

ANTONIO MIGUEL MARTÍN MORILLAS *

LA NOCIÓN DE DHARMA EN LOS TEXTOS DEL BUDISMO MAHAYANA ORIGINARIO

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2005.

RESUMEN: En este trabajo se ofrece una aproximación al análisis de la noción de Dharma según los textos fundacionales del budismo mahayana, concretamente las sutras «del Diamante» y «del Corazón». Primero, se enmarcan ambas escrituras en el contexto de la literatura Prajña-paramita india. Seguidamente, se rastrea la noción de Dharma en una y otra, tratando de articular sus relaciones con otras nociones budistas básicas. De un lado, está la perspectiva ontológica: el Dharma aparece intrínsecamente conectado a la cooriginación interdependiente y la talidad en la existencia samsárica, y a la vacuidad y la trascendencia inmanente en la existencia nirvánica. De otro, está la dimensión ética: el Dharma constituye la fuente de una soteriología de la compasión y del no-ego. Esforzándose por superar el pensamiento representacional (la escisión sujeto-objeto) y el esencialismo fijista (la fosilización y fragmentación de la realidad), estas sutras apuntan hacia el dinamismo de un «más allá» que interpela profundamente al hombre.

PALABRAS CLAVE: Más allá, cooriginación interdependiente, talidad, vacuidad, compasión.

* Facultad de Teología de Granada; jefedeestudios@cetep.org

The Notion of Dharma According to the Foundational Texts of Mahayana Buddhism

ABSTRACT: Offered in this article is a presentation of the notion of Dharma according to the foundational texts of Mahayana Buddhism, particularly the «Diamond» and «Heart» sutras. Both of these scriptures are firstly framed within the context of Indian Prajña-paramita literature. The notion of Dharma is then traced through each of them, trying to articulate its relationships to other basic Buddhist notions. On one hand, there is an ontological outlook: the Dharma appears as intrinsically linked to inter-dependent co-origination and «suchness» in Samsaric existence, and to «voidness» and immanent transcendence in nirvanic existence. On the other hand, there is the ethical dimension: the Dharma sets up the foundation for a soteriology of compassion and non-ego. In their effort to overcome representational thought (subject-object splitting) and fixative essentialism (fossilization and fragmentation of reality), these sutras point to the dynamism of a «beyond» which deeply appeals to man.

KEY WORDS: Beyond, interdependent coorigination, suchness, voidness, compassion.

Dirigir la mirada hacia la noción de *Dharma* —una de las nociones capitales y acaso la más abarcante del ingente corpus doctrinal budista— exige el duro trabajo previo de desbrozar de algún modo la selva de sus múltiples versiones a lo largo de la evolución histórica de las diferentes escuelas del budismo. Como aportación a ese intento, aquí nos concentramos en los orígenes de dicha noción dentro de la corriente *mahayana* del budismo. En concreto, las fuentes textuales originales del budismo mahayana se remontan principalmente a las escrituras (*sutras*) indias conocidas como *Prajña-paramita*¹. En esta breve introducción al Dharma del mahayana, presentamos primero esas sutras budistas y abordamos después con cierto detalle la noción del Dharma budista que se transparenta a través de ellas.

1. LAS «ESCRITURAS DE LA SABIDURÍA PERFECTA» (*PRAJÑA-PARAMITA-SUTRAS*)

Las sutras *Prajña-paramita* o de la «Perfección de la sabiduría» son, efectivamente, los principales textos fundacionales del budismo maha-

¹ Sutras *Prajña-paramita*, en: *Buddhist Wisdom. The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, traducción y comentario de E. CONZE (Random House, New York 2001). Citamos según esta edición, a la que nos referimos con las siglas PP.

yana. La tradición budista las hace descender directamente del propio Sakyamuni Buda, quien supuestamente las habría predicado a sus seguidores en el siglo VI a.C., durante su retiro en las montañas del Noreste de la India.

La literatura Prajña-paramita (PP), en realidad, consta de unos treinta y ocho libros canónicos escritos en sánscrito, que fueron elaborados en la India entre los siglos I a.C. y V d.C., existiendo toda una multitud de versiones posteriores de sus sutras en los diferentes idiomas orientales, especialmente en traducciones chinas y tibetanas. Unas de esas sutras son muy breves (en el caso extremo, hasta de una sola sílaba) y otras desafortunadamente largas (como la «Sutra de 125.000 versos» o la «Sutra de 8.000 líneas»).

De entre todas ellas, no obstante, las más clásicas y veneradas dentro de la tradición budista son, sin lugar a dudas, las sutras *Vajracchedika* o «Sutra del diamante» y *Hridaya* o «Sutra del corazón», probablemente las dos del siglo IV d.C. Ambas escrituras sagradas han ejercido una especial influencia en el budismo tibetano y en el budismo Zen, en cuyos monasterios se estudian con dedicación incluso en nuestros días. En ellas se expresa fundamentalmente la enseñanza ontológica del vacío como naturaleza última de la realidad y se recomienda la ética de la extinción total del yo (en cuanto que ego autárquico), tan características del budismo mahayana.

La expresión «perfección de la sabiduría» o, lo que es lo mismo, «sabiduría perfecta» hace referencia a esa intuición sapiencial o sabiduría intuitiva (*prajña*) que se experimenta y cultiva en la meditación budista. Para el mahayana, con el cultivo de la *prajña* la conciencia humana llega a expandirse hasta alcanzar lo ilimitado, que se considera lo «perfecto» (*paramita*). Por el contrario, todo lo limitado se entiende como imperfecto, transitorio, vacío. En particular, *paramita* significa realmente en sánscrito «ido más allá», y se aplica aquí a aquella sabiduría, a aquel pensar, que es capaz de atravesar, ir allende o trascender toda conceptualización, limitación o frontera tanto por parte del sujeto como del objeto. Estas sutras son, en ese sentido, el acta budista de abolición del pensamiento conceptual y de sus dualismos. En igual medida, son la apología de un modo de ser y de vivir, de pensar y de actuar: la invitación a un habitar iluminado del hombre en el interior de la interdependencia vacía, esto es, no intelectualmente fundamentada, de las cosas tal y como son en sí [en el seno de la «talidad» (*tathata*)].

Las sutras PP representan en verdad un tránsito de nivel en la evolución del pensamiento budista. La doctrina primitiva enfatizaba la impermanencia y el sufrimiento como características principales de la existencia humana y exhortaba a su completa eliminación. Esa doctrina cristalizó en la versión *hinayana* («vehículo pequeño») del budismo². Con la posterior irrupción del *mahayana* («gran vehículo»), el budismo llega a adquirir una dimensión universal mediante un cambio de paradigma³. El centro de atención no es ya la existencia sufriente del hombre sino, más bien, la vacuidad universal, tanto del yo, como de los objetos del mundo y del propio mundo en su totalidad. El mahayana comporta, en ese sentido, un giro particular que se efectúa dentro del desarrollo del budismo, por medio de un pensamiento elusivo y contradictorio cuyas formulaciones gustan de provocar perplejidad en la mente meditativa hasta alcanzar la iluminación (*bodhi*).

El modelo ético, por su parte, ya no lo constituye el *arhat*, el asceta elitista del hinayana que se centraba en la propia liberación espiritual mediante prácticas de abandono del mundo, sino el *bodhisattva*, esto es, el sabio compasivo que pospone su emancipación individual en beneficio del despertar de todos los hombres. Para el mahayana, además, la comprensión personal —en cuanto gnosis— de que la naturaleza verdadera de la realidad entera es el «vacío» (*sunyata*) —en el sentido de ausencia de sustancialidad, como la sustancialidad proclamada paradigmáticamente por el esencialismo realista occidental— supone el necesario punto de inflexión para la consecución de la iluminación y la liberación. La iluminación, así, no es sino la consumación de la experiencia intuitiva de esa vacuidad esencial.

Según el budismo, el hombre se encuentra normalmente encapsulado en el pensamiento conceptual convencional. Esa cápsula condicionada que es el concepto genera interferencias a la hora de alcanzar una visión directa —una intuición— de las cualidades luminosas que son propias del mundo fenoménico. Concepto y ceguera, así, son para el mahayana lo mismo: la antítesis y el impedimento de la iluminación. Es imprescindible, por tanto, trascender el mundo representado moviéndose más allá de los conceptos (en realidad, más acá de ellos) que programan en la

² Cf. S. RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI - CH. A. MOORE (eds.), *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton University, New Jersey 1957), 272-328.

³ Cf. *Íb.*, 328-346.

mente del hombre sus proyectos existenciales y dan forma (deforman) a su identidad, emociones, percepciones y relaciones todas.

Para la enseñanza hinayana primitiva, la rigidez conceptual que atezna al hombre se superaba enfocando el problema del sufrimiento, bajo la creencia de que la intensidad del mismo siempre termina, antes o después, por desmontar todas las defensas. Visto desde el mahayana, sin embargo, esa primitiva enseñanza contiene un carácter meramente provisional y preparatorio como propedéutica para pasar a niveles más profundos de comprensión. En las PP, de hecho, se exige una detenida «escucha» que nace, no de la lógica, sino del corazón humano. Cuando esa escucha, trasladada al nivel de lo ontológico, se torna comprensión, la desesperación y los afanes sufrientes del hombre quedan transformados en una alegría sin límites suscitada por el reconocimiento de la auténtica naturaleza vacía de la realidad.

La versión mahayana del budismo se centra, en efecto, en el tema del vacío. Pero la noción de vacío posee aquí una función pedagógica que apunta a la incapacidad de todo concepto para expresar con propiedad la naturaleza de lo real. La realidad está «vacía de esencia determinada». Por eso, la concepción humana de la esencia de las cosas nunca apresa su exuberante significatividad. De hecho, *sunyata* es para los pensadores mahayanas un término intercambiable con talidad (*tathata*).

La talidad es la noción del hecho de que la realidad y las cosas y fenómenos que la componen son «así», «tal» y como son, que son «eso», «lo que son» en su pura desnudez, plena de existencia luminosa⁴. La talidad es la trascendencia inmanente de toda escisión entre el todo y las partes, y de todo dualismo entre subjetividad y objetividad. Todo cuanto la mente puede atinadamente decir de la realidad de manera positiva es que es justo así como ella es. Este decir, sólo cobra sentido, empero, cuando se tiene la experiencia de su plenitud más allá del concepto. Cuando tal experiencia se hace completa, entonces la talidad es la puerta para reconocer la interdependencia de todo lo existente, que es el verdadero centro de la experiencia mahayánica. En el plano ontológico, todos los entes se encuentran inherentemente conectados, inextricablemente unidos en el todo integral, que no admite parcelación alguna. Por eso, en el plano ético, todos

⁴ El término *tathata* es de difícil traducción en castellano. En inglés se vierte con las expresiones *suchness* (la condición de ser «tal» y como se es), *thatness* (el hecho de ser «eso» que se es) e *isness* (la cualidad de que algo «es» sin más lo que es y como es).

son merecedores de infinito aprecio, de una compasión (*karuna*) incondicionada, que es la marca de la verdadera comprensión de su vacuidad.

La sutras «del Diamante»⁵ y «del Corazón»⁶, como todas las sutras budistas, describen experiencias espirituales que sólo se revelan a la luz de una meditación persistente. Emplean —como explica Edward Conze— «un lenguaje con terminología técnica en sánscrito utilizada por sabios budistas con una finalidad soteriológica»⁷. Estas sutras abordan en concreto cuestiones de la práctica de la meditación (el pensar meditativo) relativas a cómo desplazarse con el «vehículo grande» a través del camino del bodhisattva y a la manera en que se deben controlar los pensamientos para progresar por ese camino. La respuesta a esas cuestiones gira en torno a la propuesta de una comprensión directa de la naturaleza vacía de la realidad. El bodhisattva es, justamente, aquel que comprende esa naturaleza vacía sin temores y que aprende a soportar con serenidad la falta de fundamento conceptual o esencial de la existencia, las limitaciones de toda fundamentación mental de la realidad.

El título de «Sutra del diamante» es una forma abreviada de referirse a la sutra *Vajracchedika*, que significa «el cortador de diamante» o, más literalmente, «que corta como un rayo (de diamante)». Se trata de un texto que influyó particularmente en el budismo Zen. En él, la mente de Buda aparece como mente diamantina por su fulgor y claridad, pero también por su dureza más que pétrea a la hora de abordar la realidad. La mente de Buda es el cortador de diamante que extirpa desde la raíz las dudas del pensamiento antes de que cristalicen como errores problemáticos. Las tradiciones del budismo Ch'an chino y Zen japonés consideran espúreo todo comentario acerca de esta sagrada sutra, pues comentar es aquí conceptualizar algo que sólo es susceptible de ser comprendido intuitivamente mediante el ojo de la sabiduría —de la *prajña*— en las profundidades de la meditación. Ningún comentario puede expresar, pues, la «mente de diamante».

La «Sutra del corazón», por su lado, de fuerte influjo en el Zen y en el budismo tibetano, se llama así porque en ella se sintetiza la esencia misma, el puro corazón, de la sabiduría perfecta. La enseñanza se presenta aquí, no ya en boca de Sakyamuni Buda, sino de Avalokitesvara, el bodhisattva

⁵ En PP 3-73.

⁶ En PP 81-119.

⁷ Cf. CONZE en PP 7-9.

de la «compasión». Es particularmente famoso y profusamente citado en la literatura budista su *mantra*⁸ final, que, refiriéndose a la sabiduría perfecta —o sabiduría trascendente—, proclama: «¡Ida, ida, ida más allá, ida completamente más allá! ¡El despertar! ¡Ah!»⁹. Se alude así a esa trascendencia que es la marca propia de la sabiduría perfecta, esto es, al ingreso en el plano de la vacuidad allende la conciencia ordinaria: el salto ontológico por encima del arrojado en lo meramente óptico. El camino del mahayana se muestra, de este modo, como un completo traspasar esa inclinación al concepto que limita la existencia, un ir más allá de él que se obtiene cuando se disipan los obstáculos que dificultan la meditación. La iluminación que comprende la vacuidad universal alcanza, así pues, la libertad de lo que está «más allá». Es el verdadero despertar lo que se exalta en la exclamación del comprender: «¡Ah!». Tan inefable es la experiencia que se refleja aquí que en el Zen se prohíbe incluso traducir el título mismo de la sutra, ya que la profundidad de esta sabiduría trasciende todas las palabras.

Las sutras PP en general, y estas dos en concreto, poseen tanta importancia en la cultura oriental que se las ha llamado «la madre de todos los budas». Quien capta la hondura de sus enseñanzas alcanza en ese instante la iluminación, pues la budeidad nace de la comprensión individual de la perfección de esta sabiduría que trasciende y trasciende hasta atisbar la vacuidad. Entender la vacuidad de la mano de la talidad (*sunyata* y *tathata*) supone, más que un simple ejercicio intelectual, una transformación radical del sentido de la existencia que se caracteriza por su alegría, compasión y libertad y que lleva a su cumplimiento lo más íntimo del programa mahayánico.

El influjo histórico de estas sutras es, por ello, crucial en la evolución de la escolástica budista de la India y en la expansión del budismo mahayana por todo Oriente. Sobresale entre sus principales comentaristas la figura del filósofo-místico indio Nagarjuna, iniciador de la escuela *madhyamika* o del «camino intermedio», quien insiste de manera metódica en señalar el carácter aconceptual de la iluminación sin renunciar lo más mínimo al valor de la vida ordinaria. De la misma fuente bebe también Bodhidharma, el fundador de la escuela Zen.

⁸ Un *mantra* es una expresión no convencional que transmite de una manera indirecta y alógica un sentido profundo, evocando mediante palabras una experiencia que no se apoya en un significado externo, y en la que cada sílaba posee su propia significación inherente más allá de una traducción particular.

⁹ Cf. PP 113.

2. EL DHARMA DE LAS SUTRAS «PRAJÑA-PARAMITA»

En las PP se desarrolla de diferentes modos la noción de Dharma como «vacuidad» (*sunyata*), la cual incluye, entre otras, la doble dimensión de la «cooriginación interdependiente» (*pratitya-samutpada*) y del nirvana (*nibbana*). Aunque el punto central de estas sutras es el de la trascendencia hacia la vacuidad, también se puede detectar en diversos pasajes el carácter «aconteciente» de la experiencia trascendente. Ciertas señales de ello se encuentran en la «Sutra del diamante», pero donde más se abunda en ello es en la «Sutra del corazón».

En principio, el Dharma es en el budismo la «Ley» cósmica o universal. Es por eso también la «Verdad» última. De ahí que equivalga asimismo a la «doctrina» verdadera o la «enseñanza» budista, aquella que ha comprendido y transmite la verdad de esa ley. Según el mahayana, como la ley del universo es la de la cooriginación interdependiente en el interior de la vacuidad, el Dharma coincide también con el *pratitya-samutpada* y con la *sunyata*, que por eso se identifican. Por ser la realidad verdadera, libre de la ignorancia del *samsara* (del mundo fenoménico de la impermanencia y el sufrimiento), el Dharma es, además, lo mismo que la iluminación y que el nirvana.

La doctrina del mahayana, al presentar el Dharma de la verdad del vacío último del nirvana, busca provocar la experiencia y el acontecimiento de la iluminación. En efecto, la iluminación es algo que viene al hombre y que en sí «ayuda y favorece» la liberación humana. No es el hombre el que alcanza por sí la iluminación y dispone de ella, sino que la iluminación es un advenimiento que acontece al hombre disponiéndolo hacia la verdad. La iluminación consiste en el giro del hombre hacia la verdad última trascendente, que es el vacío, la vacuidad universal.

2.1. EL DHARMA EN LA «SUTRA DEL DIAMANTE»

En la sutra *Vajracchedika* o «Del diamante», Buda («el Iluminado») es calificado desde el principio como el «bien ido», es decir, el que ha recorrido hasta el final el camino de la trascendencia hacia el nirvana¹⁰. El

¹⁰ Cf. PP 12.

nirvana, por su parte, aparece en las PP como aquello que «no deja nada detrás»¹¹, recogiendo todo «sin dejar resto ni sustrato»¹². El nirvana, que es un vacío de yo y de objetos consistentes para ese yo, lo penetra todo como verdad última. Es vasto e inagotable, inconmensurable como el espacio o el cielo. Es la realidad más alta, «libre» en sí «de todo engaño», a diferencia de las cosas, que son insustanciales, por encima de su apariencia de sustancialidad esencial, y engañosas, debido a esa apariencia misma¹³. El nirvana, por tanto, es la verdadera realidad, una vez liberada del error conceptual de su fijación en un universo de esencias determinadas. Es la realidad en sí misma más allá de la representación y el concepto. Las cosas múltiples son impermanentes, esto es, relativas e ilusorias, divisibles e incompletas. Están dentro de la rueda del aparecer y el desaparecer (*samsara*) de todas las formas sensibles. El nirvana, en cambio, es la realidad absoluta o el todo verdadero, indiviso y vivo, que trasciende el horizonte de la experiencia representacional, porque está sobreabundantemente más allá de él. En el nirvana, de hecho, desaparece todo punto de vista parcial. El nirvana es el «Absoluto incondicionado», al que las PP pretenden defender contra falsas interpretaciones, consideradas heréticas.

Esta manera de entender el nirvana entraña un complicado manejo del principio de causalidad. Las causas y efectos del mundo fenoménico quedan relativizados ante un Absoluto que se proclama no causado ni condicionado en sí mismo. Pero ese Absoluto, al que no parece afectar el principio de causalidad, está al mismo tiempo sujeto de algún modo al devenir de las causas y efectos de las circunstancias históricas. Desde el ángulo de visión de las PP, el mundo se halla, de hecho, inmerso en una época de máximo alejamiento del Absoluto, una época extremadamente poco receptiva a esa sabiduría perfecta que es capaz de trascender a él.

También se produce en las PP una cierta ambigüedad en la valoración de la percepción humana. De un lado, todas las percepciones son en principio falsas, hasta el punto de que, como todo está vacío, es imposible en sentido estricto una percepción verdadera. Quien ha alcanzado la iluminación auténtica está milagrosamente dotado, sin embargo, de «percepciones verdaderas»¹⁴. La iluminación misma es entonces ese «milagro»

¹¹ Cf. PP 16.

¹² Cf. PP 17.

¹³ Cf. PP 21.

¹⁴ Cf. PP 24.

en el que se alcanza la verdadera percepción de la realidad en su vacuidad, una percepción integral que justo por eso es el objetivo del camino espiritual. Pero esa percepción es algo que no se puede forzar. En una época de profunda decadencia espiritual, nuevamente, se dan escasas condiciones para el acontecer de la iluminación, por lo que lo más que se puede hacer es tratar de poner los cimientos de una época nueva en la que las circunstancias sean más prometedoras. Esa tarea fundacional es misión de los *bodhisattvas*, los sabios iluminados encargados de transmitir el Dharma, el mensaje de las PP.

El bodhisattva ha llegado al nirvana prescindiendo de toda percepción, incluidas la percepción de sí mismo como un yo individual separado y la percepción de «entidades últimas diferenciadas» o de «hechos últimos irreducibles» (*dharmas*)¹⁵ dentro del mundo (contra la «doctrina Abhidharma» del budismo hinayana, que defendía la existencia de una multiplicidad de dharmas últimos separados). Ha superado totalmente, por tanto, la dicotomía sujeto-objeto. No obstante, no por prescindir de la percepción dual niega la percepción como tal o afirma la no-percepción. Por eso se dice en las PP que en los bodhisattvas «no tiene lugar ni percepción ni no-percepción»¹⁶. Si los bodhisattvas percibieran dharmas o no-dharmas, objetos o no-objetos, seguirían aferrándose a un yo, en el sentido de una esencia individual permanente. Para ir más allá del dualismo yo-dharmas, hay que olvidar, pues, el discurso acerca de los dharmas y los no-dharmas. El único discurso válido a este respecto es, entonces, el que revela que no hay dharmas últimos, esto es, que el único dharma último es la vacuidad (*sunyata*). La vacuidad es por eso «el Dharma».

El Dharma (con mayúscula), como doctrina que afirma esta verdad, es asimismo la «enseñanza» verdadera de Buda. En cuanto tal, es la «balsa» que surca hasta «la otra orilla» de la trascendencia, que desembarca en el ámbito del Absoluto, del vacío y el nirvana¹⁷. Completamente comprendido y demostrado por Buda, el Dharma «no puede ser captado ni enunciado» por la mente humana en su estado normal de alejamiento del Absoluto y aferramiento de sí. Por el contrario, es el Absoluto el que «exalta a las personas santas», acercándose a ellas y manteniendo la iniciati-

¹⁵ Una cosa es el *Dharma* (con mayúscula) como Ley cósmica y otra los *dharmas* (con minúscula) o fenómenos impermanentes múltiples del mundo.

¹⁶ Cf. PP 26-27.

¹⁷ Cf. PP 28.

va en la iluminación¹⁸. En efecto, la iluminación total es difícil de conseguir, porque, siendo fundamentalmente incausada y no ofreciendo base alguna para el proceso discriminativo, no puede ser producida ni fabricada por el hombre ni se presta a la representación de apariencias ficticias.

La doctrina mahayana del «Dharma», en definitiva, enseña que la iluminación es el acto de trascendencia por el que se llega al nirvana, como comprensión de la vacuidad universal, esto es, del vacío de todos los «dharma» o de la ausencia de entidades diferenciadas. Es el punto de vista de la no-discriminación, un punto de vista integral en el que lo que realmente cuenta es la interpenetración de todas las cosas en el seno del Todo. Más que de partir de una parcelación de la realidad en regiones diferentes pobladas por jerarquías de entes, de lo que se trata es de llegar hasta el Todo absoluto e incondicionado que se manifiesta en la integridad de las formas. Como los dharmas están vacíos, ninguno puede ser aprehendido en sí mismo.

Lo único que queda entonces es la talidad, el hecho sencillo de que las cosas son como son y los fenómenos suceden como suceden con fáctica inexorabilidad en su interdependencia. Fuera de la talidad, por tanto, no puede ser aprehendido con verdad ningún dharma. Ni tan siquiera se puede aprehender la talidad como tal. La realidad última e incondicionada que afirma el Dharma es, pues, inaprehensible. No es ni un dharma, es decir, algo separado accesible al pensamiento discriminativo, ni un no-dharma, o sea, la pura negación de un dharma, del ente o fenómeno concreto. En verdad, precisamente porque están vacíos, los dharmas no pueden ser siquiera negados. Que la iluminación que descubre el nirvana revierte sobre el mundo mismo, redescubriéndolo en la verdad de su talidad, en cualquier caso, es lo que se expresa con la identificación de Buda (el «iluminado») como *Tathagata* (el de «verdadera talidad» o el «verdaderamente así»).

Así pues, el nirvana es acontecimiento de iluminación, un llegar a ver sin obstrucciones el mundo en su talidad. Para «ganarse el sendero» hacia él, por tanto, el sabio ha de apartarse de las cosas y las rutinas del mundo condicionado, profundizando en la meditación. Tras esta etapa de liberación interior, puede ponerse a caminar hacia lo incondicionado. Una vez alcanzado un punto de madurez, los asuntos del mundo se contemplan en su intranscendencia, en su trivialidad, mientras que el nirvana se

¹⁸ Cf. PP 30.

convierte en la motivación central de la existencia entera. El nirvana incondicionado se vuelve entonces una especie de condición, el nirvana inactivo parece actuar y el nirvana inubicable llega a localizarse en un individuo iluminado.

Lo incondicionado, el Absoluto¹⁹, es lo que no se puede discriminar, escapando a toda relación por ser justo «lo no relativo». A pesar de todo, ese nirvana que carece de condiciones y relaciones se manifiesta de tal forma que puede entrar en relación con el hombre, el cual queda «exaltado» (*prabhavita*) por el Absoluto, esto es, «glorificado, fortalecido y dignificado» por él. Así, el hombre puede ser despertado por lo incondicionado hasta alcanzar la sabiduría que de él procede. Los sabios surgen de lo incondicionado y, como resultado de su contacto con él, llegan a la excelencia cuando comprenden que lo incondicionado es su «naturaleza verdadera» y así lo revelan con su vida. El sabio perfecto, como Buda, es manifestación de lo incondicionado, a la vez que manifestado por éste. La comprensión del vacío de los dharmas, o sea, la «sabiduría perfecta» o trascendente del nirvana, es entonces la «raíz de la iluminación» y la «madre de los iluminados», así como el «cuerpo real y verdadero» o «cuerpo de Dharma» (*Dharmakaya*) de los Budas y la «causa y condición» de la budeidad²⁰.

En principio, el sendero del budismo primitivo hacia el nirvana, hacia la morada en el reino del vacío trascendente, se divide en cuatro estadios sucesivos. Primero se hallan «quienes han entrado en la corriente» (hacia el nirvana), más adelante «quienes regresan alguna vez» (a la existencia ordinaria), más allá aún «los que nunca regresan» y, finalmente, los *arhats*, esto es, los santos que se han liberado plenamente de «las cadenas del deseo», las cuales consisten en el deseo del «mundo de la forma», el deseo del «mundo sin formas», la «excitabilidad», la «presunción» y, finalmente, la «ignorancia». El santo budista puede, así, contribuir a que los seres maduren convenientemente en la parte del mundo que está bajo su influencia, convirtiéndola en uno de los «campos de Buda» en la llamada «Tierra Pura» del nirvana. Cuando el mundo «se nirvaniza», por así decirlo, se presenta como estructura armoniosa de belleza y orden, que el arhat puede potenciar hasta llevar a plenitud. Así, la Tierra Pura es un reino no

¹⁹ En sentido no conceptual y no metafísico, difícil de expresar en lenguaje occidental.

²⁰ Cf. PP 37-38.

mundano en el que se dan las condiciones perfectas para el progreso espiritual. En realidad una construcción mental, no se trata de un hecho físico o perceptible cuya armonía consista en un orden objetivo.

Pero, todavía más allá del arhat del budismo hinayana, el estadio de consumación y la obtención final del nirvana pertenece al bodhisattva mahayánico. En concreto, ese estadio es el denominado «nirvana sin apoyos» o «no permanentemente fijo» (*apratisthita-nirvana*). Las PP insisten, por ello, en que los perfectamente iluminados no tienen sitio donde ponerse ni su mente busca ya lugar alguno donde sostenerse, ni en lo condicionado ni en lo no-condicionado. Este nirvana no está permanentemente fijo porque no excluye ya el samsara o mundo condicionado. Ni se da una reclusión exclusiva al mundo de la forma, al mundo caído de la mente ordinaria, ni tampoco un escape hacia el aislamiento en un nirvana separado. Sin abandonar el mundo relativo cotidiano, más bien, éste ya no resulta engañoso porque se contempla desde la verdad del nirvana, en su modo nirvánico. Transformados en «cuerpo del Dharma», los bodhisattvas experimentan la grandeza del nirvana y toman conciencia de que éste «todo lo penetra». Son encarnación de la sabiduría perfecta, de la «sabiduría que ha ido más allá»²¹, pudiendo así venir de nuevo acá.

En las PP, además, la realidad es de naturaleza dialéctica. En ese sentido hay que entender frases como ésta: «Justo aquello que el Tathagata ha enseñado como la sabiduría que ha ido más allá, lo ha enseñado como no (habiendo) ido más allá. Por eso se llama “sabiduría que ha ido más allá”»²². Es decir, la verdad trascendente del nirvana se ha manifestado más acá del nirvana con la iluminación de Buda y la doctrina nacida de ella. Así, el nirvana irrumpe en la historia. Esa irrupción es esencialmente dialéctica porque introduce la alteridad e incondicionalidad del nirvana en el mundo ordinario y condicionado del samsara. Es, por eso mismo, problemática, sobre todo en la última época de degradación de la doctrina, en la que, según se prevé en las sutras PP, lo que ha de imperar es el olvido del Dharma²³.

Este carácter dialéctico de la vacuidad nirvánica se expresa de muy diversas maneras. Desde la perspectiva del nirvana, por ejemplo, las «partículas de polvo» de los innumerables «sistemas de mundos» concebidos

²¹ Cf. PP 49.

²² Cf. PP 50.

²³ Cf. PP 51.

por la cosmología budista son en realidad «no-partículas de no-sistemas». Las «marcas» del hombre iluminado son en realidad «no-marcas». Las «tendencias del pensamiento» son «no-tendencias». Incluso la verdadera «percepción» ontológica del Dharma, junto con las demás percepciones ónticas de los fenómenos particulares, es en realidad una «no-percepción»²⁴. Aunque plenamente legítimo desde el samsara —desde el «plano dhármico» u óntico—, el pensamiento discursivo, como en el caso del discurso acerca de partículas de sistemas, marcas y percepciones o tendencias mentales, sólo posee un valor relativo y convencional visto desde el nirvana. No así el discurso «impensable, incomparable, inconmensurable e ilimitable» acerca del Dharma, como lo son las propias PP, que ha sido predicado en beneficio de quienes se montan en el «vehículo del bodhisattva». Éste es el vehículo de la vacuidad, «el más excelente de los vehículos»²⁵.

El acontecimiento de la iluminación perfecta trasciende, pues, las posibilidades ordinarias del pensamiento. El pensamiento mismo no es algo aprehensible y captable, algo fijo, acabado y conseguido²⁶. Tampoco los dharmas o entidades fenoménicas separadas poseen una identidad o realidad fija, por lo que ninguno de ellos sirve de condición para la iluminación perfecta. Ésta acontece precisamente como aquella en la que «no se encuentra ni se alcanza ni el más mínimo dharma» y es, por eso mismo, una iluminación incondicionada. Es la «iluminación máxima, correcta y perfecta» (*anuttara-samyak-sam-bodhi*), allende el pensamiento y los dharmas, la que corresponde al Dharma. El Dharma, por su parte, es «idéntico a sí mismo (*sama*) y en él nada hay que pueda variar (*vishama*)». El Dharma, que es idéntico a sí mismo «por su ausencia de yo, ser, alma o persona», contiene, comprendiéndolos completamente, «la totalidad entera de los dharmas», a los que hay que entender más bien como no-dharmas o como vacuidad²⁷.

Por todo ello, el Dharma o verdad del acontecimiento del nirvana «no se puede ver por su forma». Su verdadera naturaleza «no se puede discernir», esto es, nadie puede tener conciencia de ella como objeto²⁸. Pero, al revés, desde el Dharma se puede ver a los budas, que, como encarnación

²⁴ Cf. PP 50-51.

²⁵ Cf. PP 54.

²⁶ «El pensamiento pasado no ha sido alcanzado; el pensamiento futuro no ha sido alcanzado; el pensamiento presente no ha sido alcanzado» (PP 59).

²⁷ Cf. PP 61-62.

²⁸ Cf. PP 63.

suya, sirven de guías en el camino de la trascendencia. El bodhisattva, así pues, se gana pacientemente la conformidad con unos dharmas que no son nada en sí mismos ni se dejan producir por nadie, tal y como se contemplan desde el punto de vista del nirvana. Asume asimismo el «principio de simultaneidad de las contradicciones», en el que se basa la dialéctica mahayánica. Él puede «iluminar» la doctrina del Dharma, pero no puede llegar a «revelarlo», pues la sabiduría perfecta tiene que ver con el Absoluto y el vacío incondicionados, que no se pueden revelar directamente. Iluminar la doctrina significa explicarla y aplicarla, lo cual se hace de manera indirecta al adoptar la actitud correcta ante las cosas condicionadas.

Finalmente, lo incondicionado es diferente de lo condicionado, aunque no completamente. Uno y otro son «lo mismo» sin ser «iguales». Para quien recibe la verdad del Dharma, una vez que se ha alcanzado la plena comprensión de las cosas condicionadas y el dominio sobre ellas, éstas dejan de engañar con la atracción de sus apariencias. En ese mismo momento se está ya en el nirvana. El nirvana y su vacío son, así pues, el estadio al que se llega cuando se ha comprendido lo que realmente son las cosas condicionadas (los «signos») y se ha logrado la independencia de ellas en la talidad²⁹.

Lo condicionado, dhármico u óntico aparece entonces, en contraste con el Dharma del nirvana inalterable, en su carácter de impermanente. Las cosas del mundo se contemplan «como estrellas, un defecto de visión, como una lámpara, una mofa, gotas de rocío o una burbuja, un sueño, un relámpago o nube»³⁰. Ahora se ve con claridad que las cosas se muestran consistentes sólo en «la oscuridad de la ignorancia». Hasta dejan de notarse una vez que se ha detenido el flujo normal del pensamiento con la intelección verdaderamente no dual del Absoluto. Sólo los iluminados, finalmente, quienes han sido «arrebataados» hasta el nirvana por el Absoluto, están despiertos a la realidad tal cual es³¹.

2.2. EL DHARMA EN LA «SUTRA DEL CORAZÓN»

Hasta aquí lo que la «Sutra del diamante» nos aporta sobre el vacío, el nirvana, el Absoluto y el Dharma, como aspectos relacionados de un mismo

²⁹ «Cuando (el hombre) deja de valerse de signos, la talidad permanece sin moverse» (PP 68).

³⁰ Cf. PP 68-69.

³¹ Cf. PP 70.

acontecer. Veamos ahora lo que nos dice al respecto la sutra *Hridaya* o «Del corazón». En esta sutra, el bodhisattva aparece desde el principio como el que «se mueve en el profundo curso de la sabiduría que ha ido más allá», es decir, el que se ocupa en la práctica de la *prajña-paramita*³². Esta «sabiduría (*prajña*) que ha ido (*ita*) más allá (*param*)», según se ha visto, se refiere al conocimiento trascendente, que va allende las cosas del mundo, aunque sin dejarse detrás a ninguna de ellas. El bodhisattva «mira hacia abajo desde lo alto», desciende desde lo ontológico hacia lo óptico y mira compasivamente hacia este mundo, con sus apariencias de formas impermanentes.

También aquí la sabiduría perfecta conlleva un proceso dialéctico orientado hacia la irrupción del nirvana cuyo hilo conductor es la comprensión del vacío. Es un proceso en tres estadios fundamentales. El primer estadio de esta dialéctica es la comprensión del vacío de las «cargas» (*skandhas*) («montones» o «agregados»), los diversos componentes del yo. El segundo estadio es la comprensión del vacío de los dharmas, de las cosas y fenómenos del mundo. El tercero es la comprensión del llamado «vacío completo» (o pleno). Así, el sabio ha de considerar primero cómo las «cinco cargas» están «vacías en su propio ser»³³. Esas cargas o fardos son los cinco componentes de la personalidad humana admitidos por la psicología budista tradicional (forma, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia), que son vistos por el bodhisattva de la PP como realmente son en sí mismos, esto es, como vacíos. Eso significa que no hay ninguna base última para la sustancialidad del yo.

Normalmente, la naturaleza verdadera de las cosas está cubierta y deformada por el aspecto que cobran por su vinculación al yo. Pero el ego es una ilusión que hay que superar. Las cosas son en sí distintas de como se ven por referencia al sujeto. Esa referencia al sujeto es justo lo que distorsiona su realidad. Por eso, en el segundo estadio de la sabiduría perfecta, el bodhisattva mira las cosas «en sí mismas» y las comprueba, igual que a los skandhas, como el constante «aparecer y desaparecer de simples dharmas», es decir, como sucesos impersonales³⁴. Los «dharmas» son aquí los elementos constitutivos de la experiencia dentro de los llamados «hechos últimos». No es sino una manera de afirmar que no exis-

³² Cf. PP 82.

³³ Cf. PP 82-83.

³⁴ Cf. PP 84-85.

te el yo en el sentido de una esencia o una sustancia, como tampoco en lo referente a las cosas particulares externas. Ni el hombre tiene un yo sustancial ni los fenómenos poseen esencia sustancial. Alcanzada esta comprensión, el bodhisattva se sitúa en posición de pasar al tercer estadio de la dialéctica trascendente: la comprensión nirvánica del vacío pleno.

Centrándonos en este tercer estadio, conviene señalar que en la propia persona del bodhisattva se da una fusión entre lo condicionado y el Absoluto o, lo que es lo mismo, entre el mundo fenoménico y el vacío último. Entregado a la sabiduría trascendente, pero inmerso en el mundo, puede contemplar la vacuidad, a la que llega a identificar con el nirvana y con el propio Buda. El vacío pleno —una vacuidad que es plétora de plenitud— es la identidad entre samsara y nirvana. La identidad entre ambos se explica más bien por eliminación. Sólo hay dos realidades si la mirada procede del estado de caída en el samsara. Visto desde el nirvana, empero, no existe más que una única realidad, que es el vacío. Con el avance de la vida espiritual, de hecho, el nirvana llega a revelarse como pleno de vida e idéntico a este mundo, como el rostro verdadero de este mundo. Así pues, el samsara sólo existe como distorsión del nirvana y ha de ser superado por el acontecimiento de la iluminación, como auténtica torsión que es hacia el nirvana y su vacuidad.

Desde este mismo estadio dialéctico, por su parte, es posible reelaborar los dos estadios anteriores. Como sabemos, la vacuidad o el vacío (*sunyata*) significa en las PP el «más allá» (*param*), la «realidad trascendente». Pero lo trascendente es aquí también inmanente. Lo «infinitamente lejano» es al mismo tiempo lo «infinitamente más cercano». No está en ninguna parte pero no hay parte alguna en la que no esté. Por eso, el nirvana es lo mismo que el mundo. No es que el nirvana se dé «en» el mundo o «con» el mundo, sino que el mundo no es en realidad nada más que nirvana.

Esta identidad total entre el más-allá y el no-más-allá se afirma en esta sutra, en el plano de la vacuidad del yo y sus skandhas, con tres formulaciones contradictorias encadenadas: «La forma es el vacío y el mismo vacío es la forma; el vacío no difiere de la forma, la forma no difiere del vacío; lo que es la forma, eso es el vacío, (y) lo que es el vacío, eso es la forma; y lo mismo vale para sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia»³⁵.

³⁵ Cf. PP 86.

La primera afirmación contradictoria postula una identidad completa y recíproca entre el vacío y la experiencia empírica; la segunda, la ausencia de cualquier diferencia entre ellos; y la tercera, la coincidencia de sus nociones abstractas, junto con la de los sucesos concretos a los que hacen referencia. Las mismas aseveraciones se aplican, después del mundo de la forma, a los otros cuatro skandhas. Nirvana y samsara no son, pues, dos conjuntos separados de entidades ni dos estados de la misma cosa. El mundo empírico experimentable es el Absoluto representado a través de las formas de la imaginación y, a la inversa, el Absoluto es el mundo empírico desprovisto de la mediación distorsionante del pensamiento representacional y de la referencia al sujeto.

Podemos ver así cómo, si bien buena parte de la tradición occidental se mueve dentro del respeto al principio de no-contradicción, la sabiduría perfecta del mahayana se aparta de él deliberadamente, sobre todo en su tratamiento del vacío. Su objetivo último no es otro que la comprensión de la unidad de todas las cosas de acuerdo con una concepción dialéctica de la vacuidad. Es importante subrayar, a este respecto, que la vacuidad a la que se hace mención aquí no está vaciada de aquello que en principio excluye, esto es, la totalidad de las cosas, sino que, al revés, lo incluye todo, identificándose exactamente con esa totalidad de la que está llena. De ahí que se la llame «vacío completo».

El segundo estadio de la dialéctica trascendente de la sabiduría perfecta consiste, como hemos dicho, en la negación de la sustancialidad de los dharmas. Vistos desde la vacuidad plena última, en efecto, todos los dharmas —incluidas las cinco cargas de la subjetividad—, o sea, todos los hechos, fenómenos y sucesos del mundo, tanto los condicionados como los incondicionados, los internos y los externos, están vacíos: «Todos los dharmas tienen la marca del vacío; no se producen ni se detienen, no son engañosos ni inmaculados, no son deficientes ni completos»³⁶.

De esta manera, las PP se oponen a la doctrina *abhidharma* del budismo sarvastivada, de tendencia hinayana, que llegaba a clasificar los dharmas en setenta y cinco hechos últimos, divididos a su vez en dos categorías: hechos condicionados y hechos incondicionados. Entre los hechos condicionados se catalogaban el pensamiento, diez clases de hechos relacionados con la forma, cuarenta y cinco estados mentales (como la atención, el vigor, la envidia...) y trece hechos de tipo variado (como el logro

³⁶ Cf. ídem.

y el fracaso, la energía vital o la impermanencia); los hechos incondicionados los componían solamente el espacio y dos clases de nirvana.

Pero todos los dharmas, según las PP, están igualmente vacíos: los incondicionados están vacíos por definición, y los condicionados por la identificación ya conocida entre nirvana y samsara. Por eso el vacío es la «marca», la nota esencial de todos los dharmas, con lo se desmonta la arbitrariedad de la tradición abhidharma y su postulación de un universo de esencias últimas. Que la marca de los dharmas es el vacío no quiere decir sino que están vacíos de marcas diferenciadas. Se insinúa así que los dharmas están vacíos de cuanto pudieran distinguirlos como existencia separada, que carecen de ella. No es sólo que los fenómenos del mundo se caractericen por ser vacíos, sino que son la vacuidad misma.

Especial atención presta esta sutra, en este contexto, a tres dharmas que, según la visión del budismo hinayana tradicional, parecen afectar inexorablemente a todas las cosas del mundo, por lo que podrían formar la base sobre la que se cimentara el edificio de un posible sustancialismo esencialista. Esos tres supuestos dharmas universales son la «impermanencia», el «sufrimiento» y la «ausencia de yo».

En efecto, todos los fenómenos condicionados primero «son producidos» y luego, antes o después, «se paran», es decir, aparecen y después cesan. La contemplación de la impermanencia consiste, así, en la conciencia del aparecer y desaparecer, del surgimiento y caída de todos los dharmas del mundo condicionado. El nirvana, por el contrario, es «lo permanente», «lo eterno», «lo inmutable», ese estado en el que se han detenido de manera definitiva los fenómenos condicionados. Por eso se le llama también «detención» (*nirodha*). De este modo, para la escuela Abhidharma, la impermanencia es un dharma fijo.

La contemplación del sufrimiento, por su parte, descubre que todas las cosas sufren en la medida en que se ven vinculadas al deseo y son presa de las tres «manchas» (*mala*) o «engaños» (*klesa*) de la ambición, el odio y la ilusión. Por contra, al nirvana le está reservada una perfecta pureza, libre de toda mancha, y es por eso denominado «lo inmaculado» o «lo impoluto», en el sentido de no contaminado. El sufrimiento sería un segundo dharma fijo.

La contemplación abhidhármica de la ausencia de yo, finalmente, se limita a admitir la ausencia de un ego personal, pero afirma los skandhas o constituyentes de la individualidad humana. No alcanza a comprender la completa ausencia de una esencia propia y el vacío de los

skandhas. Así, por un lado está el samsara, el mundo relativo de lo condicionado que es objeto de experiencia a través de los cinco skandhas, y por otro el nirvana, el más allá absoluto de lo incondicionado al que se trasciende por medio de la vacuidad. En definitiva, la impermanencia del samsara es la del aparecer y el desaparecer (producirse y detenerse), cuando el nirvana es detención. El sufrimiento del samsara es impureza, cuando el nirvana es inmaculado. Y la ausencia de yo en el samsara es una ausencia incompleta de ego personal, mientras que sólo en el nirvana constituye una ausencia completa de esencia propia. Samsara y nirvana, finalmente, son los mundos de lo condicionado y lo incondicionado como realidades separadas y fijas.

Esta visión dualista de la sabiduría abhidharma, sin embargo, queda trascendida en la sabiduría perfecta de las sutras PP, que va más allá de la oposición entre dharmas condicionados o samsáricos y dharmas incondicionados o nirvánicos. En el mahayana, esas dos clases de dharmas no difieren en sus «marcas». Ni los unos ni los otros son «producidos ni detenidos, impuros ni inmaculados»³⁷. Impermanencia, sufrimiento y ausencia de yo son, sencillamente, dharmas vacíos, pues el vacío es su verdadero atributo. No existen en general dharmas «separados» (*prthak*), con cualidades diferenciadas que definan una naturaleza propia por la que se distingan de los demás. Nada está realmente separado de la totalidad. Es más, la postulación de dharmas en sí excluye automáticamente otras innumerables y ricas facetas de la realidad, también compatibles con ellos. Su determinación es en el fondo una parcelación injustificada de la totalidad. Ningún dharma es nada en sí mismo aparte de los demás. Todos son finitos, deficientes, incompletos. Sólo el Absoluto incondicionado está completo, porque es la realidad total omniabarcante, de la que no se excluye nada de lo que es. El Absoluto como samsara-nirvana es, así pues, «plenitud incondicionada» y «libertad completa»³⁸.

Por otra parte, en el tercer estadio de comprensión de la sabiduría perfecta o trascendente, el que acontece cuando se alcanza el vacío completo, desaparece incluso la oposición entre «deficiencia y completitud» (la primera relativa al samsara y la segunda al nirvana), la cual nace sólo de la introducción injustificada de la dicotomía de un sujeto separado que

³⁷ Cf. PP 94.

³⁸ «El nirvana es la plenitud incondicionada de la realidad y la libertad completa sin restricciones» (CONZE en PP 95-96).

hace frente a diferentes dharmas. Hay una sola vacuidad, una única *sunyata* que no es «ni deficiente ni completa». En la pura talidad, todas las fronteras se disuelven en la unidad del Todo³⁹. El vacío completo o pleno, atisbado ya en el primer estadio de la trascendencia y comprendido en el segundo como un vacío que lo incluye todo, se afirma ahora con todas sus consecuencias. Cerrando el círculo dialéctico, lo que en el primer estadio era la afirmación de que «la forma es el vacío y el... vacío es la forma...» se niega ahora de manera exhaustiva: «En el vacío no hay forma, ni sentimiento, ni percepción, ni impulso ni conciencia; no hay ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo, mente; no hay formas, sonidos, olores, sabores, cosas palpables ni objetos de la mente; no hay ningún elemento del órgano de la visión, etc., ni siquiera ningún elemento de la mente consciente; no hay ignorancia, ni extinción de la ignorancia, etc., etc., ni siquiera decaimiento y muerte ni extinción del decaimiento y la muerte; no hay sufrimiento, no hay originación ni detención, no hay camino; no hay cognición, ni logro ni no-logro»⁴⁰.

Es decir, los cinco componentes de la personalidad o skandhas, los seis órganos de la sensación, los seis objetos de los sentidos, los dieciocho elementos de la experiencia, los doce eslabones de la cadena de la causación, las cuatro nobles verdades y hasta los tres estados de la vida espiritual se niegan aquí en cuanto que dharmas en sentido realista. Como los dharmas no son sino vacío, en el Vacío del Dharma no existe ninguno de esos dharmas. Ahora bien, del Absoluto vacío completo lo único que se excluye de hecho es la «ignorancia» (*avidya*). Quienes son presa de ella es normal que teman quedarse sin nada cuando se enfrentan al vacío. Pero los que tienen ojos para la sabiduría perfecta saben muy bien que en el vacío sólo se niega aquello que impide su contemplación, las llamadas «envolturas del pensamiento». El vacío contiene, en fin, la multiplicidad diversa y plena del mundo, pero de tal forma que, siendo el Uno, es justo un vacío de cuanto pueda tomarse como un dharma separado. Ni los dharmas condicionados ni los incondicionados existen, por tanto, como realidades en sí.

Se entiende así que el bodhisattva sea presentado en las PP como aquel que, «debido a su no-realizabilidad (*aprapiti*), habiendo confiado en la

³⁹ «En los reinos superiores de la verdadera talidad no hay yo ni otro... No dos. Uno en Todo, Todo en Uno» (citado en PP 96).

⁴⁰ Cf. PP 97.

perfección de la sabiduría, mora sin las envolturas del pensamiento... y al final logra (*praptah*) el nirvana»⁴¹. Morar en la pura vacuidad del nirvana es el gran «logro» o realización de la sabiduría budista. «Morar» se usa en las escrituras budistas en el sentido de poseer un modo de conducta firme, fijo y establecido. Teniendo sólo al vacío para sujetarse, así pues, el bodhisattva permanece firme y estable. Pero, curiosamente, es algo que sólo acontece a condición de que el sabio renuncie a hacerse el agente y fundamento del logro de ese tipo de morada, y de logros o realizaciones en general a través de sus méritos. El bodhisattva es, por eso, «indiferente a cualquier clase de realización personal», mas esta no-realizabilidad del bodhisattva, su «ni logro ni no-logro» o su no atarse a la consecución de logros, conduce milagrosamente a la consecución del ingreso en el nirvana.

No obstante, la negación que efectúa la PP de la constelación de los dharmas no se resume en la pura nada, sino que señala más bien el camino hacia la realidad una y última, que es el vacío conocido en la sabiduría perfecta con la identidad trascendente de sujeto y objeto. El vacío es la «unidad inefable» en la que se contienen las «diez mil cosas»⁴². Visto como objeto sin sujeto, es la «talidad»; visto como sujeto sin objeto, es el «pensamiento puro». Más allá de ambas perspectivas, es el vacío completo, la vacuidad repleta de vida en su unidad e integridad. Mientras que la ignorancia descompone esta unidad en conjuntos de entes manipulables, a cada uno de los cuales se le atribuye su propia esencia o naturaleza, en una multiplicidad con la que fractura de hecho la unidad primordial del nirvana, la sabiduría perfecta, la perfecta iluminación del vacío completo, «dispersa la oscuridad de la ilusión que encubre la verdadera naturaleza de los dharmas»⁴³, que consiste en la ausencia de una naturaleza esencial, en el vacío. Mediante esa tarea deconstructiva de la PP, se descubre a un tiempo lo que los dharmas son en realidad, pura vacuidad.

La iluminación perfecta es, así, manifestación del nirvana mismo. A propósito, conviene notar que el término «nirvana» procede de la raíz *vri*, que en sánscrito significa «cubrir», «tapar». El nirvana es «aquello que no está cubierto», lo que no tiene obstrucciones, lo libre. Es asimismo lo

⁴¹ Cf. PP 101-102.

⁴² «En la unidad del vacío no se distingue ninguno de los dos, y cada uno contiene en sí todas las diez mil cosas» (citado en PP 105).

⁴³ Cf. PP 106.

no-encubierto, lo des-cubierto, lo verdadero. Es el vacío como estadio final de retirada de todos los obstáculos del proceso de desencubrimiento que cristaliza en el acontecimiento de la iluminación. Los bodhisattvas y los budas de todas las épocas han experimentado el nirvana por su comprensión del vacío completo. Los innumerables budas aparecen en los incontables sistemas de mundos de todos los períodos históricos, durante los eones pasados presentes y futuros, manifestando el Dharma de la sabiduría perfecta y propiciando nuevas iluminaciones.

En definitiva, las sutras PP señalan hacia algo que se encuentra más allá del intelecto. Para llegar a ese «algo» hay que seguir al intelecto, ciertamente, aunque empleando una lógica bastante distinta de la que es propia del sentido común y el pensamiento ordinario. En cierto sentido, las PP son una inversión de la filosofía Abhidharma, en la cual el Dharma aún se hallaba demasiado ligado al sujeto, por lo que no se alcanzaba todavía la perspectiva misma del nirvana. Las PP, sin embargo, reinterpretan la doctrina budista original a la luz de la verdad del vacío. De ahí que, si el famoso sermón fundacional sobre las «cuatro nobles verdades» de Buda en Benares recibió en su momento el título de «Sutra por la que se echó a rodar la Rueda del Dharma» (*Dharma-cakra-pavartana-sutra*), la sutra *Hridaya* —en sí una síntesis de los textos PP— haya recibido el nombre de «La *Dharma-cakra-pavartana-sutra* de la nueva dispensación». Con ella, la doctrina hinayana primitiva sobre la eliminación del sufrimiento, demasiado sujeta aún a una analítica dhármica u óptica, se supera en el plano ontológico por el Dharma mahayana de la completa vacuidad.

Además, la sabiduría *paramita* se considera a sí misma el «mantra del gran conocimiento» (*maha-vidya-mantro*), además del «alivio de todo sufrimiento» (*sarva-duhkha-prsamana*)⁴⁴. Ella es lo único que por sí mismo suscita la trascendencia hacia el nirvana, el acto milagroso que propicia el acontecimiento de la iluminación perfecta, de la manifestación del Dharma. En concreto, el «corazón» de la sabiduría perfecta se sintetiza en el conocido mantra final, ya aludido, de la sutra *Hridaya*: «¡Ida, ida, ida más allá, ida completamente más allá! ¡El despertar! ¡Ah!» (*gate gate paragate parasamgate bodhi svaha*)⁴⁵. Es ésta una sabiduría con la que acontece el misterio de la equiparación con «lo incomparable», que no es sino el nirvana mismo. Y este mantra es la expresión de esa fusión misteriosa y gozosa con él.

⁴⁴ Cf. PP 113.

⁴⁵ Cf. ídem.

En este mantra final de la sutra, además, cada elemento posee un significado específico, que ahora analizamos brevemente. «Ida» (*gate*) puede entenderse como vocativo femenino, con lo que significaría aquí: «¡Oh, la que ha ido...!», sirviendo para alabar y dar gracias a la sabiduría perfecta o trascendente, la que ha pasado más allá; pero en sánscrito *gate* puede ser también un locativo, de modo que otra traducción sería: «En aquel (o aquella) que ha ido...», con lo que el mantra vendría a exhortar a que la persona experimente la iluminación y a bendecir su eventual logro de la sabiduría perfecta. La triple repetición del término *gate*, en cualquier caso, pone énfasis en la rotundidad de esta trascendencia y en la gradualidad del camino hacia ella. «Más allá» (*para*), por su parte, es lo opuesto a «no-más allá» (*apara*), es decir, a lo relativo del samsara o lo condicionado, que incluye el sufrimiento, la rueda de las encarnaciones en la que éste se basa, los skandhas como lugar donde tiene lugar el mismo y el deseo como causa suya. *Para-gate*, así, es el término sánscrito tradicional para expresar el salto a lo Incondicionado; y, en *para-sam-gate*, «completamente» (*sam*) hace referencia al carácter absoluto de la trascendencia implicada en la sabiduría perfecta. Los estados incompletos del samsara son semejantes a una riada o a la crecida de un río y el hombre se encuentra ante ella en la orilla de acá, presa de sus miedos y amenazado de peligros. La seguridad auténtica se encuentra, empero, en «la otra orilla» y para alcanzarla hay que cruzar la riada, dejar el no-más-allá para ir más-allá. El Dharma de la sabiduría perfecta, la verdad del nirvana como vacío completo, es entonces la «balsa» que permite llegar hasta la otra orilla para morar en la libertad del nirvana. «El despertar» (*bodhi*) es la iluminación, el acontecimiento de la sabiduría perfecta, equivalente al vacío y al nirvana, la auténtica arribada a la otra orilla. Finalmente, «ah» (*svaha*) es, como sílaba sagrada, la exclamación que usaban tradicionalmente los brahmanes en sus rituales para bendecir, y expresa aquí el grito de alegría alcanzado en el éxtasis de la iluminación, así como el sentimiento de una liberación completa⁴⁶.

Así pues, la PP es «la Verdad», esto es, el Dharma que enseña la verdad última del nirvana. La verdad es el nirvana, porque es lo verdaderamente real y lo existente en sentido último. De hecho, «verdad» (*satya*) viene en sánscrito de la raíz *as*, que significa «ser» y «realidad», por lo que se utiliza como sinónimo de nirvana. Esta imprecación que expresa

⁴⁶ Cf. PP 118-119.

el mantra final afirma, por lo tanto, que la sabiduría perfecta «verdaderamente» elimina el mal de raíz, con sus diversas formas de ignorancia, porque esa sabiduría es la ausencia misma de error, entendida como la ausencia total de cualquier rastro de división. La verdad es una sola, sin que haya segundas verdades. La verdad es el Uno, frente a la múltiple variedad del error, que es lo diviso y separado. «Error» (*mithya*), por cierto, proviene en sánscrito de la raíz *mith*, que significa «echar en falta, faltar», con la connotación de ser incompleto, dual y conflictivo. Sólo la verdad del nirvana, su realidad integral, existe en sentido pleno.

Así, el nirvana, en cuanto que Verdad, es «aquello que es justo así, justo eso mismo, la talidad»⁴⁷. La absoluta realidad de la talidad en que consiste el nirvana es la única verdad realmente existente, en contraste con la falsedad o ilusión de las duplicidades de la representación imaginativa, abocada a la dualidad y la multiplicidad. La esencia de la verdad, por eso, es la identidad, la igualdad, la coincidencia. Se trata aquí de la coincidencia, claro está, no de la proposición con la cosa ni de la cosa con el pensamiento, sino del Sí-mismo consigo mismo. El «vacío completo» del nirvana o talidad, que lo incluye todo sin identificarse con nada en particular, sólo es idéntico, igual y coincidente consigo mismo. Y esta verdad de la sabiduría trascendente perfecta es la única Ley universal, el único Dharma.

En suma, el error y la ignorancia, que son olvido del nirvana —de la plenitud de la talidad en el plano ontológico, de la sabiduría perfecta en el plano del conocimiento—, consisten precisamente en apartarse de la Unidad universal, que es también el Dharma y el Camino. Pero nada puede torcerse ni extraviarse allí donde impera el Absoluto en sí mismo, en su resplandeciente libertad, «sin asociarse a nada y reservado de todo»⁴⁸. Más aún, nada puede ir mal donde no existe dualidad alguna ni la posibilidad misma de desviarse de la verdad del Dharma.

⁴⁷ Cf. PP 117.

⁴⁸ Cf. PP 118.

