdo a todas las escuelas budistas se nos dice que esa supuesta esencia es una simple idea y es en sí misma, una experiencia. No es otra cosa que una parte de nuestro pensamiento acerca de la experiencia. Es sólo una idea dentro de la totalidad de los contenidos mentales en cada uno de nosotros (parecería que cuando el pensamiento se involucra en sí mismo tiene la particularidad de experimentarse como algo externo). Esta es la perspectiva del Budismo y la manera en que llega a la conclusión de la inexistencia del ātman, es a través de examinar lo que de hecho está en la propia experiencia a partir del proceso lógico.

Contemplación de nuestra experiencia dentro de un análisis lógico

Cuerpo: En este sentido todos tenemos las herramientas para descubrir que no existe una esencia. Para descubrirlo lo que tradicionalmente se recomienda es empezar a contemplar y analizar nuestra propia experiencia. Empezamos a ver toda la dimensión interna del cuerpo pues es ahí donde más fácilmente encontramos las raíces de nuestra propia identificación con algo esencial. En este análisis reconocemos de lo que el cuerpo está hecho (piel, músculos, huesos y demás), de qué está construido, y que existe a partir de la interacción que tiene éste con el mundo externo. De modo que podamos verlo como contingente, condicionado y no permanente.

Podemos también analizar a nuestro cuerpo al paso del tiempo y ver que, por ejemplo, nuestra piel va cambiando (se dice que un gran porcentaje de polvo en nuestras casas es piel que se desprende (de alguna forma estamos en decadencia todo el tiempo), que el cuerpo no sólo cambia externamente sino que también se deteriora. Podemos ver que con el tiempo y de forma lógica nuestro cuerpo se deteriorará y moriremos. De este modo y a través de este análisis podemos ver que ni el ātman ni ninguna esencia pueden residir en el cuerpo.

Mente: Ahora, llevando esta investigación hacia la mente, uno puede ver que en nuestra experiencia todo el tiempo están aconteciendo sentimientos, que se manifiestan como sensaciones, emociones e incluso imágenes, y que todos estos se presentan cambiando continuamente y constantemente (3).

La práctica Budista antigua examinaba cuidadosamente la dimensión interna de estas experiencias para llevar al practicante a percatarse de que en ellas no hay nada en sí mismo permanente, aislado, auto generado, auto producido o creador de sí mismo. Cuando uno hace esta contemplación a través de la meditación (4) deliberadamente trata de romper las nociones que conforman la idea de algo fijo en la experiencia, incluso podemos llegar a reconocer que estas ideas de un yo fijo son simplemente condicionadas por las interacciones con el mundo que te rodea.

Al hacer este tipo de prácticas puede que en un nivel profundo se de una resistencia; misma que experimentamos al darnos cuenta de que no hay nada ahí de hecho aparte de la experiencia, una negación que es aún mas fuerte que las nociones intelectuales conscientes que tenemos con respecto a la existencia real de las cosas.

Puede que encontremos que la mente se rebela, que no puede aceptar que no hay realmente un “yo”, un “mí mismo”, un “Ser” y constantemente regresa a esta noción. Le parece imposible creer que se pueda estar experimentando algo que no tenga esos términos de por medio (5)

La conclusión natural a la que se dirige esta contemplación es “si no lo puedes encontrar (esto permanente, eterno términos etc.), es que no está ahí” o “si no lo puedes encontrar, es sólo pensamiento”, de esa forma uno puede llegar a ver que carece de sentido el sustentar o encontrar apoyo en esa idea asumida de las cosas.

Un punto importante

Hablando en términos prácticos de utilidad todos tenemos que organizar nuestra vivencia alrededor de la noción de un “Yo” para sobrevivir y funcionar (incluso para practicar el Budismo). Todos tenemos una identidad empírica que es indispensable para interactuar en la vida que tiene nombre e historia. Todos respondemos al nombre que tenemos cuando se nos llama. En este nivel de identidad el Budismo no pone objeción, ni encuentra falta alguna siempre y cuando se le vea como cambiante, condicionado y en constante interpelación con las cosas.

Anātman Lakshana

Al estudiar el Budismo uno intenta reconocer que esta realidad ontológica, metafísica no existe. El Budismo antiguo que se expresa a través del Canon en Pali enfatiza a esta Lakshana con el nombre de anātman lakshana. “An” es el prefijo que niega a “ātman”(6), y es dentro de las tres características o lakshanas de la existencia, la que se enfatiza más (7).

El Budismo temprano se concentró en hacernos ver que no había ātman alguno en nuestro cuerpo o en nuestra experiencia mental y logró hacer esto por medio del proceso de contemplación ya descrito. Esta investigación analítica de la experiencia estaba dirigida a “romperla”, de tal modo que se la podía ver por sus elementos constitutivos, para así hacernos conscientes de que no hay nada que esté aislado de la misma y de que ésta depende como todo, de condiciones.

Una categorización del cuerpo y la mente en sus constituyentes.

Para que pudiera ser más fácil de verse y de derribar la idea de ātman, la psicología del Budismo temprano desarrolló una útil y clara categorización de los elementos en los cuales se podía dividir la experiencia de cualquier posible idea del “Yo” real y permanente (Abhidhamma es el nombre de textos que contienen estas categorizaciones y son parte de las tres nikayas o “cestas” de escrituras del Budismo temprano). No es difícil ver cómo se dieron este tipo de categorizaciones. En realidad era sencillo analizar al cuerpo a través de los cuatro elementos físicos: tierra, agua, fuego y aire (8), del mismo modo a la mente se le podía ver a partir de un análisis de sus eventos: por ejemplo eventos mentales (o pensamientos) de avaricia, odio o pensamientos recurrentes y habituales. Por el otro lado también podía contemplarse a la mente a partir de pensamientos de amor (maitri) o de fe y confianza (shraddha) y así sucesivamente (esto no sólo servía para eliminar la noción de un yo fijo sino para distinguir aquellos estados que eran valiosos y se debían cultivar de aquellos que eran torpes y se debían erradicar).

De este modo surgieron diversas categorías desde las cuales se hacia posible ver a la experiencia, no sólo como anātman sino también como anicca; skt. anitya (impermanente).

Una útil forma de análisis se literalizó.

Sin embargo a lo largo del tiempo surgieron problemas. Toda esta detallada categorización y subcategorización de la experiencia llegó a un nivel tal de especificidad (9) que se creyó habían elementos que eran imposibles de ser subdivididos y por esto eran últimos (10). Simplemente el proceso de distinguir a la mente se hizo cada vez mas escolástico hasta que de forma gradual nuevamente se llegó a creer que algunos de estos elementos al no ser posible que se subdividieran, simplemente se les consideró como últimos y con existencia ontológica propia (el mismo proceso que tenía como fin el ver la carencia de sustancialidad les otorgó esta misma a los elementos que observó) (11) Así los Budistas de este periodo creyeron que había una multiplicidad de entidades reales, una especie de visión atomista de las cosas. No atomista en el sentido material sino en el mental. Se llegó a pensar que estos elementos constitucionales, finales eran a lo más que se podía llegar en el proceso de derrumbamiento sobre lo que todo estaba hecho. A estos elementos últimos se les llamo dhammas; skt. dharmas (12).

No deja de ser irónico que mientras el Buda pudo liberar a sus discípulos del grueso y crudo sentido de esencia ontológica a través de sugerir un práctico análisis de la experiencia en sus constituyentes, al cabo del tiempo esta errónea perspectiva volviera a surgir como consecuencia del mismo método que supuestamente la erradicaría.

La respuesta del Budismo tardío.

Con estas ideas de dhammas reales, el concepto de ātman estaba siendo fortalecido y obviado de un modo muy sutil. Esto, por supuesto no paso desapercibido y comenzó a ser un problema para algunos practicantes serios. Ellos podían ver que el sentido más importante de este análisis se había perdido en el camino.

Parece ser que algunos practicantes al desarrollar la contemplación de anātman dentro de este esquema de dhammas últimos, en lugar de tener esa experiencia de completa apertura, que era el objetivo, lo que experimentaban era una nueva clase de fijación con la idea de dharmas últimos. La contemplación de la insustancialidad en lugar de llevarlos a la experiencia del Samadhi de la vacuidad, se “topaba” con una especie de barrera, con algo que ya estaba asumido desde el principio, con la noción de dharmas (esto inevitablemente llevó al movimiento crítico que afirmaba la vacuidad de los dhammas)

Así el Budismo tardío del Mahayana como respuesta vio necesario enfatizar la naturaleza vacía (Sunya) de todo, incluyendo a los dhammas (13)

Samadhi de la vacuidad.

Este samadhi de la vacuidad se presenta a partir de la contemplación de anātman. Es un estado en el que el individuo se experimenta con una libertad irrestricta, donde ya no existe ninguna noción de esencialidad. Uno se experimenta con una completa apertura y una espontánea, fluida y creativa experiencia que está llena de potencial, siempre transformándose.

¿Cómo miramos y experimentamos cuando vemos las cosas fijas?

Por otro lado ¿Cómo se presenta el mundo externo a nuestra experiencia? Hablando de forma general desde nuestra perspectiva no Iluminada, el mundo se presenta como si éste existiera independientemente a nosotros. Imaginemos entrar a algún lugar, pareciera que uno mismo “cayera” en un “ambiente” ya construido, ya existente en sí mismo e independiente de uno. Esta forma de ver las cosas como ya dadas, hechas y construídas perdura incluso cuando nos alejamos del lugar. Llevamos esa imagen fija en nuestra mente nos relacionamos con ella como algo que es independiente de nosotros, asumiendo además que lo experimentado es fijo y contiene una esencia real.

Sunya vacío o sunyata vacuidad

Los proto mahayanistas al afirmar que los dhammas eran también vacíos se percataron de que simplemente ellos estaban extendiendo la forma en que el Buda había hablado con respecto a la naturaleza de las cosas. Es éste el sentido que le dieron los grandes Acharyas del inicio del Mahayana (como Nagārjuna y sus discípulos) a sus escritos cuando afirmaban de forma dialéctica que tanto la experiencia interna de uno como la externa de las cosas están caracterizadas por sunya o son sunyata. Afirmaron que fuera de la experiencia no existe nada real ni último.

¿A que apunta este concepto del Budismo Mahayana?

De este modo cabe preguntarnos ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que todo esta caracterizado por sunya o es sunyata?

Desafortunadamente la traducción de la palabra sunyata no nos dice mucho. Sunya quiere decir literalmente “no”, connota simplemente “carencia”, “ausencia” o “nada”. El sufijo “ta” caracteriza la capacidad de la palabra sunya. Así sunyata quiere decir sencillamente vaciedad o vacuidad (emptiness). Pero ¿Vacuidad de qué?

Para ahora ya sabremos que la respuesta formal a esto es que la palabra sunyata apunta a que las cosas están vacías de existencia inherente y que cuando hablamos del individuo con este concepto, lo que decimos es que su dimensión interna de experiencia está vacía de existencia inherente; decimos que no hay nada dentro de la dimensión interna de la experiencia de él, que esté aislada, auto creada o que sea permanente. En otras palabras que no hay ātman. Sabremos del mismo modo

que la dimensión externa que preside al individuo también está vacía de existencia inherente. Sin embargo lo que la doctrina de sunyata trata de afirmar es mucho mas importante y profundo.

El sentido positivo de sunyata dentro del Mahayana

De una forma constante el Budismo temprano, al cual nos hemos referido, ha hablado de la Realidad en términos de negación (de existencia inherente, de permanencia etc.) se ha negado, al menos a través de las ideas, que haya algo inherente en la experiencia. Así mismo el Mahayana lleva esta negación mas allá y afirma que incluso los dhammas son carentes de existencia y los denomina sunya.

Sin embargo y a pesar de las palabras que se empleen y de sus significados etimológicos, Sunyata tiene un sentido mucho más grande y en el Mahayana se utiliza de un modo mucho más positivo de lo que podemos identificar a partir de negaciones (15)

Aunque no existe en el individuo ni en las cosas nada fijo, evidentemente hay “algo sucediendo” (que no es ontológico). Cuando hablamos de sunyata tenemos que entender que también la palabra nombra una experiencia positiva en un sentido espiritual y es importante que al usar este concepto podamos afirmar esto. Al abordar el tema de la Realidad de las cosas como sunyata tenemos que estar alertas y asegurarnos de que no neguemos en exceso, y a la vez no realizar aserciones en exceso. Al hablar de estos temas hay que usar las negaciones y las aserciones de forma tal que al interrelacionarse pueda darse a entender la experiencia espiritual a la que aluden.

Lo que se trata de dar a entender con el término sunyata es más bien un Misterio, no en el sentido de algo misterioso sino un Misterio en el sentido de no poder reconocer de forma simple el orden al que apunta. Un Misterio que a su vez es inherente a todo y es creatividad suprema. Dado que la naturaleza más profunda de nuestra experiencia es sunya, cualquier posibilidad existe y es así como sunyata “es” la matriz misma desde donde puede darse cualquier desarrollo. Todo lo que existe en sí alberga una infinita posibilidad. Es debido a esto que podemos llegar a ser Budas; dado que no hay en nosotros nada fijo ni que tenga una naturaleza esencial, es que somos capaces de un crecimiento infinito, de un desarrollo sin límites. Del mismo modo y dado que la naturaleza externa de las cosas está vacía de sustancialidad y es también sunya, implica que todo y todos tienen la posibilidad infinita de crecimiento y desarrollo. Al ver las cosas como sunya estamos no sólo viendo la posibilidad de creatividad infinita de todo sino también estamos viendo que en sí las cosas están caracterizadas por la verdad y están revelándola. Es decir que cuando nos internamos en la naturaleza profunda de lo que está ante nosotros, experimentaremos sunyata y al experimentar esto experimentaremos la verdad y la experiencia de la realidad. Así, esta experiencia nos libera de nociones falsas que nos llevan al deseo egoísta y

al odio. Nociones en las que nos pensamos como permanentes, que poseemos algo, que tenemos algo que defender. Sunyata nos libera de la vulnerabilidad que le da nacimiento al deseo y de la ansiedad que surge de él. Nos libera del odio que viene al percibir las cosas como fijas, y de la ignorancia y falsas verdades que vienen de vernos como algo separado e independiente de las cosas y de las personas.

Así mismo sunyata implica que no estamos definidos por lo que somos ahora, no estamos determinados por aquello que pueda frenar nuestro desarrollo ahora mismo.

Sunyata y el camino del Boddhisattva

Cuando nos miramos y nos vemos con suficiente profundidad, intuimos que detrás de las apariencias y de nuestras diferencias está “ésta” misteriosa naturaleza, que es la naturaleza que compartimos con todo y con todos. Del mismo modo el Boddhisattva (el ser que dedica su vida por el beneficio de todos los seres) se percata de la naturaleza sunyata de sí mismo y de todo. El Boddhisattva viendo que no es diferente a los demás desarrolla una profunda compasión.

Conclusión

El Budismo Mahayana tomando el concepto básico de anātman del Budismo temprano, reafirma el principio de la no sustancialidad, con la doctrina de sunyata. Hace esto apreciando profundamente la naturaleza de toda nuestra experiencia y observando, no sólo que uno está en esta infinita vacuidad que es apertura, sino que dicha apertura está en toda la realidad. Al reconocer la verdadera naturaleza en nuestra experiencia, estamos en el portal que nos libera de las ataduras del deseo y del sufrimiento. Encontramos el umbral de posibilidad infinita de nuestro propio desarrollo espiritual y de solidaridad y compasión con otros. Tal vez en algún momento de comunicación especial con alguien con quien haya verdadera empatía y verdadera comprensión, podamos tocar esta experiencia y reconocer algo en el otro ser humano, que está mas allá de sí mismo y de cualquier modo en que éste pudiera presentarse. En esos momentos también podremos reconocer esto mismo en nosotros.

Es porque puede liberarnos del sufrimiento, porque puede permitirnos llegar a nuestras posibilidades últimas y porque nos acercamos a sentir una profunda armonía, solidaridad y compasión con todos, por lo que la doctrina de sunyata es tan importante en el Budismo.

NOTAS

* algunas personas cuando meditan se “topan” con esta idea asumida de que algo o alguien está teniendo la meditación o del pensamiento que está tomando lugar. Cuando esto pasa uno puede experimentar lo absurdo del supuesto. 1. Esto lo abordó también el filósofo Alemán Arthur Schopenhauer que argumentó que la verdadera naturaleza de lo que experimentamos no es posible de determinar ya que estamos limitados por nuestro propio aparato sensible y estructura cerebral. Sea lo que sea nuestra experiencia, ésta vendrá de una manera determinada a partir de los instrumentos perceptuales y las categorías desde las cuales accedemos a ella. En términos del Budismo esto se traduce diciendo que aunque estemos Iluminados seguiremos teniendo ojos y a partir de estos, seguiremos viendo cosas que a su vez serán procesadas por el cerebro del mismo modo que siempre. 2. Un dato interesante es que en el hinduismo temprano al ātman se le consideraba una especie de entidad pequeña, como un hombre del tamaño de un pulgar que residía en el corazón. Ésta es una forma cruda de pensar del ātman. Al cabo del tiempo la noción en la que se explicó ātman se hizo más sofisticada. 3 En el análisis tradicional Budista se nos dice que aunque en realidad la experiencia del cuerpo es más “perdurable” que la de la mente, paradójicamente le otorgamos un sentido de más permanencia a la mente que al cuerpo. 4. Existen varios tipos de meditación que tienen esto como objetivo. En un estado de Samatha uno simplemente contempla el flujo de pensamientos, sentimientos y voliciones que se generan tratando de no identificarse con ellos ni de rechazarlos morando en una clara y lúcida calidad de consciencia. Esta practica es muy sutil y si no se tiene un entrenamiento en samatha puede simplemente llevar a una agradable y contemplada distracción. 5. Uno podría especular que la noción de un “yo” tiene un valor dentro del proceso natural de supervivencia. Desde este punto de vista biológico la noción de un yo ha sido útil a los organismos vivos. Les permite desarrollar un sentido de sí mismos como separados del mundo externo para así distinguir aquello positivo para su cuidado y sobrevivencia de aquello negativo para poder evitarlo. Sin embargo y a pesar de ello, esta experiencia carece de existencia real u ontológica. 6. Lakshana es el término que se usa para designar una característica o marca. anātman lakshana junto con dukkha lakshana y anicca lakshana son las tres características o marcas de la existencia o de lo condicionado. 7. Reiterando una vez más: cuando hago uso de la palabra ser o Ser, ésta se utiliza como traducción cruda de lo que la palabra ātman significa y no se habla de la noción natural con la que nos referimos coloquialmente a nosotros mismos. La noción con la que nos referimos a nosotros es una noción que es empírica y psicológicamente necesaria para la interacción normal diaria de cualquier individuo funcional. Más bien al usarla aludimos a esta creencia más profunda y ultima que es “poseedora de nuestra experiencia” 8. Que además de ser elementos físicos duros, estas cuatro divisiones se usaban como formas de identificar la experiencia del cuerpo. Así el elemento tierra no sólo era lo orgánico sólido del cuerpo sino aquella experiencia de pesadez, dureza, resistencia que tiene la experiencia interna. El elemento agua era esa calidad de suavidad, fluidez, amoldamiento, escurrimiento que tiene nuestra experiencia y así hasta llegar al más sutil que es el aire. 9. El Abhidharma numera cientos de diferentes eventos mentales. 10. No se sabe si estos supuestos elementos últimos fueron nombrados simplemente para detener este proceso tan escolástico de sub-sub-división o si de hecho se pensaba que eran en verdad últimos. Sea lo que sea que llevó a estos devotos a afirmar que la división tenía un fin, a estos últimos elementos no divisibles se les concibió como reales. 11. En algunas escuelas de Budismo temprano inevitablemente se llevó a cabo el desarrollo de lo que se denomina en términos técnico filosóficos Occidentales pluralismo realista. 12. Que es la misma palabra se utiliza para designar a la segunda Joya del Budismo. En esta acepción la palabra se utiliza para describir algo elemental constitucional o final 13. De ahí la clásica entrada en el sutra del corazón “el Boddhisattva de la compasión cuando meditaba profundamente contempló la vacuidad de los 5 skandhas ...” 14. Incluso ahora en las lenguas de la India moderna, el hindi por ejemplo, sunya significa cero. 15. Este es un problema entre las formas de expresión orientales y occidentales. Cuando se hablaba en las tradiciones orientales sobre la realidad a través de expresiones negativas se nombraba a su vez una cualidad positiva, el uso del lenguaje de negación en estos contextos es afirmativo. Quizá podamos entenderlo en nuestro idioma a partir de la palabra inmortal, que es de hecho una expresión negativa (no mortal) que connota una cualidad positiva.