

CONSIDERACIONES EN TORNO AL ABSOLUTO DE LOS BUDISTAS

LUIS O. GÓMEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Michigan, Ann Arbor

DENTRO DEL MARCO de las corrientes principales de la especulación budista no cabe hablar propiamente de un concepto del absoluto. En sentido estricto sólo sería fiel a su objeto un comentario sobre las palabras que designan el absoluto, o sobre cómo no puede ser éste ni palabra, ni concepto, ni cosa. Como esta descripción de nuestros propósitos sólo le sentaría a un libro de caballerías, hemos optado por el epígrafe desabrido que adorna esta página. No debemos lamentarnos, empero, tanto de la insulsez del rótulo como de su carencia de fidelidad. Porque quizá sugiere éste que el metafísico budista pretendía siempre trazar el perfil conceptual de un objeto ideal. Si bien es cierto que no faltará algún budista con metas parecidas a ésta, quien, consciente o inconscientemente, acepta la posibilidad de forjarse una representación conceptual o estructural coincidente con la forma real del absoluto, no se podría presentar un cuadro fiel de lo que le es propio y característico al budismo, ni se podría indagar verdaderamente en los aspectos más originales de la especulación budista, si se tomara como punto de partida la idea de una realidad última que pueda someterse al discurso, plegarse dentro de él, que pueda acotarse mediante conceptos por algo más que vía de aproximación.

La tradición dialéctica budista es ante todo antisustancialista, apofática,¹ y anticonceptualista (aunque por esto

¹ El término *apofático* pertenece a la teología mística y no debe confundirse con el término lógico *apofántico*. En la lógica aristotélica, la apófasis es la especificación negativa del logos apofántico, es decir, es un juicio o

no sea menos ampulosa su retórica). Su discurso busca, pues, la refutación de toda noción de sustancia, sigue la vía negativa e intenta evadir a toda costa el concepto definitivo y cristalizado; de suerte que, su idea del absoluto

proposición asertiva que afirma la ausencia en el sujeto de una determinación predicable dada (Arist., *De Int.*, 4.17a2, 6.17a25). La forma afirmativa del discurso apofántico se denomina *catátesis* y en la mística corresponde a la llamada teología positiva que se contrapone a la *teología negativa*, es decir, a la determinación apofática de Dios. El uso teológico parece deberse al pseudo-Dionisio Aeropagita, que comienza el capítulo tercero de su *Teología mística* con las palabras: "Τίνας αἱ καταρατικαὶ θεολογίαι, τίνες αἱ ἀπορατικαὶ..." (Ver, además, *De caelesti hierarchia*, cap. 2, sección 3). En el pseudo-Dionisio se trata de un concepto puramente místico, ligado inseparablemente con el de la *ἀγνωδία* o ignorancia santa, mediante la cual el místico renuncia a todas sus facultades sensibles y discursivas. El giro filosófico, es decir, la afirmación de la incognoscibilidad de Dios, se lo da el filósofo cordobés Moisés Maimónides en su *Guía de perplejos*, Part I, capítulos LI y LVIII-LX. La diferencia fundamental entre la apófasis budista y la cristiana queda reforzada con la decidida restauración de la catátesis en la doctrina de la *analogía entis* de Santo Tomás de Aquino (*Summa*, I, q. 13, a. 1-9). Con esto se le pone fin a la posibilidad de una tradición apofática de importancia en el cristianismo. Parece obvio que la apófasis no puede ocupar un lugar central en la teología cristiana por razones de orden lógico, puesto que toda la teología revelada se vería relegada a un segundo plano.

Otra corriente cristiana que ofrece paralelos interesantes con las tradiciones de India es la *teología copulativa* de Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia*, I, 21, 24, 26); se da allí un encuentro entre catátesis y apófasis (la cópula de los opuestos, o sea, la *oppositorum coincidentia*) que refleja claramente un entendimiento cabal de la dialéctica de la negación según la proponía el mismo pseudo-Dionisio.

Existen, sin embargo, diferencias importantes entre los paralelos cristianos y la apófasis y la mística copulativa budistas. De cierta manera el budista diría con Sto. Tomás que "no podemos aprehender lo que Dios es, sino tan solo lo que no es" (*Summa contra gentiles* I, 30), pero negaría no solamente la concepción del dios personal, creador y soberano del universo, sino también el valor positivo de la analogía, particularmente el de la analogía de proporcionalidad (que Dios *es* lo que la criatura *tiene*, aunque formal y eminentemente). La apófasis y la analogía le sirven al cristiano de vía a la trascendencia divina, el budista, por otra parte, aunque acepta también que la apófasis apunta al hecho de que el absoluto está por encima y más allá de todos los conceptos que se formen de él, deriva de este hecho un concepto de "trascendencia" muy distinto y afirma que no hay tal cosa como un nombre unívoco del absoluto. Por lo tanto, para el budista incluso la jerarquía de la trascendencia ha de negarse. De estas diferencias derivan algunos pensadores y apologetas occidentales un concepto erróneo del apofatismo budista. Se suele pensar, como hace Bergson en el cap. IV de su *Evolution créatrice*, que se trata de una divinización de la nada, y la nada no es sino una pseudoidea,

descansa sobre tres puntales teóricos: 1) cómo aquella cosa única que pueda ser el absoluto no puede realmente ser una cosa, 2) lo que de ella no se puede decir, y 3) cómo no se la puede representar. No se intentará aquí desmenuzar esta raíz triple de la metafísica budista, ni determinar siquiera

una mera palabra hipostasiada. Es una pena que tantos señores eruditísimos (Ortega, Scheler, p. ej.) se hayan unido al grupo de los que critican al nirvana budista sin saber nada de él. Es una pena también que nunca se haya apreciado el valor heurístico de la nada sanjuanista para un entendimiento cabal del "vacío" de los budistas. Así, por ejemplo, leemos en una nota de Jacques Chevalier: "La nada, en efecto, no tiene existencia propia: es función del ser o del todo, al que nos conduce por la negación misma de lo que no es el todo o de lo que nos separa de él. La alternativa no es, pues, todo o nada. Porque la nada no es positivamente nada, sino una limitación o una negación del todo, en la que no puede uno mantenerse. *El nihilismo ontológico de los indios* o de los rusos, *la divinización del nirvana* o del nitchevo, con el que muchas veces se comparó, equivocadamente, la doctrina sanjuanista, o en el que se pretendió ver la otra salida, no es una salida, sino precisamente un callejón sin salida. Con relación al Todo de Dios nos damos cuenta de nuestra nada, y al darnos cuenta de ella nos hacemos capaces de ser elevados hasta Dios, en lugar de dirigirnos contra él por una desconfianza en la que el orgullo no hace más que encubrir la vanidad o la vacuidad profunda, y que aboca, en fin de cuentas, a la desapropiación y al aniquilamiento del hombre." (*Historia del pensamiento*, Tomo II: *El pensamiento cristiano* (Madrid: Aguilar, 1967), nota 1, pág. 672). Es este tipo de actitud la que nos induce a utilizar el término *apofatismo*, a fin de subrayar el hecho de que el nirvana o la vacuidad de lo budista nada tiene que ver con el nihilismo ontológico (remitimos, además, a la valiosa contribución de Vicente Fatone: *El budismo "nihilista"* (Buenos Aires: EUDEBA, 1962)). Chevalier no parece saber que (1) el budista también sostiene que la nada no tiene existencia propia, (2) la vacuidad de los budistas se halla muy cerca de la de San Juan (aunque no propongo que se las identifique), pues en ambos casos tiene una función dialéctica y propedéutica en la vía mística y no un valor ontológico último, y que (3) el budismo nunca ha propuesto el "aniquilamiento del hombre". La diferencia grande estriba en que el budista considera el término "todo" tan vacuo como el de "nada" (y, dicho sea de paso, ¿qué hacemos con el cúmulo de dificultades que surgen al usar la palabra "Todo" para aludir a Dios?), por lo tanto, en el budismo, el "todo" no sigue a la "nada", sino que, a la vacuidad del fenómeno vacío sigue la vacuidad de la vacuidad (véase, p. ej., Fatone, pág. 155). Cp., la mística copulativa del *upāya* y la *prajñā*, especialmente en el tantra.

Cf. los comentarios de H. Dumoulin sobre la teología negativa en Oriente en las págs. 104-124 de su *Oestliche Meditation un christliche Mystik* (Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1966), particularmente valioso es su resumen de la doctrina de la "analogía de la existencia" en Masao Matsumoto.

El equivalente indostánico de nuestra palabra "nada" sería, estricta-

sus contornos. Quien intentara un examen circunstanciado de las mencionadas características dialécticas sin sondear el fundamento, la meta que inspira a estos tres hábitos filosóficos, se perdería en un laberinto retórico del cual quizá no escape ni con la ayuda de uno de aquellos elocuentes monjes de la India budista. Baste con caracterizar someramente aquello que le es propio al concepto del absoluto en el budismo según se nos revela al espigar la literatura del Gran Vehículo. De esta manera se podrán recalcar los puntos más salientes sin perdernos en generalidades, sin alejarnos de la fuente que son los textos clásicos.

Observemos primeramente que este "concepto del absoluto", tronco de muchas tradiciones especulativas budistas no echa sus raíces en un suelo puramente metafísico. Como explica Constantin Regamey respecto de las religiones indias en general, su "concepto de lo absoluto, . . . no es de origen especulativo, sino psicológico. Se trata propiamente, de una transposición de la experiencia mística al ámbito de la metafísica".² Hasta aquí concordamos, pero no me parece tan feliz su representación de la experiencia mística, ni me parece de ningún modo adecuada al budismo, pues dice: "Las características del estado experimentado en el trance: plenitud infinita e indiferenciada, estatismo e infabilidad, son atribuidas también al primer principio metafísico. . ."³ Se trata de una simplificación cuyas ramificaciones nos alejarían cada vez más de las ideas más características del budismo. Como esperamos poder demostrar en las páginas que siguen, la doctrina budista no refleja meramente la experiencia de un estado estático e indiferenciado. Regamey caracteriza más bien al "sentimiento oceánico" de un Rolland, el cual está muy lejos de ser algo más que una simplifica-

mente, *ākāñcanya*. El término aparece, sin embargo, solamente en el nombre del séptimo nivel de contemplación (*dhyāna-samāpatti*). Pero quizá tiene otra función y valor en el *Suttanipāta* 1069-1072 (*Parāyana, Upasivamānavapucchā* — V.7.3-4), citado en parte en la nota 119, abajo.

² Constantin Regamey, artículo *Absoluto* en Franz König, *Diccionario de las religiones* (Barcelona: Herder, 1964), columna 4.

³ *Ibidem*.

ción tosca de la mística en general, no se diga de la mística budista.

Ya en su valiosísima aportación sobre el budismo y el concepto de lo religioso el P. Cornelis ha señalado acertadamente que en sentido estricto el budismo no es ni un yoga, ni una ética, ni una mística. El P. Cornelis ve la característica específica del budismo en su idea de la vía de salvación: "una vía de salvación que ubica su meta allende el orden de los fenómenos, absteniéndose, por otra parte, de toda afirmación positiva al respecto, llegando incluso ... hasta identificar como verdad absoluta ... el orden de la salvación con el orden de los fenómenos".⁴ Pero, quizá por un *lapsus calami*, quizá por no calificar debidamente su aseveración, pero probablemente por oponer el "absoluto" a lo "inmanente" el P. Cornelis llega a implicar que la idea de un absoluto es ajena a lo propiamente budista.⁵ Concedamos que se trata de un absoluto que guarda celosamente su idiosincrasia, pero, ¿qué razón puede haber para negarlo? No se puede privar a una concepción de la realidad última del conveniente apelativo "absoluto" por inmanentista que sea esta concepción, si están presentes los elementos que acotan tradicionalmente a este concepto metafísico.⁶ El P. Cornelis descubre el elemento

⁴ Étienne Cornelis, O. P., *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* (Paris: Éd. du Cerf, 1965), pág. 124.

⁵ O.c., pág. 123. Dice allí, respecto del despertar de Buda, "Il a bien eu le sentiment d'en avoir compris avec une totale évidence l'entière signification, ou plutôt l'entière vacuité de tout signification autre que celle de la douleur, mais cette absolue certitude est le seul absolu auquel il ait explicitement rapporté son expérience, ..." Cornelis reconoce, no obstante, el elemento de trascendencia que hay en la negación budista. Así, en la pág. 162 dice: "La béatitude finale, que suppose tacitement tout l'enseignement du Bouddha, si elle est indescriptible en termes de ce monde —il n'en va pas autrement dans le christianisme— ne doit pas être pour autant ramenée à un néant de signification et d'existence. Il y a maint indice, peu susceptible de tromper, qui témoigne d'une dimension de véritable transcendance dans l'espérance propre au bouddhiste, à commencer par l'apophatisme de Çakyamuni en ce que concerne les fins dernières."

⁶ El sentido primario de *absolutus* es el de perfecto o acabado. Se extiende, sin embargo, su significación mediante la etimología *ab-solvere*. Aunque el participio del verbo significa propiamente "terminado", el

distintivo del budismo, como sistema filosófico-religioso de la India, en su afán de ir más allá del mundo fenoménico a la vez que se niega a afirmar la existencia de una entidad trascendente que corresponda a su meta de liberación. Pero el hecho de que falte una entidad trascendente no es razón para guardarse de utilizar el término absoluto. Basta el hecho de que el estado de liberación es irreversible, que la perfectibilidad humana se concibe como una capacidad de alcanzar una condición allende las vicisitudes del ámbito fenoménico. Con esto el budismo pasa a ser algo más que una etiología del sufrimiento y se convierte en una vía religiosa en que se persigue una meta de perfección y libertad absolutas, ya sea en un estado o condición subjetivos, ya sea en la actualidad misma del mundo fenoménico transformada por una visión liberadora. La idea central de una vía de salvación cuya meta es una condición supra-fenomenica evidentemente sugiere un estado absoluto que constituye el objeto propio de la vía. No faltan los textos, antiguos por demás, que hablan ya de un absoluto (o lo que debemos interpretar como tal, pues no puede pasarse por alto el escollo insalvable de las diferencias terminológicas y lingüísticas).⁷

verbo retiene en algunas de sus formas el sentido etimológico de desligar, separar o liberar. De ahí que, lo absoluto es aquello que es lo perfecto, lo puro, lo perfectamente libre e incondicionado. La idea de un absoluto suele encerrar el concepto de algo no solamente real, sino también hipostasiado, es decir, cosificado. Pero, no hay razón para no llamar "absoluto" a una realidad "no hipostasiable" por incondicionada, pero que por su incondicionalidad pura representa la meta de toda perfección humana.

⁷ A continuación ofrecemos varias listas de términos que ayudan a entender de qué manera se puede hablar de un absoluto en el pensamiento budista. Considérese, en primer lugar, las dos clases de atributos que evidentemente se contraponen en el vocabulario del absoluto budista: lo condicionado, el fenómeno, la apariencia, lo relativo, el devenir, etc., se opone a lo incondicionado, lo real, el no devenir, etc. Obsérvese luego que en la tradición pāli la mayor parte de los nombres del absoluto se construyen por apófasis, mediante una simple "a" privativa, mientras que, en el Gran Vehículo son más frecuentes los nombres catafáticos.

(a) nombres del absoluto

- (1) en India
 - a. tradición pāli
 - amatapada: estado inmortal

El ámbito de los fenómenos, "el torbellino del devenir", el *samsāra* que todo lo arrastra, es todo cambio, impermanencia, surgir para perecer apenas surgido. No será menester hacer hincapié en una doctrina budista de todos conocida. Pero el mundo también es "lo confeccionado", "lo

- amatadhātu: esfera de lo inmortal
- accuta pada: estado inconvencible
- amosadhamma: principio que no engaña
- asaṃkhaṭa (sánscrito "a-saṃ-kṛta": non-confectus): lo no com-
puesto, lo no confeccionado.
- ajāta: lo no nacido
- abhūta: lo no devenido
- akata: lo no hecho
- animitta: estado sin signo (o sin característica)
- appatiṭṭa: lo que no tiene sostén
- virāga-nirodha: cesación o descanso de la pasión
- ārogya = salud
- taṇhakkhaya = eliminación de la sed
- appavatta: lo que no tiene proceso
- anārammaṇa: lo que no es objeto del pensamiento (o lo que
no tiene apoyo)
- nibbāna: reposo, alivio, extinción
- ākimcañña: el "no-hay-nada" (¿Sn. 1070, 1115?)
- b. Gran Vehículo
 - paramārtha: objeto último, meta última
 - pariniṣpanna: totalmente logrado, acabado
 - tathāta: (*asi-dad*), "asidad", verdadero estado de las cosas,
su ser "así"
 - bhūta-tathāta: verdadera asidad
 - avikalpadhātu: esfera de la no imaginación
 - śūnyatā: vacuidad
 - dharmadhātu: base, esfera o fundamento de todos los princi-
pios [de lo real] (*dharmas*)
 - bhūtakoti: ápice de lo real
 - advayatā: no-dualidad
 - tattva: (tat-tva: "esto-idad"): lo real, lo que no es aparente
 - dharmatā ("principidad") naturaleza de todos los principios
(*dharmas*)

(2) en China

- lǐ: principio, razón, ideal
 - tao: el gran sendero
 - chéng: lo recto
 - chung chéng: lo imparcial
 - pen t'i: cuerpo original, fundamento
 - wu: el "no-hay", la "no-idad"
- (no incluimos aquí las traducciones o transcripciones de los términos indios)

compuesto" (*samskṛta*),⁸ y los textos nos hablan de su contraparte: "lo no-confeccionado", "lo no-compuesto" (*a-samskṛta*). Así, un *locus classicus* cita estas palabras, que atribuye al mismo Buda Śākyamuni: "Existe, monjes, un no nacido, no devenido, no hecho, no confeccionado. Si no existiese, monjes, este no nacido, no devenido, no hecho, no confeccionado, no se haría evidente en esta vida una salida de lo nacido, de lo devenido, de lo hecho, de lo confeccionado..."⁹

Pero, como el tema dominante de la enseñanza budista

(b) nombres de lo no absoluto

(1) en India

loka: mundo
 saṃsāra: corriente, torbellino (de la transmigración)
 bhāva: existencia
 bhava: devenir
 māyā: ilusión o creación mágica
 śūnya: vacío
 dharma: cosa, principio, hecho, fenómeno
 vikalpa: distinción, diferenciación
 parikalpa: imaginación (parikalpita: lo imaginado)
 saṃskāra: lo confeccionado, el confeccionamiento
 samvṛti: encubrimiento
 vyavahāra: convención, transacción

(2) en China

wan yu: las diez mil cosas (también: wan wu)
 hsiang: seña, aspecto, reciprocidad
 p'ien: lo torcido, proclive, injusto, parcial
 shih: los hechos, actos, servicios o asuntos.

⁸ Propiamente, el *samskṛta* es cualquier cosa, hecho o idea que sea el producto de causas y condiciones, y, por lo tanto, sea algo construido o confeccionado, sin existencia propia. La palabra *samskāra*, que propiamente debería significar solamente el proceso de confeccionamiento o condicionamiento (como significa, p. ej., como segundo miembro de los doce *nidāna* del *pratītyasamutpāda*, o como cuatro *skandha*), a menudo se utiliza en el sentido que corresponde a *samskṛta*, es decir, para referirse al efecto del confeccionamiento. Fuera del lenguaje técnico de los budistas, la palabra *samskāra* significa "preparación", luego, "decoración", "educación", como, también en sentido técnico (ahora hinduista) "rito" o "purificación ritual". El verbo *sam-s-kr* significa "preparar, arreglar, ordenar, acumular, formar, fabricar" de donde los budistas derivan el significado de "condicionamiento", así como el de "composición".

⁹ *Udāna* VIII.3. Ya tenemos, en hora buena, traducción española directa del pāli: Carmen Dragonetti, *Udāna: la palabra de Buda* (Barcelona: Barral, 1971). El pasaje citado se encuentra allí en la pág. 229. Nuestra traducción difiere en algunos detalles menores.

es en todo momento el ideal del desapego, el budista busca un absoluto muy particular. Por un lado, en sus orígenes el budismo rehuía de la trascendencia —era aquella una India de muchos dioses pero sin Dios, y el Buda buscaba forjarse su propia salvación en esta vida. Por otro lado, esta vida era a todas luces efímera, corruptible en todos sus aspectos, no hay nada en ella que sea menos deleznable que todo lo demás. Es más, el pensamiento, el espíritu que es el mayor puntal de la eternidad en occidente y en el brahmanismo, se veía como lo más fugaz de todo.¹⁰ Por eso el budista, que a veces se conformaba con hablar de desapego sin más, al comprender la necesidad lógica de un absoluto, propuso una meta sin sostén, inaprehensible, inasequible para todas las vías del habla y el pensamiento:

Existe, monjes, este ámbito, en el cual no existe ni tierra, ni agua, ni fuego, ni aire, ni el ámbito de la infinitud del espacio, ni el ámbito de la infinitud de la consciencia, ni el ámbito de "no hay nada", ni el ámbito de "ni apercepción ni no apercepción", ni este mundo, ni el otro mundo, ni ambos sol y luna, éste, os digo, monjes, no tiene llegada, ni partida, ni estancia, ni caída, ni levantamiento, ni sostén, ni proceso, no es objeto del pensamiento, esto que es el único acabar con el sufrimiento.¹¹

No hay medida del que ha llegado al reposo... no le queda nada en términos de lo cual se pueda hablar de él; cuando todos los principios han sido arrancados de raíz, también han sido arrancados todos los modos de hablar.¹²

El primero de estos pasajes echa por tierra la aseveración de Regamey: aquí se niegan del absoluto incluso los estados más sutiles del éntasis místico budista.¹³ Igual-

¹⁰ *Saṃyutta Nikāya* xii.62.

¹¹ *Udāna* VIII.1.

¹² *Sutta Nipāta* 1076.

¹³ Preferimos la palabra *éntasis*, como lo hace M. Eliade en su obra clásica sobre el yoga, porque evidentemente la autarquía del arrobamiento místico de un yogui es muy distinta del estar fuera de sí del chamán o el místico teísta (Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958), pág. 339 y *passim*). Como se ve aquí y esperamos demostrar más abajo, la meta budista tampoco es el aislamiento (*kaivalya*) autárquico del jinista o del *sāṃkhya*-yoga, por lo

mente derriba la tesis de un budismo sin absoluto. Será un absoluto acabadamente negativo, pero no por eso menos absoluto.

Quizá la palabra "negativo", o el término revivido recientemente "apofático",¹⁴ describan fielmente la estructura dialéctica de los signos del absoluto, pero, al mismo tiempo este modelo podría perder su objeto, quedarse en las formas externas sin penetrar en la médula de la doctrina. La negación budista no podía conducir a una nada estática.¹⁵ Al caracterizar a *todo* lo existente como cambiante,

tanto, su meta no es el *énstasis*. Sin embargo, la condición contemplativa del volverse sobre sí es un paso importante en la vía meditativa budista que debe distinguirse del éxtasis como se le entiende en la tradición occidental. Es decir, que en el budismo no hay nada propiamente comparable con el *Dei pius descensus in animam* o con el *excessus purae mentis in Deum* de San Bernardo de Claraval, ni mucho menos con el *vuelo del espíritu* de San Juan de la Cruz (se le describe en el *Cántico Espiritual* 13.6).

Cf., la definición de *éxtasis* en la *Enciclopedia Espasa* y en el diccionario citado en la nota 2, arriba, en ambos casos *sub voce*.

En la literatura de lengua inglesa se suele usar el término *ecstasy* en su sentido más amplio; se trata, desafortunadamente, de una difuminación de lo que de otra manera es un vocablo exacto (véase el artículo de la *Enciclopedia Espasa*). En algunos casos se usa el término en su sentido lato a fin de dar cierto color de naturalidad a lo que de otra manera pertenecería obviamente al ámbito de los fenómenos preternaturales. Así, P. Tillich en su *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), Vol. I, págs. 111 y sgtes. Otras veces, especialmente en la literatura psicológica o sociológica lo que se busca es un rótulo conveniente para reducir un complejo de fenómenos oscuros a una categoría psicológica fácil; véase, p. ej. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Middlessex: Penguin, 1971). Este uso laxo de la palabra ha llevado a algunos autores a usar el término griego original (o en transcripción *ékstasis*) cuando quieren referirse al uso clásico de la mística cristiana.

¹⁴ Véase la nota 1, arriba.

¹⁵ No por eso cesan los intentos de descubrir un absoluto perfectamente quieto. Si se considera que el sentido de la palabra *nirvāna* no era meramente el de soplar y extinguir un fuego (inglés: "blow out", sánscrito: *nir — vā*), sino que además la palabra se asocia a menudo al término *nir-vṛtti* o *ni-vṛti*, "cesar", "descansar", "reposar", se entiende la tensión que debió existir entre la visión del despertar como comprensión plena del cambio y la concepción del *nirvāna* como cesación del cambio. Contra esta inconsistencia (si tal cosa es) se dirige buena parte de la crítica que hace el Gran Vehículo del nirvana del Pequeño Vehículo.

No cabe duda de que el tono de muchos pasajes en la literatura del Pequeño Vehículo es el de un apofatismo cuasinihilista. Compárese, p. ej., la descripción de las cesaciones (*nirodha*) en *Samyutta Nikāya* xxxvi.11

perecedero, discontinuo, vano, de partida el budismo debió verse obligado a definir un absoluto igualmente fluido, negativo sólo en cuanto es inaprehensible. Aunque éste llegue a fosilizarse en más de una ocasión según se lo hipostasie o se recalque su trascendencia, no cesará el budista en su empeño de buscar una figura dialéctica correspondiente a su ideal ascético del despego absoluto. Se busca la extirpación de todo aferramiento, de todo arrimo, como contraparte liberadora al sufrimiento que surge de la creencia en una base permanente y estable debajo de la mudanza *perenne* de todos los componentes de la realidad mundana.¹⁶

con los pasajes citados por D. T. Suzuki en las págs. 350 y sgtes. de sus *Outlines of Mahayana Buddhism* (Nueva York: Schocken, 1963). Véase, además, el *Visuddhimagga*, cap. xxii, secciones 46-52, y XVI. 67 sgtes.

¹⁶ De nuevo, aquí tratamos de interpretar la visión del Gran Vehículo, la literatura del Pequeño Vehículo parecería ora apoyarnos, ora entender el nirvana como un hecho permanente. Entre los Mahayanistas también encontramos a algunos que creen descubrir un substrato permanente, libre de la inestabilidad del torbellino *samsárico*. Algunos pasajes pertinentes:

(a) el nirvana como estado permanente:

Sutta Nipāta 1086, el término *accuta* se interpreta en el comentario del *Culla-niddesa*, p. 12, como *nicca*. Igualmente *Dhammapada* 225; el comentario, III.321, ofrece la glosa *sassata*. Pero aquí no hay peligro de entender el nirvana como una cosa permanente.

(b) el nirvana como un *dharmā*:

El nirvana como liberación del devenir se sugiere en el pasaje del *Udāna* (VIII.3) que citamos antes, pero éste, como el de *Itivuttaka* 43-44, o el de *Udānavarga* xxvi,21, no implica necesariamente la existencia de un nirvana de realidad substancial. Sin embargo, una vez surge el sistema escolástico de los *dharmas*, nos encontramos con algunos budistas que proponen la existencia substancial de más de una realidad incondicionada. Así, el *Abhidharmakośa*, II, 45cd, comentario, propone que los tres incondicionados (espacio, cesación inconsciente, y cesación por el conocimiento) son realidades inalterables (*svalakṣaṇe sthitiḥbhāva*); que no tienen nacimiento ni causa alguna (*Abhidharmakośa* II, 46cd, comentario, y 55cd, comentario). El estudio más completo sobre esta concepción del absoluto budista, la que no tratamos en el presente ensayo, es el libro de André Bareau, *L'Absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion d'asamskṛta* (Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1951). Debe consultarse, además, la obra clásica de L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa* (Paris: G. Beauchesne, 1925).

No obstante, aún dentro de esta tradición se resistió tenazmente la tendencia a hipostasiar al absoluto. Así, la escuela Sautrāntika niega que el nirvāṇa, e incluso los otros dos no confeccionados,

Así, todo intento de formar una estructura filosófica correspondiente a la vía de salvación conduce irremisiblemente a uno de dos extremos en la concepción de un abso-

sean *dharmas* o cosa real alguna (*Abhidharmakośa*, II, 55d comentario). El Theravāda sencillamente se niega a aceptar la posibilidad de predicar nada del nirvana: *Visuddhimagga* cap. xvi, sección 67 y sgtes. Según Cornelis, o.c., pág. 162, Jaspers opina que todo el edificio de los *dharmas* es meramente una construcción de valor propedéutico: "la sécheresse même des nomenclatures de l'*abhidharma* est un procédé stylistique exactement adapté aux nécessités d'une propédeutique au silence mystique."

- (c) el absoluto hipostasiado del Gran Vehículo: *Ratnagoṭravibhāga*, pp. 72-73, *Lankāvatāra-sūtra*, pp. 208-209. En estos textos, sin embargo, se revierte siempre al carácter inefable del absoluto, se le conciba a éste como *nirvāna-dhātu*, *dharmadhātu* o *tathāgata-garbha*.
- (d) la vía media:

El tema al cual parecen regresar todas las consideraciones sobre el absoluto budista es el de la vía media, sobre la cual diremos mucho más en las páginas de este ensayo. La definición más clara de este importante concepto se encuentra en el cap. xvii, secciones 21-24 del *Visuddhimagga*, y este pasaje refleja con diafanidad el principio expuesto en la sección xxii del *Samyutta Nikāya*: que el Buda no busca ni afirma el ser ni el no ser, sino que conoce y enseña solamente el origen condicionado (*prāṭhyasamutpāda*). Cornelis (o.c., pág. 131) puntualiza el hecho de que es ésta la doctrina que debe considerarse como la única enseñanza de tipo ontológico en la vía de salvación budista. Esta es la doctrina eje para Nāgārjuna, cuya interpretación de la misma repercute por toda la tradición del Gran Vehículo. Sobre el absoluto medianista, cf., Stanislaw Schayer, "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamika" en *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXVIII.7 (julio de 1935), col. 401-415; Jan W. de Jong, "Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka" en *Revue philosophique*, 140 (1950), págs. 322-327; Jacques May, "La philosophie bouddhique de la vacuité" en *Studia philosophica*, XVIII (1959), págs. 123-137. Contamos con tres estudios extensos, primero, y a mi entender el más sólido, tenemos el de Fatone (remisión en la nota 1, arriba), luego el de T. R. V. Murti. (Un poco más osado que el de Fatone, pero menos sólido). *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres: George Allen and Unwin, 1955); por último el de F. Streng (superficial y confuso), *Emptiness: a Study in Religious Meaning* (Nashville: Abingdon Press, 1967). La obra de Teodoro Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrado: Academia de las Ciencias de la U.R.S.S., 1927), aunque hoy tiene poco que ofrecer, fue una obra pionera concebida en parte como una crítica del librito de Louis de la Vallée Poussin sobre el mismo tema (remisión arriba) y contribuyó a disipar muchas de las interpretaciones occidentalizantes de la época (pero desafortunadamente no dejó de aportar las suyas propias). El problema de las interpretaciones occidentales del nirvana ha sido tratado en un estudio de G. Welbon titulado *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

luto que tiene que ser inaprehensible: 1) un absoluto por la vía única de la negación del fenómeno, o 2) un absoluto por la reafirmación dialéctica del fenómeno después de negado.

Pero, tradicionalmente las escuelas budistas hablaban de evadir los extremos de la "aniquilación" (*ucchedavāda*) y el "eternalismo" (*śāśvatavāda*), de suerte que, la búsqueda de un absoluto allende el fenómeno se entendía como aceptación de impermanencia (rechazo del eternalismo) y conexión causal (rechazo de la discontinuidad que presupone el aniquilacionismo, es decir, el concebir cada instante de realidad como perecedero, discreto y discontinuo). Para todos los budistas ambos extremos tienen cierto dejo de herejía. Ambos aparecían como dos vertientes hacia el error y en la arista que formaban éstas buscaba balancearse el budista. Por eso gustaba predicar de su doctrina el epíteto de "la vía media". Debe reconocerse el éxito de su empresa, las diversas escuelas podrán alinearse más o menos cerca del centro o de los polos pero nunca tocarán los extremos. No cabe duda, sin embargo, del resabio apofático del budismo: en general los budistas caen más del lado aniquilacionista que del lado eternalista.¹⁷ Así, aun cuando se le conceda valor o realidad al ámbito fenoménico será por vía de restitución, es decir, la afirmación del fenómeno se da en función de un movimiento apofático previo.

El Gran Vehículo intenta mantener el balance entre ambos extremos mediante una aceptación del mundo como vehículo de la liberación: sólo el cambio da lugar a la conexión causal sin la cual no habría liberación. Sin em-

¹⁷ La excepción más notable es la tradición del *tathāgatagarbha*, la doctrina catafática budista de mayor influencia. Aunque parece haber sido algo débil en India y Tibet, en China dejó su sello indeleble a través de la llamada *Escuela del Nirvāna-sūtra* (*Niehpan Tsung*). Los "personalistas" (*Pudgalavādins*) podrían considerarse quizá como otra tendencia catafática (¿existe alguna conexión histórica con la tradición del *tathāgatagarbha*?), pero si se toma en cuenta su persistente afirmación de la indefinibilidad e indeterminabilidad de la "persona", aparece más bien como una forma muy peculiar del apofatismo budista. Cp., la obra de Ruegg citada en la nota 73, abajo.

bargo, el Gran Vehículo tratará de mantenerse a una distancia prudente del extremo afirmacionista, postulando una "reconciliación con el mundo" consistente en la reafirmación del fenómeno por vía de su inclusión en un absoluto estrictamente negativo, o por vía de una conversión o inversión de la consciencia (a menudo de fuertes matices ontológicos más que psicológicos).¹⁸

Ambos aspectos de la vía media se reflejan claramente en la solución que propone al problema del absoluto la rama *Prāsaṅgika* del *Mādhyamika* o "Escuela Medianista",¹⁹ para la cual no hay manera de calificar, precisar o

¹⁸ La inversión de la consciencia, o revolución del proceso de ideación, se conoce entre los yogācārin como la "inversión del fundamento", *āśraya-parāvṛtti*, definido por Asaṅga en su *Mahāyāna-saṃgraha* (trad. de E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, Tome II, (Lovaina: Muséon, 1938), págs. 259-265). Se trata de invertir el orden ontológico de apariencia-realidad a realidad-apariencia. El "fundamento" es el absoluto puro que subyace a la consciencia obscurada por el velo de la ideación (Sthiramati, *Mādhyānta-vibhāga-Tīkā* (ed. S. Yamaguchi, Tokyo: Suzuki Research Found., 1934), pág. 84: "*āśrayo nirmalatatḥatā*". Su inversión es el despertar, el ver de frente a frente al absoluto, el conocimiento directo que constituye el único hecho positivo, el fruto de la vía apofática; porque aquí la vacuidad se conoce en el propio cuerpo transformado y liberado (*vinirmuktadharmakāyatvena*, o.c., pág. 122). El problema del significado de esta transformación del fenómeno nos trae una vez más a la pregunta por el carácter último del nirvana: ¿es éste dinámico o estático?, ¿cambiante o inmóvil? Tanto las disquisiciones de un Nāgārjuna como las reflexiones de Asaṅga en la obra a la cual remitimos antes parecen confirmar el hecho de que en el Gran Vehículo (como en el Theravāda) percibir el cambio tal cual él es equivale a percibir el absoluto, mientras que rehuir del cambio lleva a entrar en un absoluto de ficciones. Como hemos señalado antes en la nota 16, la cuestión no se resuelve tan fácilmente en el Pequeño Vehículo; pero, al menos en el Theravāda contemporáneo, parece entenderse que el nirvaṇa ha de ser o totalmente indefinible, o dinámico. Véase, p. ej., el interesantísimo debate imaginario entre las escuelas Shwegyín, Okpo y Ledi de Birmania en el artículo de Shwe Zan Aung, "Dialogues on Nibbāna", *Journal of the Burma Research Society*, VIII.3 (1918) (incluye ensayo de Pe Maung Tin). Este diálogo ha sido reseñado por Robert H. L. Slater en *Paradox and Nirvana* (sin fecha: derechos del autor), págs. 54-59.

¹⁹ A continuación usamos el nombre *Mādhyamika* o Escuela Medianista para referirnos a la tradición que reclama seguir las enseñanzas de Nāgārjuna. En todo momento nos referimos a la rama *Prāsaṅgika* según la representa Candrakīrti y damos por sentado que esta rama es la más fiel a las doctrinas del Maestro. El único estudio completo y panorámico del *Mādhyamika* es el ensayo de Yuichi Kajiyama en el Vol. III de la serie Bukkyō no Shisō: *Kū no riron : chūkan*, (Tokyo: Kadokawa Shoten,

poner el dedo en el absoluto. Sólo podría existir un "no-confeccionado" si de veras existiese algo confeccionado, pero ¿qué tipo de realidad, qué clase de naturaleza propia o de auto-subsistencia se puede predicar de lo que muda, de lo absolutamente precedero y dependiente?²⁰ Y si de este panorama cambiante no se puede afirmar nada, ¿qué se podrá negar de él? ¿Qué se podrá afirmar de su supuesta contraparte, el invariable absoluto, increado, incausado?²¹

Así, el maestro Nāgārjuna, fundador de la Escuela Mediana, afirma en sus *Madhyamakakārikā*:²²

1. Si todo es vacuo, no hay surgir ni perecer, ¿para quién se propone [entonces] el *nirvana* mediante el abandono y la cesación?

2. [Mas,] si todo esto no fuera vacuo, no habría surgir ni perecer. ¿Para quién se propone [entonces] el *nirvana* mediante el abandono y la cesación?

Es decir, como todo cambia, ¿qué puede tener un meollo duradero? ¿Qué puede ser sujeto o substancia? Entonces, ¿quién es eso que podría alcanzar el reposo absoluto del *nirvana*? Mas, si alguna cosa tuviera algo que perdura, algo inmutable, el núcleo substancial, entonces esa cosa no ten-

1969), págs. 9-198. Véanse, además, las obras citadas en la nota 16, y la valiosa (aunque un poco incompleta) reseña de A. K. Warder en las págs. 373-392 y 474-482 de su *Indian Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1970).

²⁰ Este es el tema de buena parte de la obra de Nāgārjuna, pero hay dos capítulos especialmente relevantes a esta cuestión. El séptimo trata de la naturaleza de los confeccionados (*samskṛta*) e intenta demostrar que en sentido estricto no puede existir tal cosa. El décimoquinto examina el concepto de autosubsistencia o existencia propia (*svabhāva*), que aquí ocupa el lugar del *svalakṣaṇa* y el *dravyasat* del *abhidharma*.

²¹ *Madhyamakakārikā* VII.33; también, cp. xxiv.15 y el comentario de Candrakīrti.

²² A continuación traducimos todas las estrofas del capítulo xxv, intercaladas en nuestro ensayo y en un orden distinto al del original. Los números arábigos, cuando aparecen solos, remiten a la estrofa de este capítulo. Cuando se cita de otro capítulo se indica el número de éste con numerales romanos.

La primera estrofa representa un *pūrvapakṣa*, es decir una objeción (imaginaria o real) a la cual debe contestar el autor, como lo hace en la segunda estrofa (*uttarapakṣa*). Pero la verdadera síntesis se presenta en la tercera estrofa, la *siddhi* o conclusión.

dría surgir ni perecer. ¿Cómo podría una cosa así llegar a ser otra? ¿Cómo podría pasarse entonces del mundo del cambio y el dolor al ámbito del reposo último?

Lo que es más, el mismo concepto de vacuidad, de la *absoluta* mutabilidad y dependencia de todo lo confeccionado, excluye toda posibilidad de un absoluto aprehensible. Así, el concepto del absoluto acepta solamente una formulación paradójica:²³

3. Se llama nirvana a aquello que no ha sido abandonado, ni alcanzado, ni ha sido aniquilado, ni es eterno, ni ha cesado, ni ha surgido.

Si se postulara un absoluto definible y, por tanto, subsistente, sería objeto de aferramiento y, por razones psicológicas evidentes, sujeto a decaer. Pero se busca un absoluto libre de la vejez y la muerte, de todo decaer y perecer. Así, el primer paso consiste en negar el aspecto fenoménico de la existencia:

4. Primeramente, el nirvana no es algo existente, porque entonces tendría los atributos de la vejez y la muerte, ya que no hay nada existente sin vejez y muerte.

5. Y si el nirvana fuera algo existente sería confeccionado. Porque no hay nada existente no confeccionado en lugar alguno.

6. Y si el nirvana fuera algo existente, ¿cómo podría ser nirvana sin asimiento? Porque no hay nada existente sin asimiento.²⁴

Sin embargo, la negación del carácter de entidad o existente no implica su contrario. Así, Nāgārjuna apunta a renglón seguido:

²³ Paradoja, precisamente porque no abroga el principio de contradicción sino que se nutre de él. Véase la nota 28.

²⁴ "Sin asimiento", *anupādāya*. La raíz *upa-ā-dā* significa "recibir, tomar, asir, servirse de" e implica en la terminología budista tanto la dependencia del efecto respecto de la causa, o de los órganos sensorios respecto de sus objetos, como el asimiento afectivo, es decir, el apego (*upādāna*). También se aplica a la dependencia del fuego respecto de su combustible. El nirvana, por otro lado, se describe como libre de asimiento (*anupādāya*) o libre de todo substrato del cual se pueda asir (*anupādīṣeṣa*). Véase, *Samyutta Nikāya* II. 279, IV. 399, *Anguttara Nikāya* IV. 75 y sgtes.

7. Si el nirvana no es algo existente, ¿será un no existente?
Si el nirvana no es algo existente tampoco puede ser un no existente.

Esta estrofa la explica el comentarista Candrakirti de la manera siguiente:

Si se acepta que el nirvana no sea una cosa existente, si no se acepta que sea algo existente, ¿será algo no existente? La respuesta es que tampoco ha de ser una cosa no existente. Si el nirvana fuera la no-existencia de las turbaciones y el nacimiento, entonces el nirvana sería igualmente la impermanencia de las turbaciones y el nacimiento. Porque la no existencia de las turbaciones y el nacimiento es precisamente su impermanencia y nada más. Por lo tanto el nirvana sería sólo impermanencia. Pero esto es inaceptable, porque seguiría de ello el absurdo de que la liberación se alcanza sin esfuerzo...²⁵

Y añade la próxima estrofa de Nāgārjuna:

8. Y si el nirvana fuera un no existente, ¿cómo podría ser nirvana sin asimiento? Porque no hay nada no existente sin asimiento.²⁶

¿Qué es entonces el nirvana? ¿Qué constituye el absoluto? Evidentemente no se intenta precisarlo en términos de un ser hipostasiado.

10. Y el Maestro nos habló de abandonar el existir y el no existir, por lo tanto lo correcto es que el nirvana no sea ni existencia ni no existencia.

11. Y si el nirvana fuera a la vez existente y no existente, la liberación sería a la vez existente y no existente, y esto es inaceptable.

12. Y si el nirvana fuera a la vez existente y no existente,

²⁵ Pág. 527 en la ed. de L. de la Vallée Poussin (San Petersburgo, 1912) en la serie *Bibliotheca Buddhica*, Vol. IV. Obsérvese que aquí Candrakirti advierte la falacia fundamental de la doctrina del nirvana como mera aniquilación.

²⁶ Porque lo no existente es meramente en tanto es límite de algo existente, lo cual constituye su substrato o base de asimiento. Cf. *Mādhyamakārikā* xv.5.

el nirvana no sería independiente porque dependería de ambos, [existencia y no existencia].²⁷

13. ¿Cómo podría el nirvana ser a la vez existente y no existente? El nirvana es lo no-confeccionado mientras que lo existente y lo no existente son confeccionados.

14. ¿Cómo podría el nirvana ser a la vez existente y no existente? Ambos [existencia y no existencia] no pueden coexistir en un mismo lugar, como la luz y las tinieblas.²⁸

Nāgārjuna procede por último a negar la posibilidad de utilizar la cuarta forma de los cuatro tipos de predicación (*catuskoṭi*)²⁹ para afirmar algo sobre el nirvana en términos de existencia y no existencia:

15. Quedaría demostrado que el nirvana a la vez ni es ni no es algo existente [sólo] si se demostrara que a la vez lo es y no lo es.

Explica Candrakīrti: "Porque si hubiera algo existente, entonces se podría concebir que el nirvana fuera su contrario, su no existencia. Si hubiera algo no existente, entonces se podría concebir que el nirvana fuera su contrario, la negación de su no existencia. Y cuando no hay ni lo existente ni lo no existente, entonces tampoco hay su contrario. Por lo tanto es inconcebible que el nirvana a la vez ni sea ni no sea algo existente."³⁰ Pero, además, una proposición como la que surge del cuarto tipo de predicación pondría igualmente en tela de juicio la realidad de la persona que pudiera comprender la naturaleza del nirvana:

²⁷ Obsérvese, pues, que no hay *coincidentia oppositorum* en sentido estricto.

²⁸ Es decir, que el principio de contradicción no pierde su vigencia aquí.

²⁹ Sobre las cuatro formas de predicar, véase el cap. VII de K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Londres: George Allen & Unwin, 1963), donde se resume toda la literatura anterior. Jayatilleke opina que la oposición entre *es* y *no es* en la fórmula cuádruple es por contrariedad y no por contradicción, pero parecería ser que Nāgārjuna considera que se trata de contradicción por lo que nos dice en la estrofa 14, arriba.

³⁰ Ed. de L. de la Vallée Poussin, pág. 533.

16. Si el nirvana a la vez ni es ni no es un existente, ¿quién puede haber que comprenda esto de que ni sea ni no sea existente?

Pero de hecho Nāgārjuna también está interesado en impugnar el valor de nuestras afirmaciones sobre la persona que comprende y alcanza al absoluto budista. Así, cuestiona primeramente la antinomia de la existencia de un *tathāgata* después de la muerte:³¹

³¹ Las cuatro antinomias (*avyākṛtāni/avyākatāni*) aparecen ya en los *Nikāyas* y deben contarse entre las doctrinas más antiguas del budismo. Fuentes clásicas: Los suttas 63 y 72 del *Majjhima Nikāya* (I. 426-432 y I. 483-489), *Samyutta Nikāya* IV. 375 sgtes., 384 sgtes., y 391 sgtes. Disquisiciones escolásticas: *Paṭisambhidāmagga*, II. 108 sgtes., *Abhidharma-kośa*, V.21b-d y 22 y comentario. Véase, además, Jayatilleke, o.c., págs. 471-476 y pássim. (Buddhaghosa no parece entender la importancia de esta doctrina.)

Las antinomias también aparecen en diversas listas de *diṭṭhi* o *diṭṭhigata* ("opiniones" o "teorías") de los metafísicos o sofistas (¿?) (*takki, lokāyatika*). El *Udāna*, págs. 66-69, en el famoso pasaje de la parábola del elefante y los ciegos, enumera diez *diṭṭhi* que consisten en las cuatro antinomias expandidas de la siguiente manera: (1) y (2) "el mundo es eterno" y su opuesto, (3) y (4) "el mundo es finito" y su opuesto, (5) y (6) "el principio vital (alma) y el cuerpo son la misma cosa", y su opuesto, (7), (8), (9) y (10) "el Tathāgata existe después de la muerte" en las cuatro formas de predicación. En *Udāna* 69-70 se incluyen otros tópicos hasta formar una lista de dieciséis, la cual se encuentra también en el *Mahālisutta* del *Dīgha Nikāya*, I, 150. El *Brahmajālasutta* del *Dīgha Nikāya*, I, 12-22, enumera sesenta y dos opiniones falsas que llevan al apego y a la confusión. La lista parece un poco fantástica y con toda probabilidad no representa una lista de doctrinas que hayan sido sostenidas por pensadores históricamente reales. El *Laṅkāvatāra* contiene una lista similar (e igualmente cuasi-fantástica) de treinta y una teorías de los *lokāyatas* (págs. 152-155). Se trata probablemente de una fusión de listas tradicionales de las doctrinas propugnadas por los rivales de Śākyamuni, con las antinomias, y con alguna lista de meras posibilidades lógicas de errores o de posiciones metafísicas.

Algunos comentaristas (como el del pasaje citado del *Udāna*) consideran que la cuarta antinomia "si existe o no el tathāgata después de la muerte", no se refiere exclusivamente a un Buda Tathāgata, sino a cualquier ser humano (*attā*, o *satta*). El canon, sin embargo, ofrece pasajes como el famoso discurso a Yamaka del *Samyutta Nikāya* (xxii.85) donde se descubre a claras luces que la pregunta se refiere específica y exclusivamente al hombre liberado. Es obvio que cualquier otro ser humano reencarnará. Cf., además, *Majjhima Nikāya* I. 486: "vimuttacitto... kuhim papajjati ti".

17. Si el Bienaventurado después de su cesación existe, o si no existe, o si a la vez [existe y no existe], o si tampoco [existe y no existe], nunca lograremos comprenderlo.

Luego argumenta de manera similar para las otras antinomias clásicas, los "puntos indeterminables" (*avyākṛtāni vastūni*):

22. Si todos los *dharmas*³² son vacuos ¿qué puede ser infinito, qué puede ser finito, o a la vez finito e infinito, o a la vez ni infinito ni no infinito?

23. ¿Qué puede ser lo mismo y qué otra cosa?³³ ¿Qué puede ser eterno o qué puede ser no eterno, o a la vez eterno y no eterno, o a la vez ni eterno ni no eterno?

Obsérvese que las palabras del Maestro Nāgārjuna distan mucho de ser una mera reiteración de la doctrina ortodoxa. Como tampoco pregonan meramente el silencio que se debe guardar ante el gran misterio del nirvana sobrecogedor. Antes bien predicán la indeterminabilidad de todo lo dado (*dharmas*), sea esto material o espiritual, fenómeno o absoluto. Así, la inaprehensibilidad del Buda se extiende a su existencia antes del nirvana último (*parinirvāna*),³⁴ el misterio no es meramente el misterio de lo suprasensible:

³² No es este el lugar para considerar una vez más el significado de este término tan difícil (si no imposible) de traducir. A veces lo dejamos sin traducir, otras veces, optamos por el monstruoso equivalente "principio". Me parece pertinente recordar aquí que tanto la tradición tibetana como la china decidieron traducir la palabra *dharmas* (*chos* y *fa*, respectivamente). Entiéndase "principio" en las siguientes acepciones: "base, fundamento, idea fundamental, causa primitiva, noción, componente primitivo o elemental, ley determinante, regla o canon de conducta".

³³ Alude, desde luego, a la tercera antinomia: "si el principio vital es lo mismo que el cuerpo, o si es otra cosa". Véase nota 31, arriba.

³⁴ Sobre el *nirvāna* y el *parinirvāna*, véase el artículo de Emile Senart, "Nirvāna", en el *Album Kern* (1903). La distinción entre *nirvāna* y *parinirvāna* no es tan común en la literatura clásica como la han querido hacer los estudiosos occidentales. En rigor, la distinción se establece con los términos *sopadhiṣesa* y *nirupādhiṣesa*, respectivamente. Cf. el comentario de Candrakīrti al *Madhyamaka*, cap. xxv, estrofa 1; también, la traducción y las notas de L. de la Vallée Poussin en su *Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Tome IV (Bruselas: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1971 —reimpresión), págs. 205-206 y nota 5 a la pág. 205,

18. Igualmente, si el Bienaventurado aun mientras estaba [en esta vida] existía, o si no existía, o si a la vez [existía y no existía], o si tampoco [existía y no existía], nunca lograremos comprenderlo.

¿En qué consiste pues este absoluto, el incondicionado que subyace a todo lo que se da en este mundo y es a la vez la meta de la aspiración al bienestar y el reposo últimos? ¿Qué es entonces el nirvana?

9. Se enseña que lo [mismo] que al asirse y depender [de causas y condiciones] es correr aquí y allá, cuando no se ase ni depende es el nirvana.

La cesación que es el nirvana no es, pues, la contraparte del existir, sino, la del devenir por asimiento y dependencia. El "correr aquí y allá" es figura del nacer y el morir que es cada instante de la vida en el torbellino de la transmigración, como explica Candrakīrti en su comentario a esta estrofa. Paso seguido continúa la *Prasannapadā*:

Y este correr aquí y allá existe en un momento dado gracias a que se apoya en causas y condiciones. [Pero,] esta [afirmación sobre la existencia de los opuestos] es una mera construcción conceptual como la de "corto y largo".³⁵ [También] cuando se afirma que surge en un momento dado se trata de una mera construcción conceptual como las de "la lámpara emite luz" o "de la semilla brota el pimpollo".³⁶ Queda establecido

pág. 211 y nota 3. Cp., además, las remisiones al *Visuddhimagga* en las notas 15 y 16, arriba.

³⁵ *Prajñapti* se opone a *dravyadharmā* (lo que existe en sí). Hay dos tipos de construcción conceptual o designación funcional (*prajñapti*): la que establece una relación de contraste o identidad y la que establece una relación causal. En ambos casos los dos (o más) miembros de la relación se definen uno en términos del otro, y por lo tanto, no tienen realidad en sí, no son autosubsistentes (*svabhāva*), no existen como cosas substanciales (*dravyasat*). Ver las notas 489, 494 y 840 en Jacques May, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti: Douze Chapitres...* (París: Adrien Maisonneuve, 1959) —remisiones bibliográficas abundantes. Sobre el absoluto como mera construcción conceptual, compárese, *Madhyamaka*, xxiv.18, comentado más adelante en el presente ensayo.

³⁶ Véase la nota anterior. Sobre el ejemplo de la lámpara, *Madhyamaka*, vii.8-12; sobre el pimpollo, *Prasannapadā*, págs. 26, 108 y pássim, también,

que en todos los casos o bien se trata de una mera construcción o bien de un nacer por dependencia. Queda establecido que, en todo caso sin excepción, cuando ya no hay asimiento ni dependencia para las conexiones que unen la serie del nacer y el morir, es decir, cuando cesa su efectividad, entonces hay nirvana. Y no cabe imaginar ni como existente ni como no existente a esta mera cesación de la efectividad. Así el nirvana no puede ser un existente, pero tampoco puede ser un no existente...³⁷

Al respecto ha dicho un discurso:³⁸ "Aquellos, monjes, que añoran salir de la existencia por medio de [otro tipo de] existencia, o por medio de [alguna clase de] inexistencia, esos no han comprendido plenamente." Porque se debe renunciar a ambas, a la sed de la existencia y a la sed de la inexistencia. Pero el Bienaventurado no ha dicho que se deba renunciar al nirvana, antes bien [ha dicho] que no se renuncia a él. Mas, si el nirvana tuviera la forma de lo existente o la de lo no existente, habría que renunciar a él también. Pero no se debe hacer tal cosa, "por lo tanto lo correcto es que el nirvana no sea un existente ni sea un no existente".³⁹

Este pasaje del comentario de Candrakīrti precede a la sección sobre los cuatro tipos de afirmación y las antinomias que hemos explicado arriba,⁴⁰ y con la cual se excluye la posibilidad de entender la infabilidad del nirvana en

las citas en la pág. 549-551. El símil del pimpollo parece remontarse al *Sālistambasūtra*. Véase, además, *Vigrahavyāvartanī*, 1, y *Madhyamaka*, xvii.7-8.

³⁷ Aquí Candrakīrti parecería contradecir sus observaciones a la estrofa 7 (arriba, nota 25), puesto que propone precisamente un nirvana de mera cesación. Sin embargo, en la estrofa 7, Candrakīrti habla de *ausencia* (*abhāva*) de las turbaciones (*kleśa*) y el nacer (*janma*), mientras que aquí (estrofa 9) utiliza las expresiones "no-efectividad" (o no-proceso, *apratīti*) "de la conexión en serie del nacer y el morir" (*janmamaraṇa-paramparāprabandhasya*) "cuando faltan las condiciones o la base del asimiento" (*apratītya vā anupādāya vā*) (pág. 529). Como explica Candrakīrti en las líneas que hemos omitido (págs. 529-530), el nirvana no es la mera ausencia de las turbaciones y el nacimiento (esta ausencia se da naturalmente como parte del devenir de todo lo perecedero), sino la cesación del proceso de condicionamiento (*samskāra*, es decir, el *pratītya*) y de la efectividad de la idea de un "yo" (*puṅgava*, es decir, el objeto del *upādāya*).

³⁸ La cita, en sánscrito en el original, pertenece a la versión sánscrita de *Udāna*, III.10, pág. 33. El texto se conserva hoy solamente en pāli.

³⁹ Este último párrafo pertenece al comentario de la estrofa 10, *Pra-sannapādā*, pág. 530.

⁴⁰ Estrofas 11-18 y 22-23.

términos de una predicación doble: “es y a la vez no es” o “de cierta manera es y de cierta manera no es”. El absoluto queda allende las categorías del ser y el no ser. Porque el absoluto no es una cosa, ni inmanente ni trascendente. Así, Nāgārjuna muestra toda su originalidad al concluir su excursio sobre el nirvana con aquellas famosas estrofas:

19. No hay diferencia alguna entre el torbellino (*samsāra*) y el reposo (*nirvāna*). No hay diferencia alguna entre el reposo y el torbellino.

20. El ápice del reposo es el ápice del torbellino. Entrambos no existe ni el más sutil intervalo.

21. Las opiniones sobre el estado más allá de la cesación, o sobre los límites [del mundo] o sobre [su] eternidad, dependen de [la suposición de] un límite inferior o un límite superior del nirvana.

La existencia del Bienaventurado antes y después de su liberación es igualmente inescrutable, porque el mundo de las ataduras y el mundo de la liberación coinciden en todo sentido. La meta a la cual apunta la vía budista no es aquí una entidad o estado allende el mundo. Después de todo,

24cd. El Despierto no enseñó ningún principio (*dharma*) de nada en ningún lugar.

Y sólo este silencio absoluto, si bien esotérico o figurado, revela la intención y el sentido verdaderos de la predicación de Gautama según la entiende Nāgārjuna:

24ab. Sosegar toda aprehensión, sosegar toda dispersión es salúfero.⁴¹

⁴¹ “Aprehensión” traduce *upalambha*; “dispersión”, *prapañca*. También cabe traducir “representación” y “multiplicidad lingüística”, respectivamente. Sobre *prapañca*, véase la nota de Nyānamoli al *Visuddhimagga* XVI.66 y el estudio del Bhikkhu Nānananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971). Sobre *upalambha* (*upalabhi*) en su sentido yogācāri, ver, *Madhyāntavibhāga-Tīkā*, pág. 28; allí significa claramente “representación”; pero, en el contexto medianista significa más bien el asimiento al signo o la imagen, antes que la producción mental del signo; cf., por ej., *Prasannapadā* p. 224, donde se sugiere una definición distinta a la de los yogācārin, aunque se acepta igualmente ésta. Véase, sin embargo, *Prasan-*

Vemos cuán difícil es hablar aquí de la búsqueda de un absoluto metafísico, particularmente si se entiende cabalmente el rol de la doctrina del desapego. El insistente apofatismo de estos pensadores (nirvana todavía significa cesación de cierto tipo de actividad) no apunta a una negación de la existencia, sino a una negación de la apropiación. No constituye propiamente ni una impugnación, ni una explicación o caracterización del cambio, sino una dialéctica de su aceptación. No se niega la existencia, sino la existencia propia o *subsistencia* (*svabhāva*; si se prefiere, "devenir propio" o "naturaleza propia"). El ataque contra la sustancia es por el lado de su apropiabilidad y de su capacidad de apropiación. Se busca un absoluto que es a la vez la negación de estas propiedades esenciales de la sustancia y la ausencia de toda posibilidad de hincadura o asidero. No se niega solamente la posibilidad de un fenómeno inmutable y apropiable, sino que además el absoluto se define también por estas negaciones.

El mundo de la apariencia es el mundo de los asideros, el hombre pretende apuntalar la vida que se le escapa de entre las manos con entibos fingidos. Esta ficción es ora conceptual, ora afectiva, a veces sólo pragmática. Pero las más de las veces da lugar al apego y a la obsesión. Puede dar lugar a las múltiples casillas en que se divide el mundo mental, puede ser alguna de esas etiquetas, rótulos o ritos que orientan el quehacer humano; pueden éstos ser de mayor o menor dignidad moral o intelectual, pero las más de las veces terminan como fetiches paliativos para nuestro anhelo inmitigable de posesión y permanencia. En su función pragmática le imparten al mundo un grano de permanencia para hacerlo manejable y pensable. En su aspecto afectivo, empero, reflejan la tendencia y el hábito de apropiación, el deseo de aferrarse a algo inmutable. Y es este deseo el que motiva las figuraciones del intelecto que fingen la permanencia y la estabilidad.

napadā, p. 528, donde sólo cabe el significado de aprehender; también, cp., págs. 469, 518 y 538-539. Además, *Nyāyabindu*, 11.26 y sgtes.

Esta ansia de duración, connata al hombre, puede, al menos según en la doctrina budista, superarse. El budista se propone desvirtuar esta sed y recusar la visión del mundo que la sustenta. Pero no se supera con el intelecto discursivo, el cual está por naturaleza inmerso en la ilusión de la permanencia. En vano se pretende avanzar un solo paso substituyendo una construcción intelectual, por perespiritualizada sea, por los objetos más burdos de nuestro capricho. No se quiere substituir la piedra del animista, un fetiche hecho centro del universo, con el nirvana sutilísimo, no menos fetiche, no menos objeto de apropiación. Por eso concluye Nāgārjuna recordando el desapego de la preparación ascético contemplativa y el desapego a todo lo conceptual, cuando identifica el nirvana con el descanso, la quietud última de toda aprehensión y dispersión. La "aprehensión" es a la vez el aferramiento de la sensibilidad y la fijación del intelecto. La "dispersión" es el ir y venir del deseo buscando su antojo, como también es el fraccionamiento del mundo en géneros, especies, individuos, opuestos.⁴²

Evidentemente el apofatismo radical de Nāgārjuna deja muchas cuestiones sin resolver. Como es de esperarse, el sistema que pareció tan hermético a su autor ofrecía por lo menos una brecha por donde abordarlo y derribarlo. Nāgārjuna no parece haber enfrentado satisfactoriamente el problema de la fundamentación de una ética positiva, o sea, en términos budistas, el problema de la *posibilidad de la vía* como proceso de *actividad y efectividad* moral positiva. La verdad es que en su empeño de fundamentar el desapego y la no aprehensión, el reposo último del nirvana, buena parte de la tradición budista peca, como Nāgārjuna, por exceso. La mayor parte de los budistas parecen proponer una moral rayana con el quietismo. Y cuando el mismo ejemplo de Śākyamuni predicador los obligaba a considerar la posibilidad de una vida de actividad posterior a la liberación, proponían algún tipo de triquiñuela metafísica, cuyo significado nunca queda del todo

⁴² Ver nota anterior y *Prasannapadā*, págs. 350-351, 373.

claro. Hay dos niveles de verdad: la realidad última, el absoluto, y la realidad convencional, lo relativo. El Buda en realidad no hace nada, tan sólo parece que hace. La solución propuesta, más o menos estereotipada, queda resumida en una escritura del Gran Vehículo citada por Candrakīrti en su comentario al *Madhyamaka* de Nāgārjuna: "Desde siempre el Tathāgata ha estado constituido por principios (*dharmas*) sin origen. Aunque el Sugata hace visibles todos los principios, los de intelecto infantil viven en el mundo entre principios inexistentes aferrándose a los meros signos. El Tathāgata se refleja en los principios buenos libres de embriagantes.⁴³ Pero en ellos no hay... un Tathāgata, aunque su reflejo se ve en todo el mundo".⁴⁴

Entendida propiamente esta doctrina no debería conducir ni a un dualismo, ni al ilusionismo que asoma aquí y allá en las tradiciones budistas, ni al absoluto inmóvil que trata de esquivar Nāgārjuna. En realidad las dos verdades no son dos, como no son dos el torbellino (*samsāra*) y el reposo último del nirvana. Así, en el capítulo que le dedica a las Cuatro Verdades Nobles, Nāgārjuna insiste en la importancia de conocer el misterio de la verdad doble y añade:

xxiv.10. Sin apoyarse en la verdad convencional no se puede enseñar el objeto último. Sin penetrar en el objeto último, no se alcanza el nirvana.

Luego advierte:

xxiv.11. La vacuidad [misma] lleva a la ruina cuando los necios la perciben mal, como una víbora cuando no se la agarra bien, o como la magia mal usada.

⁴³ "*kuśālasya dharmasya anāsravasya.*" Sobre los *anāsrava-dharma* ver *Abhidharmakośa*, I. 4-5ab, 28cd, II. 54cd. Sobre los *dharmas* que son a la vez *anāsrava* y *kuśala*, *ibid.*, IV.45ab y sgtes. Los *kuśala-dharma*, IV.8b-9b (clasificación), también IV.62cd, comentario. Distínganse los *kuśalamūla*, II.25, comentario, sobre las condiciones que favorecen o impiden el crecimiento de estas "raíces"; ver, *ibid.*, II.79a y siguientes. May, o.c., nota 433.

⁴⁴ Del *Hastikakṣyāsūtra* (original sánscrito perdido) citado en *Prasannapadā* 449 y 540.

Hay quien construye un nuevo aferramiento a la existencia (o a la no existencia) aun en la vacuidad misma. ¿Qué puede hacer el médico si su paciente se aferra a la medicina con la violencia enfermiza del adicto? Lo que debió ser medicina se convierte en veneno.⁴⁵ Así, Candrakīrti explica la primera de estas dos estrofas de la manera siguiente:

En efecto, el yogui entiende que la verdad convencional está constituida solamente de insipiente y carece de toda subsistencia, reconoce que esta [verdad relativa], desde el punto de vista del objeto último, se caracteriza por la vacuidad. Así evita caer en los dos extremos. ¿Qué pudo haber antes, que ahora no sea? Como antes no hubo aprehensión de la subsistencia de un existente, luego ahora tampoco postulará su inexistencia. Como no suprime la verdad convencional mundana, que tiene el aspecto de una imagen reflejada, tampoco suprime el acto, ni su fruto, ni el bien ni el mal. Tampoco superpone la subsistencia de una existente en sentido último sobre [la verdad convencional]. Porque percibe que los actos y sus frutos, etc., se dan solamente en aquellas cosas que carecen de subsistencia y no podrían darse en algo que tuviera subsistencia propia.⁴⁶

La "verdad de convención" consiste pues en el bregar con el mundo como si éste fuera tal cual se nos presenta. La "verdad absoluta" es el hecho de que este mismo mundo es vacío, carece totalmente de subsistencia propia. Si no fuera porque el mundo carece de subsistencia no podría ser mundo, es decir, no se caracterizaría por el cambio, el acto, el bien, el mal, etc. Igualmente, el absoluto no sería nada a no ser por la evanescencia del mundo fenoménico.

⁴⁵ *Madhyamaka* xiii.8 y *Prasannapadā* 247-249.

⁴⁶ *Prasannapadā* 495. "Bien" y "mal" intentan traducir los términos *dbarma* y *adbarma* en el presente contexto. Cp., *Madhyamaka*, viii.5 (*Prasannapadā* 183), xxiv.6, 33-35. May, o.c., nota 430. También, *Madhyamaka*, xvii.11, xxiv.5. Cp., además, la famosa parábola de la balsa en *Majjhima Nikāya* I.135, el significado de la cual queda confirmado en el Gran Vehículo por el *Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra* (pág. 23 en la ed. de Müller, 31-32, en la de Conze —nota valiosa en la pág. 32); cp., además, el comentario de Kamalaśīla a este pasaje en su primer *Bhāvanākrama* (pág. 197 en la ed. de Tucci).

El absoluto como tal, concebido como realidad independiente, es una mera ficción, como lo es el mundo concebido como realidad no vacua.

xxiv.18. Llamamos vacuidad a aquello que es el surgir condicionadamente. Esta es valerse de una construcción conceptual. Es la misma Vía Media.⁴⁷

La vacuidad es la Vía Media, porque sólo cuando se entiende, por un lado, que la condicionalidad y mutabilidad del mundo es el *sine qua non* de la vía de la liberación y, por otro lado, que la vacuidad de naturaleza propia posibilita igualmente el reposo que es el absoluto, sólo entonces se entiende cómo sea posible que el nirvana no sea un existente y sin embargo tampoco sea un no existente, cómo pueda existir una vía media entre los dos extremos del eternalismo y el aniquilacionismo.

Por un lado, la vacuidad garantiza la posibilidad de la acción moral. Porque:

Toda transacción o actividad mundana, como "ve, haz, cocina, recita, quédate", surge por dependencia en condiciones. Si ustedes proponen que éstas tengan subsistencia propia, entonces habrán suprimido su surgir por dependencia en condiciones. Con esta supresión se suprime también todas las actividades mundanas. A fin de explicar esto, dice [Nāgārjuna]:

xxiv.36. Si suprimes la vacuidad, que consiste en el surgir por dependencia en condiciones, suprimes toda actividad mundana.⁴⁸

⁴⁷ Resulta imprescindible citar el texto original: "yaḥ pratītyasamutpādaḥ, sūnyatām tāṃ pracakṣmahe. sā prajñaptir upādāya, pratīpat saiva madhyamā". Se trata de una de las estrofas eje de todo el *Madhyamaka*, y así la entiende la tradición china, aunque, como se verá más adelante, su interpretación no es rigurosa y filológicamente fiel al original. El sentido de las palabras de Nāgārjuna se puede glosar así: "Cuando decimos "vacuidad" nos referimos sencilla y llanamente al origen condicionado. Pero, como percibir, tal cual él es, a este origen condicionado es de por sí la liberación, hipostasiamos a la vacuidad y la llamamos "absoluto"; en este sentido "vacuidad" es una mera construcción conceptual. Por otro lado, como es (en tanto origen condicionado) y no es (en tanto no es auto-subsistente), es la mismísima Vía Media.

⁴⁸ *Prasannapadā* 512-513.

Por otro lado, la vacuidad asegura un absoluto sin asideros. La meta de un fundamento inmóvil resulta inaceptable para Nāgārjuna; como explica Candrakīrti:

Algunos opinan que hay aquí un principio puro (*dharmamātram*) que carece de toda actividad desde el momento en que nace... A esto respondemos: si la actividad no fuera un elemento real de toda relación mundana, el principio puro no existiría, porque sin actividad sería como una flor que crece en el espacio vacío. ¿En razón de qué existirá un principio puro privado de actividad? Por tanto, si se trata de la realidad de relación mundana, debéis admitir la actividad tanto como el principio puro. Pero, si se trata de la realidad absoluta, debéis aceptar que el principio puro no existe como tampoco existe la actividad.⁴⁹

Así, la verdad absoluta no es otra cosa que la coincidencia del mundo, en cuanto vacío, con el estado de liberación, en cuanto reposo. Y la coincidencia de la liberación, en cuanto no asimilamiento a ninguno de los extremos, con la actividad mundana, en cuanto prueba contundente de la ausencia de subsistencia que hace de las cosas inaprehensibilidad pura. El ámbito de la verdad relativa, como deja ver la palabra *verdad*, no es el mundo de lo irreal. La verdad de convención es falsa sólo en términos de la absoluta, como cuando se dice que un pepino es más grande que una ciruela, pero no por eso deja de ser la ciruela más grande que el dátil.⁵⁰

Con todo y esto, no sería del todo rigurosamente exacto afirmar que el tono dominante de la literatura medianista

⁴⁹ *Prasannapadā* 116. Crítica al *dharmasvabhāva* de los Vaibhāṣika. Candrakīrti rechaza igualmente los *asamskṛta* de la susodicha escuela: "Algunos han hipostasiado como incompuesto al espacio, la cesación inconsciente y la extinción nirvānica; otros, la vacuidad, definida como *asidad*. Pero queda demostrado con toda evidencia que nada de eso existe si no se puede establecer primero la existencia de algo compuesto (*samskṛta*)." (pág. 176) L. de la Vallée Poussin considera, erróneamente, que este pasaje es "nettement nihiliste" (en su *Siddhi*, pág. 758, remisión bibliográfica en la nota 53, abajo).

⁵⁰ El similar es de Aryadeva en su *Śataśāstra*, ver, Giuseppe Tucci, *Pre-Dhinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources* (Baroda: Oriental Institute, 1929), Gaekwad's Oriental Series, Núm. XLIX, pág. 88.

es el de un sentido fino y cuidadoso del balance entre la tendencia apofática y la catafática. Domina, e incluso a menudo eclipsa todo sentido de equilibrio, la tendencia apofática. El absoluto se define preferiblemente en términos negativos:

xviii.9. Las características de lo real son el ser libre de dependencia en otra cosa, el ser sereno, el no verse disperso en la dispersión, el ser libre de toda imaginación, de toda multiplicidad.

Y el mundo de lo relativo se explica en términos que sugieren una visión ilusionista del ámbito de la actividad y el cambio. Así, la imagen estereotipada es la del mago que crea variadas apariciones mágicas cuyo secreto conoce solamente él, mientras el público se deja engañar y cree que se trata de un fenómeno real.⁵¹ Nāgārjuna, por tanto, al pretender defender la posibilidad del acto en el mundo de la vacuidad, compara la interacción humana con el encuentro entre fantasmas:

xvii.31-32. Como el Maestro [Buda] mediante sus poderes supranormales puede crear un ente de pura magia, y esa criatura ilusoria podría [dentro de la misma ilusión] crear otra igualmente ilusoria, así, el agente, el acto y lo hecho tienen todas las características de la creación mágica, igualmente una creación mágica crea mágicamente a otra creación mágica.

La actividad humana resulta ser, pues, como las visiones fantasmagóricas; los Budas, como hábiles taumaturgos.

El mal ilusorio no molesta a nadie, pero el bien imaginario resulta un tanto incómodo para muchos. Si bien Nāgārjuna prefiere insistir en el carácter dialéctico de la relación entre el absoluto y lo relativo-fenoménico, y opta

⁵¹ Véase, p. ej., el pasaje del *Dharmasaṃgīti* citado por Kamalaśīla en su primer *Bhāvanākrama* (p. 219) y luego en el tercero (p. 29). Este último traducido al español en L. O. Gómez, "Último tratado del cultivo graduado" en *Diálogos*, VIII.23 (1972), pág. 119. El símil del mago tiene sus raíces canónicas en la doctrina de los poderes supranormales (los *iddhi* que son parte, en el canon tardío, de los *abhiññā*) y en el legendario "milagro de los pares" (*yamaka-prātibhārya*).

por recalcar el movimiento apofático de esta dialéctica, otros consideran que el énfasis en el aspecto catafático es más fiel a la realidad. Entre éstos debemos contar al Yogācāra o escuela mentalista del Gran Vehículo.⁵² El Yogācāra busca establecer un fundamento, un absoluto que le dé realidad al bien que constituye las virtudes del Despertar de un Buda, sin que sea tal absoluto él mismo aprehensible o determinable. Comienza, como Nāgārjuna, con una crítica del concepto de absoluto no confeccionado como lo concebía el Pequeño Vehículo. Los tres tipos de absoluto (el espacio, la cesación natural y la cesación por el nirvana) que propone el Pequeño Vehículo no pueden ser entidades reales, porque no caben dentro de ninguna de las categorías de lo real. Estas categorías son la del ser percibido, la del ser por convención y la de aquello cuyo ser se conoce por inferencia. El absoluto no puede ser una cosa percibida, ni una construcción conceptual, porque entonces no sería absoluto. Tampoco se le puede conocer por inferencia, porque en tal caso debería tener algún efecto o atributo a través del cual se infiriera su existencia, pero entonces sería algo activo o complejo, y, por tanto, mutable. Así leemos en la *Siddhi*:⁵³

⁵² En todo rigor no debe emplearse el término idealista para describir al seguidor del mentalismo yogācāra. Preferiríamos utilizar ese calificativo para escuelas como la platónica, que colocan a las ideas, y no al pensamiento, en el peldaño más elevado de la escala ontológica. Sin embargo, nuestra traducción del término *vijñapti* ("ideación", propiamente, "formación de imágenes, conceptos, ideas, categorías, dualidades", etc.), nos obliga a volver al nombre de "idealistas", aunque lo hacemos a regañadientes. Obsérvese, además, que en sentido estricto este mentalismo no es más catafático que la doctrina medianista, tan sólo intenta construir un absoluto positivo, pero el mundo queda reducido a una ilusión, sumido en una negación mayor que la que predica Nāgārjuna.

⁵³ El *Vijñaptimātrāsiddhi-śāstra*, como se suele reconstruir el título original sánscrito sobre la base de la traducción china, es supuestamente una compilación de Dharmapāla, en la cual se recogen diversas opiniones escolásticas para formar un comentario extensísimo y muy libre de la *Triṃśikā* de Vasubandhu. Como no conservamos el original sánscrito resulta imposible saber hoy cuánto del texto chino se debe a la pluma de Dharmapāla y cuánto es meramente glosa del traductor Hsüan-tsang. En occidente se suele citar esta obra como *La Siddhi*, pues se le conoce mayormente gracias a la traducción francesa de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi de Hsuan-tsang* (París: Paul Geuthner, 1928, 1929 y 1948), 3 vols., serie Buddhica: Documents et Travaux pour l'Etude du Bouddhisme,

Los principios (*dharmā*) no confeccionados, que son independientes de la forma, la mente [y los mentales], no pueden existir realmente (*dravyasat*). [No se les puede constatar], porque los principios reales caen en una de tres categorías: 1) Principios cognoscibles por la percepción, como la forma [que se conoce por las conciencias sensoriales, o como] la mente [y los mentales, que se conocen por los poderes telepáticos]. 2) Principios de funcionalidad evidente, como la jarra o la tela [cuya realidad es meramente convencional]. A estos dos tipos de principios el mundo los conoce [directamente], sin servirse de la razón. 3) Principios que se conocen por la acción de su efecto, como las facultades visual y auditiva, cuya existencia se constata por los actos que dependen de ellos. [Ahora,] el mundo no conoce [directamente] la existencia real de los no confeccionados. Ni tienen estos ningún acto que efectuar del cual se pudiera inferir su existencia... Y si se supusiera que sí tienen alguna actividad, serían impermanentes. Por lo tanto, no se puede comprender cómo puedan tener existencia real los no confeccionados.⁵⁴

Como se puede apreciar aquí la crítica Yogācāra sigue líneas similares a las de Nāgārjuna, aunque su dialéctica sea menos dramática. El verdadero giro innovador comienza a revelarse en las líneas siguientes:

Si bien es cierto que los Discursos explican que existe el espacio (*ākāśa*) y los otros no-confeccionados,⁵⁵ sumariamente [nosotros consideramos que existen sólo] desde dos puntos de vista: 1) Se les consideran reales sólo en cuanto denominaciones provisionales de ciertas transformaciones de la consciencia.⁵⁶ En la tradición se oye mencionar el nombre del espacio y el de los demás [no confeccionados], consiguientemente se han distinguido diversas características del espacio y los demás. Por la fuerza del hábito, cada vez que nace en la mente [una de estas ideas], se manifiestan [en la consciencia, como transformaciones

Première Série: Mémoires, Tomos I, V y VIII. Nuestras citas son todas traducciones directas del texto chino del *Taishō Shinsbō Daizōkyō*, Voi. 31, Núm. 1585, págs. 1-59. Se remite al número de la página, sección (a, b, o c) y línea.

⁵⁴ *Siddhi*, 6-b-15 a 21.

⁵⁵ A continuación se alude a cinco no-confeccionados, esta es la lista de los Mahiśāsaka, aceptada igualmente por el Yogācāra. El Vaibhāsika acepta solamente los primeros tres, enumerados y definidos en *Abhidharmaśāstra* I. 5c-6. Cp., además, nota 16, arriba.

⁵⁶ En sánscrito, *prajñāpti* y *vijñāna-pariṇāma*.

de ésta] todas las características del espacio, o del no confeccionado que sea. Puesto que, cada vez que aparece esta imagen, en el pasado o en el futuro, no parece sufrir cambio, se dice en sentido provisional que [los no confeccionados] son eternos. 2) Se les considera reales sólo en cuanto denominaciones provisionales de la *principidad* (o naturaleza de todos los principios).⁵⁷ [Por *principidad* se] quiere decir vacuidad, no-yo, todo lo cual manifiesta a la verdadera *asidad* [de todos los principios].⁵⁸ [Ésta] ha superado los caminos del pensamiento y el habla que [se mueven por] el ser y el no-ser. [Esta *principidad*] no es idéntica a todos los principios, tampoco es diferente, ni es a la vez [idéntica y diferente, ni a la vez no idéntica y no diferente]. Por ser el verdadero principio (*li*) de todos los principios (*fa*), se le llama *principidad* (*fa-hsing*).⁵⁹

Dada la inefabilidad de este absoluto, no se entiende por qué se predica de él cosa alguna. ¿Por qué se nombra a este absoluto con términos como los que en la tradición anterior denominaban distintos principios “absolutos” (*asamskṛta-dharma*)? El texto de la *Siddhi* ofrece su propia explicación de cómo se crean los nombres positivos del absoluto:

Como [esta *principidad*] está libre de toda oposición o traba, se le llama espacio (*ākāśa*). Como el yogui, por la fuerza de su discernimiento, hace cesar todas las tribulaciones y entonces penetra y presencia [la *principidad*], se le llama cesación por discernimiento (*pratisamkhyānirodha*).⁶⁰ Como la *principidad* fundamental es siempre perfectamente pura, haya o no haya la fuerza del discernimiento, y se manifiesta aun cuando falten las condiciones [para el discernimiento], se le llama cesación sin discernimiento (*apratisamkhyānirodha*).⁶¹ Como en ella lo

⁵⁷ *Dharmatā*. El sufijo *-tā* equivale al nuestro *-dad* y forma los sustantivos abstractos.

⁵⁸ *Tatvatā*. Es el significado último de los *dharmas* que, como es siempre *asī* (constante, igual a sí mismo), se llama *asī-dad* (*Trimśikā* 25).

⁵⁹ La palabra *li* probablemente traduce *tattva* (¿o *bhūtātā*?). *Fa* es, desde luego, *dharma*, y *fa-hsing*, *dharmatā*. La cita es de la *Siddhi*, 6-c-5 a 12.

⁶⁰ Es decir, el nirvana, como se explica arriba en la primera cita de la *Siddhi*.

⁶¹ Es la cesación natural que resulta de la mutabilidad de las causas y condiciones. El *Abhidharmakośa*, I. 6cd y II. 45 cd, sin embargo, distingue el *apratisamkhyānirodha* que es la ausencia total de causas y condiciones y, por lo tanto, es un no-confeccionado, y el *anityatānirodha* (o *lakṣaṇanirodha*) que es la cesación normal de los varios aspectos de un

desagradable y lo agradable cesan, se le llama la no-agitación (*aniñjya*).⁶² Como en ella la apercepción no produce efecto alguno, se le llama cesación de la apercepción (*sañjñāvedita-nirodha*).⁶³

Estas cinco son todas por igual denominaciones provisionales de la verdadera *asidad*. [Pero, cuando decimos:] "verdadera *asidad*", también esto es una denominación provisional.⁶⁴

Es decir, que no debe extrañarnos que haya que aludir al absoluto con nombres de valor provisional, sean positivos o negativos; porque el mismísimo término *asidad*, o el de absoluto, inflexible, inaprehensible, etc., son todos por igual provisionales, meras aproximaciones o meros puentes; si se les otorga algún valor último se convierten en vías muertas. A fin de definir claramente el carácter provisional de cuanta aseveración se pueda hacer sobre el absoluto, añade la *Siddhi*:

Para rechazar claramente la idea de que no exista, decimos que existe. Para evitar el apego a la existencia, decimos que es vacua. Para que no se crea que es una vana fantasmagoría, decimos que es real. Como no es ilusoria ni contradecible, decimos que es la verdadera *asidad*.⁶⁵

Así, el Yogācāra por un lado reitera la preocupación de los medianistas por evitar un absoluto inmutable, sin vida, y a tal fin rechaza de plano la idea de un principio no-con-

dhama según cambia por el proceso de mutabilidad que inhiere en todo lo confeccionado, y es, por tanto, confeccionado.

⁶² En el *Abhidharmakośa* éste no se cuenta entre los no-confeccionados, pero es fácil entender por qué se le llega a considerar como uno de éstos. El *Kośa* (IV. 46ab) lo define como el acto moral que se da en los niveles de existencia que sobrepasan al *kāmadhātu*, se trata pues del mérito moral que no se puede perder, y podría considerarse como algo totalmente inmutable e incondicionado (como no hace el *Kośa*).

⁶³ El estado más alto del trance místico, más allá incluso de los *samāpatti* y de todos los paraísos de la cosmología budista. Se le conoce también como el *nirodhasamāpatti* y se el define y explica en el *Kośa*, II. 43 y sgtes. No debe confundirse con el nirvana, como han hecho algunos estudiosos occidentales. Cp., remisiones al *Visuddhimagga* en las notas 15 y 16, arriba.

⁶⁴ *Siddhi*, 6-c12 a 17. Compárese la afirmación de Nāgārjuna en *Madhyamaka*, xxiv.18, nota 47, arriba.

⁶⁵ *Siddhi*, 6-c-17 a 18.

feccionado autosubsistente: “[En fin, que] no [admitimos] como los Mahīśāsaka,⁶⁶ que exista un principio (*fa*) real y eterno llamado la verdadera *principidad*. Por lo tanto [consideramos] que ningún no-confeccionado puede ser propiamente algo real”.⁶⁷ Por otro lado, el Yogācāra busca retener alguna formulación positiva de la naturaleza del absoluto (en esto radica parte de su desacuerdo con los medianistas). Con este fin a la vista se propone descubrir el absoluto primero en la consciencia como fundamento del mundo fenoménico, el cual no es sino un cúmulo de imágenes ilusorias. Finalmente, cree encontrar la figura del absoluto en la vacuidad misma vista en sentido positivo en cuanto *asidad* de todas las cosas.

Respecto de la doble naturaleza del absoluto, como lo real y como aquello en términos de lo cual se entiende la irrealidad del fenómeno, explica la *Siddhi*:

A fin de introducir [-nos] en la vacuidad de los principios [el Bienaventurado] también explicó la *mera-ideación*.⁶⁸ Porque debe entenderse que los principios externos [a la consciencia ideativa] son irreales.

—Pero, la *mera-ideación* misma,⁶⁹ ¿es o no es ella igualmente vacua?

—No lo es.

—¿Por qué no?

—Porque en ella no es posible el apego. Cuando decimos que los principios confeccionados son vacuos queremos decir

⁶⁶ De esta escuela se sabe muy poco. Sabemos que está emparentada con los *Bibhajjavādins* y que de ella se deriva probablemente la secta de los *Dharmaguptaka*, así como el *abbidharma* de los *yogācārins*. Cf., A. Bareaux, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigón, 1955.

⁶⁷ *Siddhi*, 6-c-19 á 20.

⁶⁸ *Wei-shih, vijñaptimātra*. El uso de *vijñapti* en vez de *vijñāna* es en extremo relevante, sin embargo, el traductor no siempre los distingue. La *vijñapti* es el proceso de la ideación (generación y aprehensión del contenido mental), el *vijñāna* es la consciencia misma, la mente (*citta*) de la cual surge la ideación.

⁶⁹ *Wei-shih-hsing, vijñaptimātravā*. Definida, al modo dialéctico de Nāgārjuna, por Vasubandhu en su *Trimśikā*, 26-29. Hemos traducido y comentado este pasaje en nuestro artículo “La meditación budista...” en *Diálogos*, VIII.22 (1970). La definición de la *Trimśikā* es muy similar al famoso pasaje sobre la no dualidad del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva (IX. 34-35).

que [en última instancia] no es posible apearse a ellos como si fueran principios reales independientes, puesto que son meras transformaciones ilusorias de la consciencia [ideativa]. Decimos que los principios confeccionados son vacuos porque no presenciamos con recto conocimiento a la mera-ideación misma sin haber antes abandonado el ámbito del habla [al cual pertenecen los principios]. Si esta ideación no existiera, no habría verdad convencional. Si no hubiera verdad convencional, tampoco habría verdad absoluta. Absoluto y convención se mantienen en pie porque se apoyan mutuamente. Quien rechaza estas dos verdades habrá comprendido mal a la vacuidad y de él dicen todos los Despiertos que es un caso incurable.⁷⁰ Debemos entender, pues, que todos los principios son vacuos y no son vacuos, como explica el Bienaventurado Maitreya en las dos estrofas que hemos citado antes.⁷¹

Se refiere la *Siddhi* a las dos primeras estrofas del *Madhyānta-vibhāga*, citadas algunas líneas antes. Traducimos las estrofas del texto original sánscrito:

I.1. Lo irreal-imaginado es,⁷² en ello no hay dualidad. Mas, sí hay en ello vacuidad, como también existe lo [irreal-imaginado] en la vacuidad.

I.2. Nada es vacuo, nada es no vacuo. Porque tenemos la existencia de lo irreal-imaginado junto a la inexistencia de su dualidad. En efecto, en esto consiste la Vía Media.⁷³

El idalista o mentalista pretende evidentemente salvaguardar la inapropiabilidad del absoluto, como también

⁷⁰ Compárese la nota 45. En los pasajes a los cuales remitimos allí se usa la misma expresión.

⁷¹ *Siddhi* 39-b-13 a 20.

⁷² *abbūtaparikalpa*, propiamente, el proceso de imaginar algo irreal. En sentido estricto *lo imaginado* (*abbūtaparikalpa*) es la dualidad que no existe.

⁷³ Las dos estrofas se hallan, respectivamente, en las págs. 10 y 15 del comentario de Sthiramati, ed. de Susumu Yamaguchi, *Madhyāntavibhāgatīkā: Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*, (Nagoya: Hajinkaku, 1934). Las estrofas, *kārikā*, son obra supuestamente de Maitreya (Asanga ?), el comentario, *bhāṣya*, es de Vasubandhu, y el subcomentario, *ṭīkā*, de Sthiramati. Sobre la cuestionable paternidad literaria de las obras de Maitreya-Asaṅga, véase el resumen del debate en D. S. Ruegg, *La théorie du tatbhāgatagarbha et du gotra* (Paris: École Française d'Extrême Orient, 1969) págs. 66-70. Sobre la historicidad de la persona (o el nombre) de Maitreya, cf., E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature* (La Haya: Mouton, 1960), pág. 101; P. Dēmiéville en su traducción "Le Yogācārabhāṣmi de Saṃgharakṣa", *BEFEO*, XLIV (1954), págs. 339-436.

procura asegurar la dependencia recíproca entre absoluto y fenómeno, según había intentado antes Nágārjuna siguiendo fielmente el antiguo principio del origen condicionado recíproco (*pratītyasamutpāda*). Pero, el Yogācāra también quiere reafirmar el aspecto positivo del absoluto. ¿Cómo postular la reciprocidad absoluto-fenómeno sin que se funda el absoluto en la vacuidad del fenómeno? He ahí el problema metafísico que se plantea el idealista Yogācārin. En el plano ético-místico el mismo problema se puede replantear con la pregunta de cómo asegurar una consciencia pura que, ligada al mundo de las imágenes ilusorias (lo irreal-imaginado), pueda no obstante permanecer libre, permanentemente pura, fuente inagotable de las virtudes de todos los Budas.

Se intenta resolver el problema de manera similar a como lo hizo Nágārjuna. Es decir, en el plano abstracto se elabora una vez más el concepto de los niveles de realidad, mientras que, en el plano mitológico se explota al máximo la metáfora del mago. Ahora se propondrán, pues, tres niveles de realidad, los cuales, por un fascinante movimiento dialéctico, se excluyen a la vez que se incluyen mutuamente.⁷⁴ En primer término está el mundo tal como se nos da al sentido común. Este mundo exterior no existe en cuanto exterior, pero sí es en tanto es nuestra interpretación de las transformaciones de la consciencia ideativa. Lo irreal imaginado no es en sí pura nada, sólo la dualidad que descubrimos en ello (sujeto interno frente a mundo externo) es ilusión. En segundo término tenemos, pues, el ámbito de la imaginación pura, la ideación que subsiste gracias a

⁷⁴ Además de la *Triṃśikā*, existe un ensayo de Vasubandhu dedicado enteramente a la doctrina de las tres naturalezas propias: *Trisvabhāvanirdeśa* o *Svabhāvatrayapraveśasiddhi*, ed. y trad. de L. de la Vallée Poussin, en *Mélanges chinois et bouddhiques*, II (1932-33), págs. 147-161. Para una concordancia de paralelos y traducción inglesa, ver Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu* (Santiniketan: Visvabharati, 1939). Examen doctrinal en Susumu Yamaguchi, "Seishin Kosanshōronge no bonzōhon oyobi sono chūshakuteki kenkyū" en *Shūkyō Kenkyū*, Nueva Serie, VIII.3 (1931), págs. 121-130 y VIII.4, págs. 186-207. La doctrina parece originarse en el *Sandhinirmocana-sūtra*.

que el ser humano imagina la dualidad.⁷⁵ Por último, el hecho mismo de que la ideación pura es mera-ideación y no dualidad mundana es el hecho fundamental de la empresa liberadora y se puede concebir como la realidad última. Pero, esta realidad última no sería tal cosa a no ser porque se da el hecho de que la mera-ideación es mera-ideación y no dualidad. Igualmente la ideación subsiste gracias a la interacción constante entre la mera-ideación y lo ideado que parece ser aparte de la ideación misma. Por último lo irreal imaginado existe, desde luego, gracias al carácter funcional de la ideación. Para el Yogācāra, entonces, los varios niveles de realidad se apoyan entre sí y no existe nada que no posea las tres "naturalezas propias" o "rasgos propios" que constituyen la *asidad* de todas las cosas.

Vasubandhu define estas tres naturalezas en su *Trimśikā* después de cuestionar cuidadosamente el problema del acto y la responsabilidad moral en un mundo de vacuidad. Dice el gran maestro idealista:

20. Cuantas cosas se construyen mediante la diferenciación imaginativa,⁷⁶ esto es la naturaleza propia imaginada. Ésta no existe [en sí].⁷⁷ Por otro lado, la naturaleza propia dependiente (o relativa) es la diferenciación imaginativa que surge por condicionamiento. Pero, el hecho de que ésta esté desde siempre libre de la primera es la [naturaleza propia] absoluta.⁷⁸

⁷⁵ La imaginación pura es el *parikalpa*, lo imaginado, el *parikalpiita*. El uno, *citta*, el otro, *caitta*. Cp. *Trisvabhāvanirdeśa*, estrofas 2-5.

⁷⁶ *Vikalpa*. La diferencia entre *vikalpa* y *parikalpa* es muy sutil. Evidentemente se trata de dos aspectos de la misma cosa, del proceso ideo-constructivo. El *pari-kalpa* define y construye la imagen, el *vikalpa* distingue o separa las imágenes; como la separación es parte esencial de la definición, ambas funciones se funden en una sola. La diferencia sale a la luz si se comparan los siguientes pasajes del *Trimśikā-bhāṣya* de Sthiramati (ed. Sylvain Lévi en *Viññaptimātratāsiddhi: Deux traités de Vasubandhu*, París: H. Champion, 1925 —Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Núm. 245): comparar pág. 9, línea 7, pág. 10, línea 27, con la pág. 39, línea 23. Ambos conceptos parecen confundirse en la pág. 35, líneas 8-13, pero se distinguen nuevamente en las líneas 14-15.

⁷⁷ Porque, como se verá, sí existe en cuanto contraparte de las otras dos naturalezas.

⁷⁸ *Pariniṣpanna*: literalmente, "acabada". Al utilizar los términos *svabhāva* y *lakṣaṇa* para denominar estos tres aspectos fundamentales de la realidad,

Explica entonces Vasubandhu que desde otro punto de vista no hay tales naturalezas propias y todas son igualmente *asidad*:

21. La primera, precisamente por ser sólo signo, carece de naturaleza propia. La segunda también, pero debido a su propio devenir [condicionado]. La tercera carece de naturaleza propia, porque es el sentido último de los principios y además su *asidad*.⁷⁹

El doble aspecto del absoluto lo explica el comentarista Sthiramati en términos de la *principidad* (*dharmatā*). En cuanto naturaleza propia de todo principio, el absoluto tiene que penetrarlo todo sin contaminarse ni alterarse. Pero, en cuanto naturaleza propia de algo que por su mutabilidad no tiene naturaleza propia alguna, el absoluto también es la “no-naturaleza propia de todo en sentido último”.⁸⁰ Así, supuestamente se asegura la posibilidad del paso del mundo fenoménico al mundo del absoluto a la vez que se protege la pureza de este último.

el yogācāra les recuerda a sus rivales realistas que según el Gran Vehículo no existe nada real en sentido último, fuera de la irrealidad misma de la auto-subsistencia imaginada. Los logicistas, sin embargo, intentarán luego rescatar algo del *svalakṣaṇa* del *abhidharma* sautrāntika.

⁷⁹ Cp., *Svabhāvatrayapraveśa*, estrofas 11-13.

⁸⁰ “yasmāt pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṃ paratantrātmakānāṃ paramārthaḥ tad-dharmateti kīrtvā, tasmāt pariniṣpanna eva svabhāvaḥ paramārthaniḥsvabhāvātā pariniṣpannasya abhāvasvabhāvātāt.” *Trimūṣikābhāṣya*, pág. 41. Traducción: “La naturaleza propia absoluta es el sentido último de todos los principios, los cuales son en sí mera dependencia. Por lo tanto, como es la principidad de estos principios, la misma naturaleza propia absoluta es la no-naturaleza propia [de todos ellos] en sentido último, en cuanto lo absoluto es la naturaleza propia de lo inexistente”. Pero Sthiramati excluye toda posibilidad de entender este pasaje en sentido nihilista al afirmar en su *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*, pág. 47, “no es ni existencia, ni inexistencia. ¿Por qué no es existencia? Porque es la inexistencia de la dualidad. Porque si fuera una existencia real, no podría haber la inexistencia absoluta de la existencia de la dualidad... ¿Por qué no es inexistencia? Porque es la existencia de la inexistencia de la dualidad. Porque la inexistencia de la dualidad no puede ser inexistencia independiente... Si la vacuidad fuera inexistencia, la dualidad sería real”. Es a la luz de pasajes como éste que podemos apreciar la superficialidad de la afirmación de Murti (o.c., pág. 322): “Every absolutism may be understood as a mode of the negative judgement, as negation of illusion...” Esta es la interpretación “vedántica” del budismo. Cp., la interpretación “monista” (y errónea) de Stcherbatsky, o.c.

El ámbito de los fenómenos es el ámbito del absoluto y contiene dentro de sí la vía hacia el absoluto, la cual es, desde luego, un retorno al fenómeno. En palabras del Maestro Asaṅga:

... como no existe ningún principio fuera de la esfera de los principios (su principidad), la pasión y los demás defectos son la vía de salida de sí mismos.

... El Bienaventurado ha dicho: "Digo que fuera de la pasión no hay otra vía para salir de la pasión, y lo mismo para la animosidad y la obcecación" ...

... es la principidad de la pasión lo que [erróneamente] recibe el nombre de pasión y es también la vía para salir de las pasiones.⁸¹

Pero, en cuanto fundamento detrás de la ilusión, el absoluto retiene su valor de realidad última. Constituye ahora un punto de base, el subsuelo del devenir, como es el espejo para la imagen reflejada. Según *Madhyāntavibhāga*, "este es en resumen lo real. En breve, lo real es doble: la realidad espejo y la realidad reflejada. De éstas, la realidad espejo es la realidad raíz, en ella se ve todo lo demás. La realidad reflejada... es lo inconsciente".⁸² La concepción del absoluto como espejo encierra la clave a buena parte de la especulación idealista. Pero, la pureza, inmutabilidad e indiferencia del espejo difícilmente se concilia con la realidad mundana donde los Budas han de poner en práctica sus virtudes. Para superar esta dificultad el idealista también recurre al símil del mago.

Por su punto de partida psicológico, la metafísica budista encerraba y pretendía resolver un conflicto cuyo origen es claramente afectivo: la oposición entre mudanza y quietud. El surgimiento del Yogācāra constituyó un retorno a esta raíz psicológica. La consciencia espejo, inmutada, inmarcesible, es el absoluto. El redescubrimiento de la consciencia impartió entonces un cariz idealista o espiritualista a toda la especulación posterior de los budistas, con esto

⁸¹ *Mabāyānasūtrālakāra*, XIII.11 y comentario.

⁸² *Bhāṣya* de Vasubandhu, en *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, págs. 163-164.

salió a flote de manera patente el ilusionismo que se dibujaba ya en Nāgārjuna, y el cual matizaría a toda la filosofía venidera de la India. Este ilusionismo termina por detener todo progreso filosófico en el continente, pero en sus comienzos tuvo una extraña fuente de vida en las creencias populares en los poderes taumatúrgicos. El pensador indio explota naturalmente la relación evidente entre ilusión y magia, y, por otro lado, entre poder mágico y poder salvador. La función de la magia como hermenéutica metafísica y soteriológica desempeña probablemente el papel principal en la maduración final del concepto del absoluto budista en India antes de su exportación a China y su lento morir en la tierra donde nació.⁸³

El Yogācāra pronto comprendió que si quería salvaguardar la virtud activa de los Budas no podía detenerse en el pulcrísimo espejo de la consciencia quieta. Así, a fin de rescatar la actividad altruista del santo, propuso que éste, mediante el despliegue de sus poderes mágicos, reprodujera libre y voluntariamente la ilusión, una vez libre de ella, con el fin de contribuir a la salvación ajena.⁸⁴ En términos menos mitológicos podemos decir que se ofrece un ideal de reintegración al mundo de la ilusión, que la consciencia espejo no es la meta de la liberación, sino que se busca más bien un retorno al mundo reflejado.

Así, después de alcanzada la gnosis del espejo inmóvil, el santo se apoya en ella para alcanzar una nueva gnosis, la de la igualdad de todos los seres vivientes, mediante la cual supera su egocentrismo, su sentido de oposición entre ilusión y realidad, y engendra la compasión.⁸⁵ Paso seguido se

⁸³ Considérese, por ejemplo el rol de estos conceptos en la formación del tantrismo.

⁸⁴ Cp., nota 51, arriba.

⁸⁵ Sobre las cuatro gnosis (o cinco, en algunas fuentes), ver la bibliografía en la *Siddhi* (trad. L. de la Vallée Poussin), pág. 681. Cp. las siguientes líneas del *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, IX.67-74: "(67) La gnosis espejo es inmóvil: le sirve de apoyo a tres gnosis, la de igualdad, la de examen, y la de la realización de la tarea... La gnosis espejo es inmóvil, las otras tres que se fundan, apoyan en ella son activas. (68) La gnosis espejo no tiene "mío", ni interrupción, siempre continua, está libre de toda obcecación respecto de los cognoscibles y jamás va en pos de ellos.

inicia en la gnosis del "examen", con la cual se restablece el discernimiento a fin de poder valerse del discurso y participar activamente en la manifestación del bien. Luego, surge una cuarta gnosis, la gnosis de aplicación activa, mediante la cual se dedica a satisfacer la más mínima necesidad de todos los seres vivientes del universo. La verdad ilusoria se convierte, pues, en recurso salvador.⁸⁶

En la colección de textos llamados *Avatamsaka* o *Guirnalda florida* encontramos una expresión menos abstracta o sistemática de este ideal. Allí se integran los conceptos mágicos —mejor dicho, taumatúrgicos— con la idea de que la ilusión fenoménica misma contiene al absoluto y es la vía hacia él. Ahora se trata de subrayar el valor relativo y por tanto incompleto de toda apariencia, todo enunciado, aun el más sacro, entendiéndolos como ejemplos del truco taumatúrgico de las apariciones múltiples.⁸⁷ La idea del mundo como ilusión, como espejismo, reforzada con la idea de la consciencia como fundamento de la ilusión queda elevada al rango de doctrina eje. Mas, el absoluto como idea de lo subsistente, el fundamento inmutable, no es sino contraparte de la ilusión y por lo tanto irreal en cuanto se le conciba como independiente. Sólo la dependencia re-

... es decir, que no toma sus formas... (70) Se propone una gnosis de igualdad, gnosis de igualdad hacia los seres vivientes, inmaculada por la purificación del cultivo, encentrada en el no-asidero... [aquí se descubre] el nirvāṇa sin apoyo. (71) Se considera que siempre va acompañada de la gran benevolencia y la gran compasión, y que muestra una imagen del buda acorde con las aspiraciones de los seres vivientes... (72) La gnosis de examen nunca queda separada de los cognoscibles... (73) ... destruye todas las dudas... [es decir,] que corta todas las dudas en el círculo de las asambleas. (74) La gnosis de la realización de la tarea satisface las aspiraciones de todos los seres vivientes mediante cuerpos ilusorios variados, inconmensurables, inconcebibles, en todas las esferas del universo."

⁸⁶ Aquí se añade a veces la quinta gnosis, gnosis del *dharmadhātu*, en la cual se da la más perfecta armonía entre las cuatro gnosis y desaparece toda idea de un buda que salva y una criatura salvada.

⁸⁷ El concepto de *yamaka-prātibhārya* (*yamakapātibhārya*) — la facultad extraordinaria que permite a un Buda aparecer en más de un lugar a un mismo tiempo— se interpreta como una virtud esencial y no meramente adventicia.

cíproca del absoluto y el fenómeno queda como realidad indubitable.

Este proceso puede descubrirse en el pasaje con el cual culmina el *Gaṇḍavyūhasūtra*, uno de los únicos dos textos del *Avataṃsaka* conservados hoy en su original sánscrito.⁸⁸ En este texto, Sudhana, un joven comerciante que ha abandonado su hogar para recorrer toda la India como peregrino en busca de la revelación de la doctrina última del Gran Vehículo, se encuentra finalmente con el Bodhisattva Maitreya, quien le muestra su residencia, una magnífica torre, dentro de la cual es posible ver la totalidad del ámbito de todos los principios (*dharmāṇām dharmaṭā* o *dharmadhātu*) reflejada todo como en un espejo. La torre es, pues, la realidad última, fuente de todas las verdades y virtudes budistas, meta de la aspiración de la vía y fondo común de toda apariencia. No constituye pues la mera totalidad del universo sino que es ante todo la habitación de los bodhisattva, es el universo cuando se le comprende dentro del absoluto (*sub specie aeternitatis*, dirían algunos, en este caso no del todo acertadamente).

Así, Maitreya explica el significado de la visión que aparece ante Sudhana:

Esta es la habitación de aquellos que frecuentan la morada de la vacuidad, del sin-signos y de la no-inclinación,⁸⁹ los que frecuentan la morada de la no-discriminación de ningún principio, la morada de la no-división del ámbito de los principios de la no-aprehensión de ámbitos de seres vivientes, de la no-origenación de todos los principios, del no-anidarse en ningún mundo, . . . de los que lo mismo imaginan como no imaginan distinción alguna, que lo mismo se esfuerzan como no se esfuerzan en la apercepción. . .⁹⁰

El carácter inaprehensible de este absoluto queda subrayado por la respuesta de Sudhana:

⁸⁸ Todas nuestras remisiones son a la pág. en la ed. de P. L. Vaidya (Darbhanga: Mithila Institute, 1960). *Gaṇḍavyūhasūtra* se abrevia *Gv*. El capítulo dedicado al encuentro con Maitreya ocupa las págs. 368-418.

⁸⁹ Es decir de los tres *vimokṣa: śūnyatā, animitta, apraṇihita*. Cp., *Gv*. 371, líneas 12-14.

⁹⁰ *Gv*. 370.

... Esta es la residencia de todos y cada uno de los hijos del vencedor que recorren el ámbito de los principios sin apearse a nada ... dedicados a manifestar el alcance de la gran gnosis, ... sin impedimentos ... han alcanzado la naturaleza del principio cuya esencia es [vacía] como el firmamento.⁹¹ ... No forman apoyo en ninguna parte, como un pájaro sobre el firmamento. ... Esta es la morada de aquellos sabios que habiendo escrutado exhaustivamente el noble sendero, que es la vía de la verdad y la entrada a las manifestaciones ... y [habiendo escrutado] el condicionamiento de los seres vivientes, no recaen en la quietud, expertos en el acoplamiento del discernimiento y los recursos de salvación...⁹²

La misión de estos santos, su ideal de conducta, no consiste pues en una hueca quietud, separada del mundo de la apariencia, sino que es la vuelta al fenómeno desde la perspectiva integradora del absoluto. Mas, la unión del absoluto y la apariencia, del discernimiento y los recursos de salvación, se logra solamente con la perfección de un arte cuasimágico:

Esta es la morada de aquellos que en la punta de un pelo logran manifestar los campos de salvación y alcanzan el límite de estas vías del desapego ... firmes en la práctica de la ilusión mágica, desapegados, su conducta no se afina en la práctica de la transformación. Muestran en todas partes las divisiones de la muerte y el nacer, ...⁹³

Sudhana entonces pide acceso a aquella maravillosa torre; la puerta se abre y el joven peregrino entra acompañado del bodhisattva Maitreya.

Y dentro de esta gran torre vio cientos de miles de otras torres igualmente adornadas de manifestaciones, adornadas de innumerables piedras preciosas, parasoles, esparcidas en todas direcciones dentro de un espacio inconmensurable, esparcidas ampliamente, cada una separada de la otra. Y al lugar donde se encontraba él llegaban, por el poder de la reflexión, las imágenes de todas aquellas torres, sin que se confundiera una con

⁹¹ Aquí *gagana* ("cielo" o "firmamento"), pero a veces la comparación es con el espacio vacío bajo el firmamento (*ākāśa*).

⁹² *Gv.* 372 (estrofas 5 y 7).

⁹³ *Gv.* 374, 375 (estrofas 23 y 28).

la otra, sin que se encontrara una con la otra, sin que se fundiera una en la otra. Y al igual que sucedía en aquel lugar, sucedía en todas las demás terrazas [de cada una de aquellas torres]. . . . Y Sudhana se reconoció a sí mismo en cada una de las torres. . . .⁹⁴

Maitreya explica el significado de este fenómeno:

Esta es la *principidad* de todos los *principios*.⁹⁵ Todos los principios se caracterizan por el hecho de que no se someten a ninguna fijación, aunque la gnosis del bodhisattva los ha dominado. Así, aunque carecen de devenir propio y de integridad, son como una aparición mágica, un sueño, una reflexión.⁹⁶

Cuando Sudhana pregunta por el origen de aquella milagrosa visión, la respuesta es la esperada. Se nos sugiere primero algo de su carácter positivo, en cuanto ámbito de la sabiduría y la virtud de los Budas y bodhisattvas, para luego negar ese mismo aspecto positivo con el característico movimiento dialéctico:

Viene del dominio y de la gnosis del bodhisattva, en este dominio permanece. Pero no va para ninguna parte, ni viene de ninguna parte, ni se disipa hacia ninguna parte, ni se acumula . . . El ir del bodhisattva acaece sin ir ni venir, sin moverse ni permanecer, sin descanso ni morada, sin morir ni nacer. . . .⁹⁷

Sin embargo, a renglón seguido, vuelve a afirmarse el carácter positivo de la vía:

. . . el ir de los bodhisattvas es el de la gran compasión, por su interés en conducir a los seres vivientes; es el de la gran benevolencia por su empeño en salvar a los seres vivientes del sufrimiento; . . . de esfuerzo sin ansiedad, porque no sienten proclividad por el cuerpo ni por el pensamiento; de acoplamiento de discernimiento y recursos salvadores, por su afecto por todos los seres vivientes; de manifestación de transformacio-

⁹⁴ *Gv.* 408.

⁹⁵ *Dharmāṇām dharmatā*. Cp. *Gv.* 369, líneas 28-32, donde se ofrecen algunos calificativos para la *dharmatā*.

⁹⁶ *Gv.* 415.

⁹⁷ *Gv.* 416. Cp., p. ej., el pasaje de la nota 11, arriba.

nes ilusorias, por la igualdad que existe entre los cuerpos creados, los cuales son como meras reflexiones de una imagen.⁹⁸

El mundo metafórico del *Gaṇḍavyūha* no solamente añade explícitamente la dimensión taumatúrgica al concepto del absoluto. Aquí se amplía, además, la identidad del torbellino y la quietud (*samsāra, nirvāna*) alrededor de la cual giraba la doctrina de Nāgārjuna. Por otro lado, el enfoque catafático no se limita a afirmar, como lo hace el Yogācāra, la existencia de un fundamento en el cual se recogen a la vez la vacuidad y las virtudes de todos los Budas, una base que sirve de espejo a la ilusión mundana. El *Gaṇḍavyūha* extiende su movimiento afirmativo al fenómeno mismo: la base de todos los principios (*dharmadhātu*) consiste en el panorama de la reflexión recíproca de los mismos principios. Y en esta doctrina de la "reflexión" se descubre fácilmente la continuación radicalizada y quizá metafórica del principio de la causalidad recíproca (*pratitya-samutpāda*). Así, a pesar de la comparación con la ilusión mágica, el fenómeno mismo aparece en el *Gaṇḍavyūha* y en toda la tradición del *Avatamsaka* en un plano paralelo al absoluto. La idea "absoluto" (*dharmadhātu*) depende de y se reduce a la idea "reflexión" de fenómenos, cosas y principios (*dharmas*). Y como la "inter-reflejabilidad" (si se me permite el barbarismo) de todos los dharmas es, por definición, su vacuidad, tenemos que el absoluto pleno existe porque hay vacío, y con esto se cierra el círculo de nuevo.

Estas consideraciones nos traen nuevamente al principio que parece guiar buena parte de la especulación Mahāyānista sobre el absoluto: se procura ofrecer un mapa del absoluto en el cual el sistema de símbolos es intercambiable según criterios funcionales. Es decir, la vacuidad (aquí la "inter-relación") misma es el absoluto y los mapas que de ella tracemos constituyen la apariencia. Ver que las cosas son vacuas es la vacuidad.⁹⁹ La "inter-relación" misma al

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Por eso no es posible hipostasiar la vacuidad.

ser experimentada con desapego produce un efecto de espejismo, vacío y serenidad, por el cual se la toma como consciencia espejada. Pero, la propia consciencia espejo, cuando se la ve con igual desapego, pasa a ser parte del mismo proceso de "inter-relación".¹⁰⁰

La interpretación que acabamos de formular representa el sincretismo maduro de la escuela del *Avatamsaka* en China (Hua-yen). De cierta manera es un intento de armonizar el tono apofático de los medianistas con el tono catafático de los idealistas. Pero también logra penetrar debajo del "tono" de ambas escuelas a lo que es más fundamental en sus doctrinas. La teoría medianista, por un lado, a pesar de su preferencia por las formulaciones negativas, no pretende estrictamente negar el fenómeno, sino subrayar su absoluta dependencia.¹⁰¹ Los idealistas, por otro lado, no se quedan en una negación del objeto exterior y un ensimismamiento en la consciencia pura; mera-ideación significa no-dualidad, por lo tanto, ni objeto ni sujeto son reales en sí.¹⁰² Lo que hace el *Avatamsaka* chino (Hua-yen), en un Tu-shun, por ejemplo, es combinar en un solo sistema ambas doctrinas reforzadas con las imágenes del *Gaṇḍavyūha*.

Es en la obra capital de Tu-shun, el *Fa-chieh kuan*,¹⁰³ que queda plasmada por vez primera esta visión integradora del Hua-yen. Allí se aclaran explícitamente los tres puntos centrales de su pensamiento: 1) su raíz en la doctrina de la identidad del *samsāra* y el *nirvāna* (aquí, *forma y vacuidad*, según la fórmula del *Prajñāpāramitā-br̥daya-*

¹⁰⁰ Cp., identidad del *samsāra* y el *nirvāna* en Nāgārjuna, e interdependencia de las tres naturalezas propias en las estrofas 11-21 del *Svabhāvatrayapraveśa*.

¹⁰¹ Por eso se define la vacuidad como se la define. Cp., *Madhyamaka*, XXIV. 18, *Prasannapadā* 503-504, 515, 491, 500, 502.

¹⁰² Cf., los textos a los cuales remitimos en las notas 69 y 80.

¹⁰³ En *Taishō* al menos esta obra no se conserva como un título aparte, sino que aparece intercalada en el comentario de Ch'eng Kuan (*Hua-yen fa-chieh hsüan-ching*, *Taishō* 1883). Hay traducción inglesa, muy imperfecta, por Garma C. C. Chang en su *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua Yen Buddhism* (University Park-Londres: Pennsylvania State University Press, 1971), págs. 208-223 —sólo contiene algunas glosas del comentario de Ch'eng Kuan.

sūtra).¹⁰⁴ 2) la substitución de estos dos términos por dos vocablos chinos (*shih* y *li*, respectivamente), con los cuales el Hua-yen subraya el paralelo entre la dualidad torbellino-quietud y la dicotomía *hecho* (*shih*: fenómeno, asunto, quehacer) vs. *fundamento* (*li*: principio, orden, ideal). 3) La vuelta al fenómeno (*shih*), concebido ahora, como lo hace el *Gaṇḍavyūha*, en términos de la doctrina de la reflexión. Cada hecho, cada cosa, como las mónadas de Leibniz, refleja dentro de sí al universo entero (interrelación, causalidad recíproca), sin que nada constituya impedimento para nada. Esta es la visión liberadora que se busca, el absoluto más allá de todo principio o idea del absoluto.

La misma búsqueda de un tercer principio o de un movimiento dialéctico que supere la dualidad absoluto-fenómeno y restaure el ideal budista del absoluto inaprehensible se descubre en la obra de muchos de los escolásticos chinos. En el San-lun, Seng-chao y Chi-rsang reelaboran las doctrinas medianistas.¹⁰⁵ En la obra enciclopédica de Chih-i se malinterpreta felizmente la estrofa aquella de Nágārjuna que decía:

¹⁰⁴ Hay al menos una decena de traducciones a lenguas occidentales. Quizá la mejor es la de E. Conze en *Buddhist Wisdom Books* (Londres: George Allen & Unwin, 1958). La fórmula reaparece continuamente en la literatura escolástica del budismo chino. El "Sūtra del Corazón" es, sin lugar a dudas, el sūtra más popular en el Lejano Oriente.

¹⁰⁵ Seng-chao comenta la famosa sentencia en sus ensayos, recogidos en el *Chao-lun* (*Taishō* 1858), especialmente los ensayos *Wu pu chen-k'ung lun* y *Pan-jo wu-chih lun*. Chi-rsang, en toda su obra, particularmente en su *San-lun hsüan-yi* (*Taishō* 1852), donde considera la relación entre la doble verdad y la sentencia del "Sūtra del Corazón", y en su *Esh-ti yi* (*Taishō* 1854), donde intenta superar la dualidad que parece sugerirse en la doctrina de la doble verdad (págs. 90-92). Nos enseña (pág. 90) que hay tres niveles de la doble verdad. En el primero se dice que hay una verdad relativa y una absoluta. En el segundo se nos dice que el primer nivel es de por sí y en su totalidad (como dualidad) una verdad relativa e incompleta; por lo tanto, su negación se convierte ahora en absoluto. En el tercer nivel se relega el segundo a la categoría de verdad relativa, el absoluto consiste ahora en no afirmar ni negar el ser y no-ser no dual. Chi-rsang no parece darse cuenta de que no hay salida lógica del dilema.

xxiv.18. Llamamos vacuidad a aquello que es el surgir condicionalmente. Esta es el valerse de una construcción conceptual. Es la misma Vía Media.

De ella se deriva una triple verdad: 1) la relativa (la construcción conceptual o denominación convencional) que dice "el fenómeno es". 2) La absoluta (vacuidad, surgir condicional) que dice el fenómeno "no es". Y 3) la Vía media, que dice "es y no es".¹⁰⁶

Vemos pues un constante retorno desde el absoluto para negarlo como se ha negado antes al fenómeno y, por tanto, para afirmarlo de un modo distinto. En estos movimientos se sugiere una cierta historia *kairológica* de la dialéctica del absoluto en el budismo que podríamos esbozar de la manera siguiente:¹⁰⁷ 1) En el Pequeño Vehículo la disolución del yo por la destrucción atómica del sujeto se contrapone a una nirvana inefable o no existente.¹⁰⁸ 2) Entre los medianistas, la disolución de la cosa (*dharmā*) por la destrucción de la auto-subsistencia se contrapone a un nirvana que coincide con el *samsāra* en su inaprehensibilidad. 3) Entre los idealistas, la disolución del objeto externo y la postulación de una consciencia inmarcesible se contraponen a la destrucción de la oposición entre sujeto y objeto. 4) Integración de 1), 2) y 3) en la idea de una oposición entre absoluto y apariencias que se resuelve en la interdependencia de ambas como mero reflejo de la interdependencia de las apariencias entre sí.

Visto de otra manera, se puede decir que el *Avatamsaka* propone tácitamente un principio filosófico *preliminar*: un absoluto allende la causalidad y el devenir, que se descubre con la visión de la ilusión cósmica y la vía de salida

¹⁰⁶ Explicado en *Taishō* 1911, págs. 10 y 26-27. Véase, además, los artículos s.v. *sandai* en los diccionarios de Oda, Tokunō (*Bukkyō daijiten*, Tokyo: Daizō Shuppansha, 1954), y el de la Ryūkyō Daigaku (*Bukkyō Daijisho*, Tokyo: Fujiyama-bo, 1935).

¹⁰⁷ Tomamos prestado de la terminología cristiana el vocablo "kairológico" para indicar el proceso por el cual se puede explicar sincrónicamente la estructura lógica de la historia, alógica y diacrónica, de una idea.

¹⁰⁸ Según se siga la interpretación Vaibhāṣika (o Theravāda) o la Sautrāntika.

que acompaña a este principio. Pero entonces, en un segundo movimiento, afirma la identidad de ambos extremos de la dicotomía. En el tercer paso, fundamentalmente místico más que filosófico, se disuelve enteramente la dicotomía.¹⁰⁹ Es decir, ya no es necesario siquiera reconciliar los polos. Estos tres pasos se sugieren en la doctrina de los cuatro niveles del *dharmadhātu*. Primero tenemos los hechos y el quehacer (*shih*). En segundo plano está el ámbito de quietud del ideal, el principio supremo (*li*). En tercer término se impone la reconciliación de ambos, se descubre que en el *darmadhātu* no hay obstrucción entre hecho y principio, acción y quietud (*li-shih wu-ai fa-chieh*). Por último se vuelve al hecho escueto, transformado por la visión de su identidad con el absoluto; el fundamento es sencilla y llanamente los hechos mismos en cuanto cesa la oposición creada por el apego (*shih-shih wu-ai fa-chieh*).¹¹⁰ El hecho es lo espejado sobre el fundamento, pero el fundamento no puede ser sin el reflejo, por lo cual se disuelve la oposición. Pero en la resolución final del cuarto nivel se elimina todo punto de partida y todo punto de llegada, toda ontología, toda teleología, y ya no hay absoluto en sentido estricto.

Fa-tsang, gran patriarca de la escuela Hua-yen, puntualiza el carácter casi histórico de este proceso *kairológico* al exponer su teoría de las cinco doctrinas (*wu-chiao*) en su famoso *Ensayo en torno al león dorado* (*Chin shih-tzu chang*):

1. Porque el león está hecho de principios producidos por causas que aparecen y desaparecen de la existencia a cada instante, no se descubre ninguna característica propia del león. Esta es la doctrina de los Auditores [del Pequeño Vehículo].
2. Estos principios producidos por causas carecen todos y cada uno de naturaleza propia (auto-subsistencia). No son sino mera vacuidad. Esta es la doctrina inicial del Gran Vehículo.
3. Aunque todo es mera vacuidad, esto no impide que todo

¹⁰⁹ Propiamente, este tercer paso incluye dos movimientos, como se verá en las líneas que siguen.

¹¹⁰ Véase, Garma C. C. Chang, o.c., págs. 141 y sgtes.

cuanto surge de causas exista en cuanto ilusión. La coexistencia del ser con el no ser es la doctrina final del Gran Vehículo.¹¹¹

4. En cuanto estas dos características [vacuidad y forma], se abrogan recíprocamente y desaparecen, no existe ni imaginación ni diferenciación, por lo tanto el concepto de vacío y la idea de forma pierden su fuerza. Desaparecen las ideas de ser y no ser. Los nombres y el habla no llegan a este ámbito. El pensamiento descansa desapegado. A ésta se la conoce como la doctrina instantánea del Gran Vehículo.¹¹²

5. Cuando se elimina la imaginación y los conceptos falsos y se revela el verdadero substrato, todo se convierte en un gran cúmulo. Surgen abundantes poderes maravillosos, y cuanto surge es real. Las múltiples apariciones, pese a su variedad, se penetran unas a las otras sin confusión ni desorden. Todo es uno, pues ambos son vacuos de toda substancia. Uno es todo, porque la causa y el efecto se manifiestan claramente. En su potencia y función [el todo y el uno] se contienen el uno al otro. Se despliegan y se recogen en total libertad.¹¹³

Obsérvese cómo se da aquí un continuo retorno a la idea que tan magistralmente expresó Nāgārjuna: "No hay diferencia alguna entre el torbellino y el reposo..." La "interdependencia" del *Avatamsaka*, sin embargo, representa la incorporación de un elemento positivo en el refinamiento de la dialéctica nagarjuneana. Pero, este elemento positivo, diferente al que introduce el Yogācāra, resulta en parte del intento de traducir la dialéctica retoricista de los maestros indios a los sentidos poéticos y prácticos del chino. La magia poética y la magia literalmente taumatúrgica del *Gaṇḍavyūha* les sirven de vehículo a los maestros del Hua-yen en la formulación de su visión del absoluto. Pero no les ayudan siempre a aclarar el sentido místico que subyace a los despliegues retóricos de las escrituras budistas. El Hua-yen como tal no concluye la obra de adopción y adaptación del pensamiento indio. Sus elucubraciones

¹¹¹ ¿Se trata del yogācāra? Si es así, tenemos aquí una interpretación muy original y francamente catafática del mentalismo budista.

¹¹² No debe confundirse con la vía del "despertar instantáneo" que propone el Ch'an (Zen). Se trata de la no-dualidad antes de que se logre la condición de "libertad de impedimentos" que es la culminación del *shih-shih wu-ai fa-chieh*.

¹¹³ *Taishō* 1880, 663c-664b, incorporado al comentario de Tsing-yüan.

no son del todo menos rebuscadas que las de sus antecesores indios, los floreos metafísicos, el retruécano y el embellecimiento rebuscado y cargado de sutilezas absurdas todavía pesa sobre la doctrina del Hua-yen. Sobre todo conserva la intención metafísica, el interés en hallar una solución conceptual al dilema. Una presentación más directa, más acorde con la parquedad poética que se atribuye proverbialmente al chino,¹¹⁴ ofrece la tradición contemplativa del Ch'an (Zen).

En el Ch'an se descubre una interpretación de la relación absoluto fenómeno a la manera del *Avatamsaka*, pero libre ya de complejidades taumatúrgicas y metafísicas. Aquí se reconoce el problema como una cuestión práctica de mística contemplativa y acción moral. Disfrazada ahora en el lenguaje arcano de los que reclaman estar refiados con el habla, reaparece la idea del absoluto inaprehensible como principio eje de la vía mística en el famoso poema sobre los Cinco Estadios (*wu-wei*)¹¹⁵ del Maestro Liang-chieh de Tung-shan.

En una serie de figuras que suelen acompañar al poema, el absoluto se representa con las barras negras de los trigramas del *I-ching*; pero, distinto al yang de los cosmólogos chinos, este absoluto es la oscuridad, porque "la luz del Gran Espejo de la Sabiduría es negra como la laca". Se trata del aspecto negativo del absoluto: el vacío. Pero no carece de elementos positivos, pues constituye el fundamento del mundo: "Hay una cosa: arriba, sostiene al cielo, abajo, sostiene a la tierra. Es negro como la laca, existe eternamente en el seno del mudar y el actuar".¹¹⁶

Sin embargo, la mancha negra del absoluto no es más valiosa que el blanco fulgor de las apariencias (lo negro, el vacío, es lo que es; lo blanco, visible, aparente, es lo

¹¹⁴ Quizá por prejuicio confuciano (?). ¿O debemos considerar al T'ien-t'ai, al Hua-yen, etc., como excepciones?

¹¹⁵ Distingase *wu-wei* en este sentido de la palabra homófona que significa la "no-acción" taoísta. Los tonos de esta última son: *wu*² *wei*²; en el sentido que tiene aquí, serían: *wu*³ *wei*³.

¹¹⁶ *Tōsan Ryōkai Zenji Goroku*, en *Dainihon Zokuzōkyō*, pág. 453.

que no es).¹¹⁷ Como deja ver claramente el poema de Tungshan, el camino de la liberación es la marcha desde el descubrimiento de la idea del absoluto (por tanto de un absoluto incompleto) como vacuidad hasta el encuentro total con la realidad tal cual ella es, sin idea de absoluto, ni relativo realidad ni apariencia. La primera estrofa postula la etapa inicial, el descubrimiento del principio ideal:¹¹⁸

Lo aparente dentro de lo real:
 Es la tercera vela de la tarde, antes de aparecer la luna.
 No te sorprendas si no nos conocemos al encontrarnos!
 Aún añoro secretamente la belleza de antaño.

Este es el primer encuentro con el absoluto. Se le ve en su trascendencia. Domina sobre lo aparente. Imposible descubrirse a sí mismo en él. Continúa la lucha vana por encontrar un punto de apoyo, algo a qué aferrarse.¹¹⁹

Un segundo movimiento dialéctico —o, mejor, místico— nos trae, en el segundo estadio, de regreso al fenómeno:

Lo real dentro de lo aparente:
 Una anciana adormilada se encuentra en un antiguo espejo.
 Claramente ve su rostro, pero no es realmente [el suyo].

¹¹⁷ Obsérvese que en esto el esquema es distinto al del *I-ching*. La negrura del vacío parece remontarse a las imágenes de los primeros versos del *Tao-te ching*.

¹¹⁸ El texto de los cinco rangos se encuentra en el *Nindenganmoku* (*Jen t'ien yen mu*, *Taishō* 2006), cap. III, pág. 314c. En nuestra interpretación hemos seguido las siguientes fuentes: la traducción del comentario de Hakuin Ekaku en *Zen Dust* de Isshu Miura y Ruth Fuller Sasaki (Kyoto-Nueva York: First Zen Institute, 1966), págs. 63 y sgtes. (el *Keisō dokuzui*), y los comentarios de Hirata, Takashi en su artículo sobre el "go-i" en Suzuki, *Kōza Zen*, Vol. 6 (Tokyo: Chikuma Shobo, 1968), páginas 63-72.

¹¹⁹ Como hemos querido demostrar a través de este ensayo, un punto de apoyo es precisamente lo que no busca el budismo. Cp., la respuesta de Śākyamuni al joven Upasiva en el *Suttanipāta* 1069-1070:

—Solo y sin apoyo, Sakka, no puedo cruzar la gran corriente —dijo el espectral Upasiva—; dime cuál es el sostén apoyado en el cual cruzaré la corriente, tú que todo lo ves.

—Con recordación constante, considerando el 'no-haber-nada', apoyándose en el "no-hay", cruza la corriente. Abandonando el deseo, perdido el gusto por hablar, aspira noche y día a la destrucción de la sed.

Cp., además, el *Lin-chi lu* (*Taishō* 1985), págs. 498c-499a.

¡Aunque tiene el seso atolondrado todavía busca su propia
/ imagen!

Este es el estadio de lo relativo: se descubre la presencia del absoluto en el mundo. El bodhisattva vive su vida diaria en el ámbito del polvo, el panorama cambiante de la multiplicidad; pero, aún se imagina que el yo que es absoluto es distinto del yo aparente. No logra, por tanto, reconocerse aunque ve algo semejante a su imagen. ¿Cómo salir de este atolladero? ¿Cómo acoplar lo irreconciliable? La tercera estrofa responde:

La venida desde el corazón de lo real:

En el ámbito de nada hay un camino que se aparta del polvo
/ mundano.
Aun cuando te abstienes de llamar al emperador por su
/ nombre,
Superas [la facundia del orador] de antaño que hizo callar a
/ todas las lenguas.¹²⁰

El verdadero absoluto no puede ser distinto de lo aparente, el silencio es lo mismo que la elocuencia. Este verdadero único que lleva a la superación de las limitaciones de lo aparente y lo real corresponde más bien a un estado místico y no a un momento dialéctico-metafísico. Es el comienzo de la reciprocación de absoluto y fenómeno con la comprensión plena del sentido en el cual el absoluto es absoluto y no una cosa más opuesta a los fenómenos.

El primer encuentro verdadero entre los extremos de la dualidad ocurre en el cuarto estadio:

Llegar a la integración mutua:

Cuando dos espadas se cruzan, no hay por qué retirarse.
El maestro esgrimista es como el loto que florece en el
/ fuego.¹²¹
Naturalmente es suyo el espíritu que lleva al cielo.

¹²⁰ Cp. el caso 65 del *Pi-yen lu*, donde se debate en el estilo típico del Ch'an la cuestión del silencio vs. la elocuencia.

¹²¹ La imagen del loto en el estercolero, o en las aguas cenagosas es más común, pero la figura del fuego no es del todo extraña al budismo, como hemos visto en tiempos recientes durante la guerra en el Vietnam.

Se llega al corazón de lo relativo, la apariencia que soporta pacientemente la multiplicidad y el conflicto está más cerca del verdadero absoluto de lo que parece a primera vista. El fuego mundano hace florecer al loto del espíritu que aspira al cielo. El verdadero cielo, como explica el quinto estadio, es el cielo de la tierra:

La unidad lograda:

¿Quién osará igualar a éste que no cae ni en el ser ni en / el no ser!
 Todos los hombres desean abandonar el torbellino de la / vida ordinaria,
 [éste] opta por regresar a sentarse entre los carbones [de / la cocina].

El esquema de los cinco estadios ejemplariza la búsqueda de una definición específicamente budista del absoluto. En su movimiento y en su culminación redescubrimos la fórmula de Nágárjuna, la ecuación que Cornelis considera lo verdaderamente original y propio del budismo. Cambio e incognoscibilidad van de la mano y constituyen la realidad última de un universo que es todo fenómeno: el mundo cognoscible y apropiable no es el ámbito de los fenómenos ni el del absoluto, sino más bien el de los conceptos (nacidos de aprehensión y fijación), es el ámbito con pretensiones de permanencia, con falsos reclamos de absoluto. Pero aún esta aparente realidad de las convenciones que rigen la vida diaria, la esfera de las transacciones que exige la supervivencia, se opone a la realidad última sólo en cuanto se la imagina como una esfera exclusiva e invariada, opuesta al cambio perenne, es decir cuando se la imagina ser absoluto. En ambos casos se crea un absoluto de ficción: se aferre uno al fenómeno concreto o se afinque en el número abstracto. Cuando se reconoce empero que nada está más cerca del absoluto que el cambio que hace del mundo conceptual un mundo aparente y provisional se llega al abandono de la búsqueda desenfrenada por un asidero último —es decir, de cierta manera se deja de requerir un absoluto

y de repulsar la cosa mundana.¹²² El absoluto budista es propiamente la meta de la vía de salvación y esta meta es la experiencia de las cosas tal cual ellas son, es pues un absoluto (si se nos permite) soteriológico. No pertenece al ámbito de la explicación metafísica, sino al de la liberación. Por eso, existe solamente cuando no se le piensa, ni se piensa lo aparente, y además, y he aquí el vuelco más vertiginoso de estas cabriolas dialécticas, hay absoluto también solamente cuando no se busca rechazar el absoluto.

El verdadero absoluto budista (meta de la liberación), el que nunca se define, no es la totalidad estática, inalterable, inmarcesible, sino aquello que está más allá de la idea de la totalidad. La idea de algo autosubsistente, separado y último es, para el budista, el fruto de la manipulación de los conceptos por parte del aferramiento del ego a la ilusión de su propia subsistencia. La totalidad mística no es la totalidad metafísica o cosmológica, al menos dentro del budismo no se debería pretender identificar ambas concepciones. Absoluto significa aquí ausencia de limitación conceptual, no-fijación; significa poder recorrer libremente de un lado al otro el péndulo dialéctico de la afirmación y la negación. Es la culminación del desapego, del no aferrarse: "surcar el cielo del mundo sin dejar huellas en él, como los pájaros sobre el firmamento".¹²³ Así se espera salvar el escollo de la fijación, fijación en un deseo, un capricho, una teoría, una visión del mundo, fijación incluso en la idea del absoluto.

¿Por qué esta oscilación pendular? ¿Por qué negar a la vez la trascendencia y la inmanencia del absoluto? Porque cualquier definición que de él se proponga traiciona su propósito. Porque al definirlo deja de ser verdad liberadora y se convierte en nueva fuente de apego, una ilusión más

¹²² La vuelta a los carbones de la cocina. También, cp., el texto y los grabados de "la doma del búfalo", ilustraciones, texto y comentario en el *Kōza Zen* (ver nota 118, arriba), págs. 73-92, y mis observaciones en el artículo citado en la nota 69, arriba.

¹²³ Paráfrasis de la imagen del *Ganḍavyūha* que hemos citado antes.

para la obcecación esclavizante. Por un lado, si se quisiera definir al absoluto como algo inmanente aunque indeterminado, indefinido y libre de toda limitación, se convertiría en el objeto de cualquier limitación; es decir, al perder su especificidad cada hombre puede reclamar para sí lo que se le antoje como absoluto. (¡Quién sabe cuántos han muerto en aras de absolutos de capricho u obsesión!) Por otro lado, si se queda en la trascendencia, se desemboca irremisiblemente en puras galimatías, y la idea del absoluto pierde su valor redentor o transformador. Por último si se pretende ofrecer el signo más claro de absorción o anegación en el todo, se pretende, equivocada y fútilmente, optar por el silencio. Ante este absurdo, el absoluto parece destinado a su propia defunción o al menos a nunca rendir fruto, yermo no por baldío sino por cascado (¡cuántos no se han dedicado al cultivo de esta infinita campaña para nunca ver la cosecha!).

El budista se propone eludir lo que considera deformaciones grotescas de la realidad mediante sus incansables juegos dialécticos —ya sea por la vía retórica de los tratados, sea por la crítica incansable del maestro de meditación. El absoluto no tiene nombre, ¿por qué ponerle nombre? Pero quien le niegue nombre, mediante el mismo pensamiento de negación le da su primer nombre. Por tanto, pongámosle nombre sabiendo que no es su nombre. O, mejor, olvidemos el nombre y el no nombre por igual.

Viene al caso una leyenda para la cual no podré citar autoridades, pues la he oído en una conversación de tertulia, no recuerdo dónde; pero merece que se la aprecie aunque sea apócrifa. Dice el cuento que en un lugar escondido del Himalaya cien eremitas de los más sabios han llevado cuenta de los nombres de Dios durante miles de años sin detenerse a descansar un instante. El día que logren completar su tarea, el día en que ya no queden nombres de Dios por inscribir en su libro, ese día también se cerrará el libro del mundo. De la misma manera, la "ontología" budista no pretende limitar el número de nombres posibles para el

absoluto, no pretende cerrar el libro del mundo. Si seguimos la analogía cabría decir, *mutatis mutandis*, que no se quiere proscribir la composición de nombres divinos, ni Dios ni el mundo podrían vivir sin la infinitud de los nombres. El pensamiento del Gran Vehículo apunta más bien a una sola cosa: evitar que se tome un solo nombre, incluso el de "sin nombre", como el suyo y propio de Dios.