

EL SUTRA DEL DIAMANTE

La búsqueda del paraíso

Mauricio Y. Marassi



Traducción privada realizada
por Roberto Poveda Anadón

Distribuida solo para uso personal

Abreviaturas

BHSGD F. Edgerton I:

Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. I, a c. de Franklin Edgerton, Motilal Banarsidass publishers, Delhi 2004⁷.

BHSGD F. Edgerton II:

Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. II, a c. de Franklin Edgerton, Motilal Banarsidass publishers, Delhi 2004⁷.

Conze *Vaj.* E.:

Vajracchedikā Prajñāpāramitā, a c. de Edward Conze, Is.M.E.O., Roma 1974.

Conze *Vaj.* It.:

I libri buddhisti della sapienza, il Sutra del Diamante e il Sutra del Cuore, a c. de Edward Conze, Ubaldini, Roma 1976.

Dz Scr-It, Sani:

Dizionario Sanscrito-Italiano, a c. de Saveriano Sani, ETS, Pisa 2009.

Gnoli I, 2001:

La rivelazione del Buddha, vol. I: *I testi antichi*, a c. de Raniero Gnoli, Mondadori, Milán 2001.

Gnoli II, 2004:

La rivelazione del Buddha, vol. II: *Il Grande Veicolo*, a c. de Raniero Gnoli, Mondadori, Milán 2004.

MYM, I:

Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*, vol. I: *L'India e cenni sul Tibet*, Marietti, Génova-Milán 2006.

MYM, II:

Mauricio Y. Marassi, *Il buddismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture*, vol. II: *La Cina*, Marietti, Génova-Milán 2009.

Red Pine, *DS*:

The Diamond Sutra. Text and commentaries translated from Sanskrit and Chinese, a c. de Red Pine, Counterpoint, New York 2002.

SED M. Monier-Williams:

A Sanscrit English Dictionary, a c. de M. Monier-Williams, Motilal Banarsidass, Delhi 2002¹⁶.

Tucci *M.N.T.*:

Minor Buddhist Texts, a c. de Giuseppe Tucci, Is.M.E.O., Roma, 1956 (Serie Orientale Roma, IX, part I).

*Un paso en el sueño es un paso en el dolor,
ver el sueño desde dentro del sueño es el más alto nivel de vida*

(De un inédito de Watanabe Kōhō*)

* Watanabe Kōhō, 渡部 耕法. Aomori, Japón. Actualmente abad de Shōrinji, desde 1975 a 1987 abad del monasterio zen Antaiji. Desde 1987 a 1993 residió en Italia. Es presidente honorario de la Stella del Mattino, Comunidad Budista Zen Italiana.

El sutra del diamante

Homenaje a la prajñāpāramitā, el conocimiento ido más allá, bienaventurado, santo

§ 1. *Así lo he oído. Una vez el Bienaventurado se encontraba cerca de Śrāvastī en el bosque de Jeta, en el jardín de Anāthapiṇḍada con una gran comunidad de 1250 monjes además de muchísimos bodhisattva, grandes seres. El Bienaventurado, una mañana, se vistió con el manto de monje, cogió el cuenco y entró en la gran ciudad de Śrāvastī para la colecta. Después, el Bienaventurado, tras ir a la gran ciudad de Śrāvastī para la colecta y haber comido el arroz, al comenzar la tarde volvió de la colecta, guardó el cuenco y el manto, se lavó los pies y se sentó en su sitio. Cruzó las piernas, adoptó la postura recta y concentró plenamente la atención ante él. Entonces muchos monjes se acercaron al lugar donde el Bienaventurado estaba sentado. Se inclinaron hasta tocar sus pies con la frente, giraron a su alrededor tres veces en sentido horario y se sentaron al lado.*

§ 2. *Entonces aconteció que el venerable Subhūti se unió a la asamblea y se sentó. A continuación el venerable Subhūti se alzó de su asiento, puso el vestido sobre un hombro, puso la rodilla derecha en el suelo, se inclinó con las manos juntas hacia el Bienaventurado y le dijo al Bienaventurado: «Es extraordinario, profundamente extraordinario, oh Bien Ido, cómo los bodhisattva, grandes seres, han sido beneficiados por un enorme beneficio del Así Ido, Honorable, Completamente Despertado. Es extraordinario, profundamente extraordinario, oh Bien Ido, cómo los bodhisattva, grandes seres, han sido considerados dignos de confianza, de la suprema confianza del Así Ido, Honorable, Completamente Despertado. No obstante, oh Bienaventurado, si un hijo o una hija de buena familia quiere formar parte del camino del bodhisattva, ¿cómo debería estar, cómo proceder, cómo tratar los pensamientos?» Oídas estas palabras el Bienaventurado respondió al venerable Subhūti: «Exacto, exacto, Subhūti, los bodhisattva, grandes seres, han sido beneficiados con un enorme beneficio por el Así Ido, han sido dignos de confianza, de la suprema confianza del Así Ido. Entonces, Subhūti, escucha correctamente, considera con cuidado, te diré cómo deberían estar, cómo proceder, cómo deberían tratar los pensamientos aquellos que entran en el camino del bodhisattva». «Así sea, oh Bienaventurado» contestó el venerable Subhūti prestando total atención.*

§ 3. *El Bienaventurado dijo: «Aquí, oh Subhūti, el que entra en el camino del bodhisattva debe generar este pensamiento; por muchos que sean los seres, oh Subhūti, en cualquier reino de seres que puedan existir, sean nacidos de huevo o nacidos de útero, nacidos de calor húmedo o autogenerados en el aire, sea que tengan una forma sean sin una forma, dotados de percepción o sin percepción, sin ni percepción ni no percepción, en cualquier reino concebible de seres, a todos, en el reino del nirvana sin añadidos y sin restos, les liberaré completamente. Sin embargo, si bien innumerables criaturas han sido completamente liberadas, ninguna criatura individual ha sido completamente liberada. ¿Y por qué es así? Si un bodhisattva, Subhūti, diese curso a la noción de existencia de un ser, no se le podría llamar ser-del-despertar. ¿Y por qué? Subhūti, quien mantiene la noción de vida propia, de un ser, de viviente, de persona no se le puede llamar ser-del-despertar».*

§ 4. *Además, Subhūti, un bodhisattva que ofrece un don no debe basarse sobre algo, si ofrece un don no debe esperar algo. Cuando hace un don no deberá estar motivado por aquello que ve, ni por aquello que escucha, por un olor, por un gusto, por aquello que puede tocar y ni siquiera por aquello que puede pensar. Entonces, Subhūti, un bodhisattva, un gran ser debería ofrecer en don*

sin permanecer ligado a la concepción de un objeto del pensamiento. ¿Y por qué? La gran cantidad de méritos, Subhūti, de quién ofrece dones sin condiciones no es fácil de medir. Qué piensas, oh Subhūti, ¿es fácil medir la extensión del espacio hacia el este?». Subhūti respondió: «No, ciertamente no, oh Bienaventurado» El Bienaventurado dijo: «Y del mismo modo, ¿piensas que es fácil medir el espacio que se extiende al sur, al oeste, al norte, hacia arriba, hacia abajo, en el medio o en cada una de las diez direcciones?», Subhūti respondió: «No, ciertamente no, oh Bienaventurado». El Bienaventurado dijo: «Exacto Subhūti, no es fácil medir la gran cantidad de méritos de un ser-del-despertar que sea completamente generoso sin ninguna demora. Entonces Subhūti, quién quiera entrar en el camino del bodhisattva deberá realizar dones sin estar apegado ni siquiera a una idea.

§ 5. *«¿Qué piensas, Subhūti, el Tathāgata, el Así Ido, puede ser reconocido gracias a poseer marcas?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. El Así Ido no puede ser reconocido gracias a poseer marcas. ¿Por qué?, porque, oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como poseer marcas, en realidad es no poseer marcas». Oídas estas palabras, el Bienaventurado dijo así al venerable Subhūti: «Desde el momento que, Subhūti, en el poseer marcas hay falsedad y en el no poseer marcas no hay falsedad, entonces el Así Ido es reconocido por no poseer marcas como marcas».*

§ 6. *Oídas estas palabras, el venerable Subhūti dijo así al Bienaventurado: «¿Habrán seres, Bienaventurado, en el futuro, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza se haya derrumbado, existirán vivientes que sepan generar verdadera percepción de las palabras de un sutra como este enunciado ahora?». El Bienaventurado respondió: «No digas eso Subhūti. Sí, habrán seres en el futuro, en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza se haya derrumbado, existirán vivientes que sabrán generar una verdadera percepción de las palabras de un sutra como este enunciado ahora. Ciertamente, en el futuro, en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza se haya derrumbado, habrán siempre bodhisattva, grandes seres, dotados de buenas cualidades, de conducta moral y conocimiento que sabrán generar una verdadera percepción de las palabras de un sutra como este ahora enunciado. Además, Subhūti, estos bodhisattva, grandes seres, no solo estarán con respeto al lado de un solo Buda, no solo habrán plantado buenas raíces cerca de un solo Buda sino que, Subhūti, estos bodhisattva, grandes seres, estarán respetuosamente junto a muchos centenares de millares de Budas, habrán profundamente hundido buenas raíces cerca de innumerables centenares de millares de Budas; y ciertamente así, cuando palabras como las del sutra ahora enseñado sean pronunciadas, tendrán la mente unificada en la paz serena. Son conocidos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su conocimiento de despertado. Son vistos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su ojo de despertado. El Así Ido, oh Subhūti, sabe de ellos y todos, oh Subhūti, producirán y adquirirán una incalculable, infinita cantidad de méritos. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, en estos bodhisattva, grandes seres, no nace la concepción de yo, la concepción de ser, la concepción de viviente, la concepción de persona. Y ni siquiera, oh Subhūti, estos bodhisattva, grandes seres, dan lugar a la idea de un dharma o a la idea de un no dharma. Oh Subhūti, ellos no dan lugar a percepción ni a no percepción. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, si estos bodhisattva, grandes seres, diesen lugar a una idea de dharma estarían inclinados a aferrarse a un yo, a un ser, a un viviente, a una persona. Así también si estos bodhisattva, grandes seres, diesen lugar a una idea de no-dharma se inclinarían a aferrarse a un yo, a un ser, a un viviente, a una persona. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, un bodhisattva, un gran ser, no debe inclinarse por la existencia ni por la no existencia de las cosas. Por esto el Así Ido ha utilizado el lenguaje intencional: “Aquellos que comprenden la enseñanza como si se tratase de una balsa, estos deberán abandonar la idea de existencia de una enseñanza y todavía más la de no enseñanza”».*

§ 7. De nuevo, el Bienaventurado, dijo así al venerable Subhūti: «¿Qué piensas Subhūti, el Así Ido ha realizado quizás un dharma particular como el insuperable completo perfecto despertar o hay alguna enseñanza que haya sido mostrada por el Así Ido?» Oídas estas palabras el venerable Subhūti respondió así al Bienaventurado: «Por cómo comprendo aquello que el Bienaventurado ha dicho, el Así Ido no ha realizado un dharma particular como el insuperable completo perfecto despertar ni tampoco mostrado enseñanza alguna. ¿Y por qué? Porque el dharma que ha sido completamente conocido y mostrado por el Así Ido no puede ser agarrado ni expresado y no es un dharma ni un no dharma. ¿Y por qué? Porque las nobles personas sobresalen en lo no construido».

§ 8. El Bienaventurado dijo: «¿Qué piensas Subhūti? Si un hijo o una hija de buena familia llenase los miles de millones de mundos de este universo con los siete tipos de joyas y después los donase a los Así Idos, a los Llenos de Méritos, a los Perfectamente Despertados, ¿este hijo o hija de buena familia, gracias a esto, produciría quizás una gran cantidad de mérito?» Subhūti respondió: “Grande, oh Bienaventurado, grande, oh Bien Ido, sería la cantidad de merito que gracias a ello produciría aquel hijo o aquella hija de buena familia. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como cantidad de mérito, como no cantidad ha sido enseñado. Por eso el Así Ido dice: “Cantidad de mérito cantidad de mérito”». El Bienaventurado dijo: «Sin embargo, Subhūti, si un hijo o una hija de buena familia llenase los miles de millones de mundos de este universo con los siete tipos de joyas y los donase a los Así Idos, a los llenos de Méritos, a los Perfectamente Despertados, y cualquier otro, en cambio, comprendiese incluso un solo verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma y lo enseñase, lo clarificara cuidadosamente a los demás, entonces gracias a ello la cantidad de merito producida sería enorme, infinita, incalculable. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, de esto nace el insuperable completo perfecto despertar de los Así Idos, de los Llenos de Méritos, de los Perfectamente Despertados. De esto nacen los Bienaventurados Despertados. ¿Y por qué? Porque, Subhūti, el Así Ido diciendo “las virtudes propias del Despertado las virtudes propias del Despertado” como no virtudes propias del Despertado las enseña; por ello son llamadas las virtudes propias del Despertado»

§ 9. «¿Qué opinas Subhūti? Quizás aquel que ha entrado en la corriente piensa: “¿Por mí ha sido realizado el fruto del ingreso en la corriente?”» Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquel que ha entrado en la corriente no piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto del ingreso en la corriente”. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, él no ha entrado en algo. Por esto se dice “entrado en la corriente”. Él no ha entrado en nada que tenga forma y color, ni que tenga sonido, ni olor, ni gusto, nada que se pueda tocar o pensar. Por eso se dice aquel que ha entrado en la corriente.» Si, oh Bienaventurado, aquel que ha entrado en la corriente pensase: “Por mí ha sido realizado el fruto del ingreso en la corriente” entonces se tomaría en consideración como un yo, se tomaría en consideración como un ser, se tomaría en consideración como un viviente, se tomaría en consideración como una persona». Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, quizás aquel que vuelve una sola vez piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto de aquel que retorna una sola vez”». Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquel que vuelve una sola vez no piensa: “por mí ha sido realizado el fruto de aquel que retorna una sola vez”». ¿Y por qué? Porque no hay ningún dharma a realizar como “retornar una sola vez”. Por ello se dice “aquel que retorna una sola vez”». Dijo el Bienaventurado: «¿Que piensas Subhūti, quizás aquel que no retorna más piensa: “¿Ha sido realizado por mí el fruto del no retorno?”» Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquel que no retorna más no piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto de aquel que ya no retorna”». ¿Y por qué? Porque no hay ningún dharma a realizar como “el no retorno”. Por ello se dice “aquel que ya no retorna”». Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, quizás el arhat piensa: “¿Ha sido realizado por mí el

fruto del arhat?». Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, el arhat no piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto del arhat”. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, no hay ningún dharma llamado arhat, por eso se dice arhat. Si, oh Bienaventurado, un arhat pensase: “Por mí ha sido realizada la condición de arhat” entonces se tendría en consideración como un yo, se tendría en consideración como un ser, se tendría en consideración como un viviente, se tendría en consideración como una persona. ¿Y por qué? Bienaventurado, yo he sido señalado por el Así Ido, el Digno de Merito, Plenamente Despertado, como el más adelantado entre aquellos que residen en la paz. Oh Bienaventurado, yo soy un arhat que reside en la paz, sin embargo, oh Bienaventurado, yo no doy lugar al pensamiento: “Yo soy un arhat que reside en la paz”. Si, oh Bienaventurado, diese lugar al pensamiento: “Por mí ha sido realizado el fruto del arhat” el Así Ido no me habría señalado diciéndome: “El más avanzado entre aquellos que residen en la paz, el hijo de buena familia Subhūti, no reside en ningún lugar. Por eso es llamado uno que reside en la paz uno que reside en la paz”»

§ 10. Dijo el Bienaventurado. «¿Qué piensas Subhūti: ¿Hay algún dharma que el Así Ido haya obtenido en presencia de Dīpaṅkara, el Así Ido, el Digno de Merito, el Perfectamente Despertado?» Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, el Así Ido no ha obtenido ningún dharma en presencia de Dīpaṅkara, el Así Ido, el Digno de Merito, el Perfectamente Despertado». Dijo el Bienaventurado: «Subhūti, si un bodhisattva dijese: “Yo realizaré un mundo de despertar” su decir no sería verdadero. ¿Y por qué? Porque diciendo: mundo de despertar, mundo de despertar, oh Subhūti, como de no despertar ha sido enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado mundo de despertar. Por tanto, oh Subhūti, un bodhisattva, un gran ser, debe generar pensamiento libre, generar pensamiento que no se apoya nunca, generar pensamientos que no dependen de formas o colores, que no dependen de sonidos, olores, sabores, sensaciones del tacto ni conceptos. Supongamos, oh Subhūti, que haya alguien dotado de un cuerpo, un cuerpo grande como el Sumeru, la reina de las montañas, el cual esté dotado de existencia propia. ¿Qué piensas, oh Subhūti, esta vida suya sería grande?». Dijo Subhūti: «Grande, oh Bienaventurado, grande, oh Bien Ido, sería esta vida suya. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, diciendo existencia propia, existencia propia, el Así Ido como no existencia la ha enseñado, por eso se la llama existencia propia. Pero, oh Bienaventurado, no es ni existencia ni no existencia, por eso es llamada existencia propia».

§ 11. Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, si hubieran tantos ríos Ganges como granos de arena del gran río Ganges, piensas que los granos de arena de esos ríos serían quizá muchos?». Dijo Subhūti: «Realmente serían muchos, oh Bienaventurado, esos ríos Ganges y, con mayor razón, serían muchos más los granos de arena en esos ríos Ganges». Dijo el Bienaventurado: «Esto es lo que te anuncio, Subhūti, esto es lo que te comunico: si una mujer o un hombre llenase con los siete tipos de joyas tantos universos como granos de arena hay en esos ríos Ganges y después hiciese don a los Así Idos, a los Dignos de Mérito, a los Perfectamente Despertados, ¿qué piensas Subhūti?, ¿gracias a esto, esa mujer o ese hombre producirían quizás una gran cantidad de mérito?». Subhūti respondió: «Grande, oh Bienaventurado, grande, oh Bien Ido, sería la cantidad de mérito que gracias a ello produciría esa mujer o ese hombre». Dijo el Bienaventurado: “Sin embargo, oh Subhūti, si una mujer o un hombre llenase todos esos universos con los siete tipos de joyas e hiciese don a los Así Idos, a los Dignos de Mérito, a los Perfectamente Despertados y si, por otro lado, un hijo o una hija de buena familia comprendiese incluso solo un verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma y lo enseñase, lo aclarase atentamente a los otros, entonces, gracias a esto la cantidad de mérito producida sería enorme, infinita, incalculable.

§ 12. Además, oh Subhūti, el lugar en el que alguien, incluso tomando un solo verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma, lo enseñase o lo explicase, ahí, en ese lugar

estaría un templo en el mundo de los dioses, de los hombres y de los demonios. ¿Qué diré entonces de aquellos que aprenden de memoria por entero este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo estudian, lo recitan y lo aclaran detalladamente a los otros? Oh Subhūti, estos serán benditos de la más maravillosa de las formas. En aquel lugar reside el maestro o aquel que representa el más alto enseñante de sabiduría.»

§ 13. *Oídas estas palabras el venerable Subhūti preguntó al Bienaventurado: «¿Cual es el nombre, oh Bienaventurado, de este modo de proceder en el dharma y como puedo tenerlo presente?». Entonces el Bienaventurado, oídas estas palabras, dijo así al venerable Subhūti: «Este modo de proceder en el dharma, oh Subhūti, es llamado prajñāpāramitā, el conocimiento que ha ido más allá, y así lo deberías tener presente. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como conocimiento ido más allá, como conocimiento no ido más allá ha sido enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado conocimiento que ha ido más allá. ¿Qué piensas Subhūti, hay quizás algún dharma que haya sido enseñado por el Así Ido?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, no hay un dharma que haya sido enseñado por el Así Ido». El Bienaventurado dijo: «¿Qué piensas Subhūti, son muchas las motas de polvo en este sistema de mundos compuesto de mil millones de mundos?». Subhūti respondió: «Muchas, oh Bienaventurado, las motas de polvo son muchas, oh Bien Ido. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como motas de polvo, como no motas de polvo es enseñado por el Así Ido. Por eso son llamadas motas de polvo. Y aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como sistema de mundos, como no sistema de mundos es enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado sistema de mundos». Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, el Así Ido, el Digno de Mérito, el Plenamente Despierto puede ser visto gracias a las treinta y dos marcas de una gran persona?». Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. El Así Ido, el Digno de Mérito, el Plenamente Despertado no puede ser visto gracias a las treinta y dos marcas de una gran persona. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, estas que han sido enseñadas por el Así Ido como treinta y dos marcas de una gran persona, oh Bienaventurado, como no marcas han sido enseñadas. Por esto son llamadas treinta y dos marcas de una gran persona». El Bienaventurado dijo: «Además, oh Subhūti, si una mujer o un hombre día tras día renunciase a la propia vida tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges, y renunciase a todo aquello que tiene por la duración de tantos kalpa como granos de arena del río Ganges hay y si, por otra parte, alguien comprendiese incluso solo un verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma y lo enseñase, lo aclarase cuidadosamente a los otros, entonces, por gracia de esto, la cantidad de mérito producida sería enorme, infinita, incalculable».*

§ 14. *El ímpetu del dharma conmovió hasta las lágrimas al venerable Subhūti, así, después de haberse enjugado las lágrimas, dijo al Bienaventurado: «Es extraordinario, oh Bienaventurado, muy extraordinario, oh Bien Ido, cómo y cuanto el Así Ido ha enseñado el modo de proceder en el dharma por el bien de los seres que buscan realizar el mejor de los vehículos, por el bien de aquellos que buscan realizar el más excelente de los vehículos. Por medio del cual, oh Bienaventurado, en mí ha surgido conocimiento. No he oído nunca antes, oh Bienaventurado, un modo de proceder en el dharma de esta forma. Serán, oh Bienaventurado, extraordinariamente benditos los seres del despertar que escucharán aquello que dice este sutra y harán surgir verdadera percepción. ¿Y por qué?, Porque, oh Bienaventurado, lo que es verdadera percepción es no verdadera percepción, por ello el Así Ido dice verdadera percepción verdadera percepción. No es difícil para mí, oh Bienaventurado, aceptar este discurso sobre el modo de proceder en el dharma y tener ahora confianza en él, en el momento en el que es enseñado. Pero, oh Bienaventurado, en el futuro, en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza estará casi corrompida, aquellos seres oh Bienaventurado que tomen este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo aprendan de memoria, lo estudien,*

lo reciten y lo aclaren detalladamente a los otros, serán benditos de la más maravillosa de las formas. Además, oh Bienaventurado, en ellos no se formará la concepción de yo, la concepción de ser, la concepción de viviente, la concepción de persona. Ellos no darán lugar a concepciones ni a no concepciones. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, la concepción de un yo es no concepción, así también la concepción de ser, la concepción de viviente, la concepción de persona, también ellas son no concepciones. ¿Y por qué? Porque los bienaventurados despertados están libres de todas las concepciones». Oídas estas palabras, el Bienaventurado dijo al venerable Subhūti: «Es así, oh Subhūti, es así. Serán benditos de la más maravillosa de las maneras aquellos seres que oyendo este sutra no temblarán, no se espantarán, no tendrán temor. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, aquello que el Así Ido ha enseñado como perfección ida más allá, es en realidad no ida más allá. Además, oh Subhūti, aquello que el Así Ido enseña como perfección ida más allá es así enseñado por innumerables bienaventurados despiertos, por eso es llamada perfección ida más allá. Así pues, de nuevo, la virtud de la indulgencia del Así Ido no es virtud. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, cuando el rey de Kaliṅga cortó la carne de mis miembros, me cortó las orejas, la nariz, en aquel momento no tenía concepción de yo, concepción de ser, concepción de viviente, concepción de persona. No tenía ni concepción ni no concepción. ¿Y por qué? Porque si en aquel momento, oh Subhūti, hubiese tenido concepción de yo también habría habido odio dentro de mí. Así también si hubiese tenido concepción de ser, concepción de viviente, concepción de persona también habría habido odio dentro de mí. ¿Y por qué? Porque con mi superior conocimiento recuerdo las quinientas vidas transcurridas como el Asceta Que Predica La Paciencia. También en ellas no hubo en mí concepción de yo, concepción de ser, concepción de viviente, concepción de persona. Por tanto, oh Subhūti, el ser de despertar, el gran ser libre de todas las concepciones debe generar pensamientos de insuperable completo perfecto despertar, no debe de generar pensamientos dependientes de sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o conceptos. No debe generar pensamientos dependientes de un dharma ni debe generar pensamientos dependientes de un no dharma, no debe de generar pensamientos que residan en algo. ¿Y por qué? Porque todo condicionamiento es no condicionamiento. Por eso el Así Ido ha dicho: “Por un ser del despertar que no tenga ataduras puede ser dado un don. No da quien da ligado a formas y colores, a sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o ideas”. Subhūti, un ser del despertar renuncia a un don de esta forma, por el bien de todas las criaturas. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, esta percepción de un ser es no percepción. Y todos los seres de los que ha hablado el Así Ido son no seres. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, el Así Ido habla según la realidad, habla según la verdad, dice las cosas como son, no dice falsedad, no dice cosas vanas. Sin embargo, oh Subhūti, respecto a aquel dharma que ha sido perfectamente realizado, enseñado, meditado por el Así Ido, no existe ni verdadero ni falso. Una persona que entra en las tinieblas, oh Subhūti, está ciega frente a las cosas, es similar a un ser del despertar caído entre las cosas y que caído entre las cosas renuncia al don. Oh Subhūti, una persona dotada de vista, al final de la noche cuando el sol comienza a iluminar, ve formas de todo tipo. Es como un ser del despertar que no ha caído entre las cosas y que, no caído entre las cosas, renuncia al don. Por otra parte, oh Subhūti, aquellos hijos e hijas de buena familia que tomarán este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo aprenderán de memoria, lo estudiarán, lo recitarán y lo aclararán detalladamente a los otros, son conocidos por el Así Ido, oh Subhūti, por gracia de su ojo de despertado. El Así Ido, oh Subhūti, sabe de ellos. Y todos estos seres, oh Subhūti, producirán y adquirirán una incalculable, infinita cantidad de mérito.

§ 15. Por otra parte, oh Subhūti, si una mujer o un hombre una mañana renunciase a la propia vida tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges y si a mediodía renunciase a la propia vida tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges y si a la tarde renunciase a la propia vida tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges y si de la misma forma renunciase a la vida por muchos centenares de millares de millones de miles de millones de kalpa y si algún otro

oyendo este modo de proceder en el dharma no lo rechazase entonces, gracias a esto, la cantidad de méritos producida sería enorme, infinita, incalculable. ¿Qué decir entonces de quien después de haberlo escrito, lo aprendiese, lo recordase de memoria, lo recitase, lo estudiase y lo aclarase detalladamente a los otros? Además, Subhūti, esta enseñanza no puede ser pensada, no es comparable, esta enseñanza, Subhūti, ha sido enunciada por el Así Ido en beneficio de aquellos que andan por el mejor de los recorridos, en beneficio de aquellos que prosiguen en el más excelente de los recorridos. Aquellos que tomarán este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo aprenderán de memoria, lo estudiarán, lo recitarán y lo aclararán a los otros, son conocidos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su conocimiento de despertado, son vistos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su ojo de despertado. El Así Ido, oh Subhūti, sabe de ellos. Y todos estos seres, oh Subhūti, serán beneficiados por una incalculable cantidad de mérito, serán beneficiados por una impensable, incomparable, inconmensurable, no calculable cantidad de mérito. Y todos estos seres, oh Subhūti, igualmente podrán tener sobre si el despertar. ¿Y por qué? Pues por que, oh Subhūti, no es posible que esta enseñanza sea escuchada por seres de bajas aspiraciones, que erróneamente crean en la existencia de un si mismo, que erróneamente crean en la existencia de un ser, que erróneamente crean en la existencia un viviente, que erróneamente crean en la existencia de una persona. No es posible que esta enseñanza pueda ser oída, aprendida, recordada en la memoria, recitada y estudiada por seres que no hayan prometido ser bodhisattva. Esto no es posible. Además, oh Subhūti, cualquier lugar en el que este sutra sea explicado, ese lugar será honrado en todos los mundos, en el de los dioses, en el de los hombres y en el de los espíritus inquietos, ese lugar será digno de ser saludado con respeto con circunvalaciones de derecha a izquierda, como un templo será ese trozo de tierra

§ 16. Sin embargo, oh Subhūti, aquellos hijos e hijas de buena familia que aprenderán estos discursos, los mantendrán en la mente, los recitarán, los estudiarán, los examinarán con gran atención y los aclararán detalladamente a los otros, serán despreciados, serán enormemente despreciados. ¿Y por qué? Subhūti, las malas acciones por ellos realizadas en sus vidas precedentes producen su fruto en el mundo del dolor, gracias a esas humillaciones en la vida presente serán anuladas las malas acciones de las vidas precedentes y ellos alcanzarán el despertar del Buda. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, con intuición superior conozco que en el pasado, durante innumerables, incalculables kalpa han habido 84.000 millones de miles de millones de Buda, aun antes de Dīpaṅkara, el Así Ido, el Arhat, el Perfectamente Despertado, junto a los cuales he permanecido fielmente sin cometer faltas. Sin embargo, oh Subhūti, a pesar de que he estado fielmente junto a estos Budas, Bienaventurados, sin cometer faltas nunca, si aquellos que vivirán en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años durante el tiempo en que la buena enseñanza se habrá perdido, comprenden estos discursos, los mantienen en la mente, los repiten y estudian, los aclaran detalladamente a los otros, entonces la precedente cantidad de mérito en comparación con esta cantidad no será ni siquiera un centésimo, ni un milésimo, ni un cien milésimo, ni un millonésimo, ni un cienmillonésimo, ni un milmillonésimo, ni un cienmillonésimo. Ella no tolera números, ni fracciones, ni cálculos, ni similitudes, ni comparaciones, ni semejanzas. Por otra parte, oh Subhūti, si quisiera describir la cantidad de mérito de estos hijos e hijas de buena familia, y la suma de la cantidad de mérito que estos hijos e hijas de buena familia habrán producido y adquirido en ese tiempo, los seres se confundirían, permanecerían atónitos. Sin embargo, oh Subhūti, puesto que el Así Ido ha enseñado este modo de proceder en el dharma como no pensable, así también impensable se espera que sea su resultado».

§ 17. Entonces el venerable Subhūti dijo así al Bienaventurado: «¿Cómo debería estar, oh Bienaventurado, cómo debe comportarse, cómo debe tratar los pensamientos aquel que se pone a caminar sobre la vía del bodhisattva?» Dijo el Bienaventurado: «Aquí, oh Subhūti, quién se pone a caminar de esta forma sobre la vía del bodhisattva debería generar un pensamiento: A todos los

seres, en el reino del nirvana sin añadidos y sin restos, los liberaré completamente. Sin embargo, si bien los seres han sido completamente liberados, ningún ser ha sido completamente liberado. ¿Por qué? Porque, oh Subhūti, si un bodhisattva diese curso a la noción de la existencia de un ser, no se le podría llamar ser-del-despertar. Tampoco si alguien diese curso a la noción de vida o a la noción de persona podría ser llamado ser-del-despertar. ¿Por qué? Subhūti, no existe ningún dharma tal como “camina sobre el camino del bodhisattva”. ¿Qué piensas Subhūti? Hay quizás alguna enseñanza gracias a la cual el Así Ido, cuando estuvo cerca del Así Ido Dīpaṅkara, se habría despertado al perfecto supremo despertar?». Oídas estas palabras el venerable Subhūti dijo así al Bienaventurado: «Tal como lo comprendo, oh Bienaventurado, no existe una enseñanza gracias a la cual, oh Bienaventurado, el Así Ido Dīpaṅkara, el meritorio, perfectamente despertado, se halla despertado al perfecto supremo despertar». Oyendo estas palabras el Bienaventurado dijo así al venerable Subhūti: «Así es, oh Subhūti, así es. Oh Subhūti, no existe una enseñanza gracias a la cual el Así Ido cuando estaba cerca de Dīpaṅkara el Así Ido, el meritorio, perfectamente despertado, se halla despertado al perfecto supremo despertar. Si, oh Subhūti, el Así Ido hubiese conocido completamente una enseñanza cualquiera, entonces el Así Ido Dīpaṅkara no me habría predicho: “Tú, joven brahmán, en un futuro seras el Así Ido, el digno, perfectamente despertado llamado Śākyamuni”. Entonces, oh Subhūti, precisamente porque no existe una enseñanza gracias a la cual el Así Ido se haya despertado al perfecto supremo despertar, entonces el Así Ido Dīpaṅkara me predijo: “Tú, joven brahmán, en un futuro serás el Así Ido, el digno, perfectamente despertado llamado Śākyamuni”. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, así ido es otro nombre del verdadero tal como es. Subhūti, si alguien dijese: “El Así Ido, el digno, el perfectamente despertado ha realizado plenamente el perfecto supremo despertar” diría lo falso. Subhūti, ese pondría sobre mi la falsedad. ¿Y por qué? Porque no existe ninguna enseñanza por la cual el Así Ido se haya despertado al perfecto supremo despertar. Y respecto a ese dharma, que ha sido perfectamente realizado, enseñado, meditado por el Así Ido, no existe ni verdadero ni falso. Por esto el Así Ido dice “todos los dharma son dharma particulares de Despertado”. ¿Y por qué? Porque, Subhūti, todos los dharma son enseñados por el Así Ido como no dharma. Por esto todos los dharma son llamados dharma particulares del Despertado. Supongamos, oh Subhūti, que haya una persona dotada de un cuerpo, un gran cuerpo». Dijo el venerable Subhūti: «Esa persona, oh Bienaventurado, que por el Así Ido ha sido llamada “dotada de un cuerpo, un gran cuerpo”, esa, oh Bienaventurado, ha sido enseñada por el Así Ido como carente de cuerpo. Por eso se dice “dotada de un cuerpo, un gran cuerpo”». Dijo el Bienaventurado: «Eso es, oh Subhūti. El bodhisattva que dijese: “Yo liberaré completamente a los seres” no podría ser llamado bodhisattva. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, ¿Existe algún dharma llamado bodhisattva?». Subhūti dijo: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. No existe un cierto dharma llamado bodhisattva» Dijo el Bienaventurado: “Seres, seres, oh Subhūti, han sido enseñados por el Así Ido como no seres, por ello son llamados seres. Por ello el Así Ido dice: todos los dharma están privados de vida individual, privados de substancia, privados de alma viviente, privados de persona. Si, oh Subhūti, algún bodhisattva dijese: “Yo realizaré un mundo del despertar” este decir no sería verdadero. ¿Y por qué? Porque diciendo mundo del despertar, mundo del despertar, oh Subhūti, como de no despertar ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamado mundo del despertar. El bodhisattva, oh Subhūti, que se decide a “carentes de vida individual son los dharma, carentes de vida individual son los dharma” este es llamado bodhisattva gran ser por el Así Ido, digno, perfectamente despertado».

§ 18. Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo físico?».

Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo físico».

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? El Así Ido posee un ojo divino?»

Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo divino».

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo de sabiduría?».

Dijo Subhūti: «"Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo de sabiduría».

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo de dharma?»

Dijo Subhūti: «"Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo de dharma».

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo de despertado?».

Dijo Subhūti: «"Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo de despertado».

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿Por muchos que sean los granos de arena del Ganges, el Así Ido quizás no ha hablado de ellos como de granos de arena?»

Dijo Subhūti: «Así es, oh Bienaventurado, así es o Bien Ido. El Así Ido ha hablado de granos de arena».

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? Si hubiese tantos ríos Ganges como granos de arena hay en el gran río Ganges y si hubiese tantos sistemas de mundos como granos de arena hay en estos ríos, serían muchos estos sistemas de mundos?»

Dijo Subhūti: «Así es, oh Bienaventurado, así es, oh Bien Ido, estos sistemas de mundos serían muchos».

Dijo el bienaventurado: «Por muchos que sean, oh Subhūti, los seres en estos sistemas de mundos, yo conozco las innumerables corrientes de pensamientos.

¿Y por qué? Corrientes de pensamientos, oh Subhūti, corrientes de pensamientos han sido llamadas no corrientes por el Así Ido. Por eso son llamadas corrientes de pensamientos, ¿Y por qué? El pensamiento pasado, oh Subhūti, no es atrapable, el pensamiento futuro no es atrapable, el pensamiento presente no es atrapable.

§ 19. ¿Qué piensas, oh Subhūti? Si un hijo o una hija de buena familia llenase los miles de millones de mundos de este universo con los siete tipos de joyas y los donase a los Así Idos, a los Meritorios, a los Perfectamente Despiertos, este hijo o hija de buena familia, gracias a ello, produciría quizás una gran cantidad de mérito?». Subhūti respondió: «Grande oh Bienaventurado, grande oh Bien Ido. Así es, oh Subhūti, así es. Grande es la cantidad de mérito que gracias a ello produciría ese hijo o esa hija de buena familia. ¿Y por qué? Aquello que es llamado "cantidad de mérito cantidad de mérito" oh Subhūti, como no cantidad de mérito ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamado cantidad de mérito. Si hubiese, oh Subhūti, cantidad de mérito, el Así Ido no habría enseñado "cantidad de mérito" como cantidad de mérito.

§ 20. ¿Qué piensas Subhūti, el Así Ido puede ser visto por el perfecto desarrollo de su forma física?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquello que se llama perfecto desarrollo de la forma física perfecto desarrollo de la forma física, es enseñado por el Así Ido como no perfecto desarrollo. Por ello es llamado perfecto desarrollo de la forma física». Dijo el Beato: «¿Qué piensas, Subhūti, el Así Ido puede ser visto gracias a la posesión de signos característicos?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. El Así Ido no puede ser visto gracias a la posesión de signos característicos. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, aquello que por el Así Ido ha sido enseñado como posesión de signos característicos como no posesión de signos característicos ha sido enseñado. Por esto es llamado posesión de signos característicos».

§ 21. Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti, tal vez que el Así Ido piensa: "Existe un dharma que yo enseño?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, el Así Ido no piensa "Existe un dharma que yo enseño"». Dijo el Bienaventurado: «Subhūti, si se dijese: "Existe un dharma enseñado por el Así Ido" sería un discurso falso, sería poner sobre mí la falsedad. ¿Y por qué? Enseñanza del dharma, enseñanza del dharma es llamada, oh Subhūti, pero no se puede encontrar algo como "enseñanza del dharma"». Tras haber oído estas palabras el venerable Subhūti preguntó así al Bienaventurado: «¿Habrán seres, Bienaventurado, en el futuro, en los últimos tiempos, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza

estará casi destruida que, al oír un dharma como este, os creerán?». Dijo el Bienaventurado: «Subhūti, ni seres ni no seres. ¿Y por qué? Seres, Subhūti, seres son llamados por el Así Ido, pero, Subhūti, todos han sido enseñados como no seres por el Así Ido. Por ello son llamados seres.

§ 22. *¿Qué piensas, oh Subhūti, el Así Ido ha conocido un dharma cualquiera en su insuperable completo perfecto despertar?». Dijo el venerable Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. No existe un dharma cualquiera que el Así Ido haya conocido en su insuperable completo perfecto despertar». Dijo el Bienaventurado: «Así es, Subhūti, así es. Ni el más pequeño dharma puede ser conocido o encontrado aquí. Por esto es llamado insuperable perfecto despertar.*

§ 23. *Además, oh Subhūti, siempre idéntico es este dharma, nunca diferente en algo. Por esto es llamado insuperable perfecto despertar. Carente de un sí mismo, de un ser, de existencia, de persona, es constante este insuperable perfecto despertar, conocido por medio de todos los buenos dharma. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, buenos dharma buenos dharma son llamados, pero como no dharma son enseñados por el Así Ido. Por esto son llamados buenos dharma.*

§ 24. *Por otra parte, oh Subhūti, si una mujer o un hombre hubiesen reunido tantas de las siete joyas como para igualar todos los montes Sumeru, el rey de los montes de los miles de millones de mundos, y los diesen a los Así Idos, Honorables, Completamente Despertados, y si en cambio un hijo o hija de buena familia comprendiese incluso un único verso de cuatro líneas de este discurso sobre el dharma de sabiduría que ha ido más allá y lo hiciese conocer a los otros, entonces, oh Subhūti, la precedente cantidad de mérito comparada con esta cantidad de mérito no sería ni siquiera una centésima, ni una milésima, ni una cienmilésima, ni una millonésima, ni una cienmillonésima, ni una mil millonésima, ni una cien mil millonésima. Ella no soporta números, ni fracciones, ni cálculo, ni similitudes, ni comparaciones, ni semejanza.*

§ 25. *¿Que piensas, oh Subhūti, quizás que el Así Ido piensa: “Yo he liberado a los seres”? Ciertamente, Subhūti, no deberías considerarlo así. ¿Y sabes por qué? No existe ningún ser liberado por el Así Ido. Si, oh Subhūti, hubiese algún ser liberado por el Así Ido, entonces el Así Ido reconocería la existencia de un sí mismo, reconocería la existencia de un ser, una vida, una persona. Se dice reconocer un sí mismo, oh Subhūti, pero como no reconocer un sí mismo es enseñado por el Así Ido. Sin embargo las personas comunes, inmaduras, a eso se aferran. Las personas comunes, inmaduras, como no personas son enseñadas por el Así Ido, por esto son llamadas personas comunes, inmaduras.*

§ 26. *¿Qué piensas, oh Subhūti, el Así Ido puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. Tal como entiendo el sentido de aquello que el Bienaventurado dice, el Así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas». Dijo el Bienaventurado: «Bien dicho, Subhūti, bien dicho. Precisamente así, Subhūti, precisamente así, es como tu lo has dicho. El Así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, si el Así Ido fuese reconocible gracias a la posesión de marcas, entonces también un soberano universal podría ser llamado un Así Ido. Por ello el así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas». El venerable Subhūti dijo al Bienaventurado: «Por cómo entiendo el sentido de aquello que el Bienaventurado dice, el Así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas». Entonces, en aquella ocasión, el Bienaventurado pronunció las siguientes estrofas:*

*Aquellos que me ven en mi forma
aquellos que me siguen por mi voz
en esfuerzos errados vagan en el tiempo:*

esas gentes no me verán

*Por el dharma es visto el Despertado
por que las guías son cuerpo de dharma
la esencia del dharma no se conoce
ni puede ser conocida.*

§ 27. *¿Qué piensas, oh Subhūti, el Así Ido ha realizado el insuperable completo perfecto despertar gracias a la posesión de sus marcas? No, oh Subhūti, ciertamente no deberías considerarlo así. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, el Así Ido no habría podido nunca realizar el insuperable completo perfecto despertar gracias a la posesión de sus marcas.*

Ni nadie debe hablarte de este modo: “Aquellos que avanzan por el camino del bodhisattva conciben la destrucción y la desaparición de cualquier dharma”. No Subhūti, ciertamente no lo deberías considerar así. ¿Y por qué? Aquellos que avanzan en el camino del bodhisattva no conciben la destrucción y la desaparición de cualquier dharma.

§ 28. *Además, oh Subhūti, si un hijo o una hija de buena familia llenase con los siete tipos de joyas tantos universos como granos de arena del río Ganges hay y después los donase al Así Ido, al Honorable, al Perfectamente Despierto, y si por otra parte un bodhisattva realizase la serena aceptación de los dharma vacíos y no nacidos, entonces, gracias a ello, la cantidad de méritos producida sería enorme, infinita, incalculable. Y sin embargo, oh Subhūti, un bodhisattva, gran ser, no debería obtener ninguna cantidad de mérito».*

Dijo el venerable Subhūti: «¿Pero entonces, oh Bienaventurado, el bodhisattva no obtendrá una cantidad de mérito?» Dijo el Bienaventurado: «Obtendrá, oh Subhūti, pero sin aferrar, por ello se dice que obtendrá.

§ 29. *Además, oh Subhūti, si alguien dice que el Así Ido viene o va, está de pie, está sentado o yace acostado, oh Subhūti, aquel no comprende el sentido de mi hablar. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, se dice así ido pero no ha ido a ningún lugar, no ha venido de ningún lugar, por esto, entonces, es llamado así ido, honorable, perfectamente despertado.*

§ 30. *Además, oh Subhūti, si un hijo o hija de buena familia moliese tantas galaxias como granos de polvo hay en el universo de miles de millones de mundos y con incalculable fuerza los redujese a un montón de partículas pequeñas como átomos, qué piensas, oh Subhūti, ¿no se trataría de un montón enorme de partículas pequeñas como átomos?» Dijo Subhūti: «Así es, oh Bienaventurado, así es oh Bien Ido, sería un enorme montón de partículas pequeñas como átomos. ¿Y por que? Pues porque, oh Bienaventurado, si aquel fuese un enorme montón de partículas pequeñas como átomos el Bienaventurado no lo habría llamado montón de partículas pequeñas como átomos. ¿Y por que? Porque, oh Bienaventurado, aquello que el Así Ido ha llamado montón de partículas pequeñas como átomos es llamado no montón por el Así Ido. Por esto es llamado montón de partículas pequeñas como átomos. Y aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como un universo de miles de millones de mundos es llamado no universo por el Así Ido. Por ello es llamado universo de miles de millones de mundos. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, si hubiese un universo entonces habría la convicción de la existencia de la materia. Pero aquello que el Así Ido ha enseñado como convicción de la existencia de la materia como no convicción ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamada convicción de la existencia de la materia». Dijo el Bienaventurado: «Y además, oh Subhūti, esta convicción de la existencia de la materia es inexplicable, no puede ser expresada por palabras, no es un dharma, no es un no dharma, sin embargo las personas comunes, inmaduras, se aferran a ella.*

§ 31. *¿Y por qué? Subhūti, si alguien afirmase que el Así Ido ha enseñado la creencia en un sí mismo, que el Así Ido ha enseñado la creencia en un ser, en un alma, en una persona, este, oh Subhūti, ¿hablaría correctamente?». Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, ciertamente no, oh Bien Ido, no hablaría correctamente. ¿Y por qué? Oh Bien Ido, aquello que es enseñado por el Bien Ido como creencia en un sí mismo, ha sido enseñado como no creencia por el Así Ido, por esto se llama creencia en un sí mismo». Dijo el Bienaventurado: «Así es, Subhūti. Aquel que recorre el camino del bodhisattva debería conocer, ver, tomar en consideración todos los dharma. Conocer, ver y tomar en consideración de forma que no se adhiere a la noción de un dharma. ¿Y por qué? Noción de un dharma, noción de un dharma, oh Subhūti, como no noción es enseñada por el Así Ido. Por ello es llamada noción de un dharma.*

§ 32. *Y además, oh Subhūti, si un bodhisattva, un gran ser, llenase infinitos, incalculables universos con las siete joyas y después las donase al Así Ido, al Honorable, al Perfectamente Despertado, y si en cambio un hijo o una hija de buena familia comprendiese incluso un único verso de cuatro líneas de esta prajñāpāramitā, de este modo de proceder en el dharma y lo aprendiese de memoria, lo recitase, lo estudiase y lo aclarase detalladamente a los demás, gracias a ello produciría una grandísima, incalculable, infinita, cantidad de mérito. ¿Y cómo lo tendría que explicar? No explicando. Por esto se dice explicar.*

*Como una estrella la oscuridad la luz
una fantasía el rocío una burbuja
un sueño un relámpago una nube
así es vista cada cosa»*

Así habló el Bienaventurado. El anciano Subhūti, los monjes, las monjas, los fieles, los bodhisattva, los dioses, los hombres, los demonios, los mensajeros celestes y el mundo entero con serena alegría asintieron a las palabras del Bienaventurado.

I. El paraíso perdido

*Las huellas del buey*¹

En enero de 1988, en una especie de celebración del vigésimo aniversario, la revista *Time* dedicó la portada a esa época que denominamos el Sesenta y ocho y lo tituló: *1968 Like a knife blade, the year severed past from future – 1968 Como la hoja de una navaja, ese año separó el pasado del futuro*. Al interior del artículo se decía: «Suscita una sensación de incredulidad volver a pensar ahora en 1968, no solo por la extraordinaria secuencia de eventos sino también por la intensidad, la energía en el ambiente. Desde luego las personas continuaron viviendo su vida. Pero el ambiente de la vida pública pareció incendiarse y aquel fuego público se propagó intensamente, incluso hasta la privacidad más íntima [...] La gente volvió a pensar – más de lo que solía- en la muerte, en el crecimiento interior, en la elevación espiritual de la realidad. El país emitía de noche música y declamaciones, de rabia y de exigencias éticas...».

Vivir a los dieciocho años es una sucesión de repentinas emociones ante descubrimientos que en cada ocasión nos parecen los definitivos, en una oscilación entre realidad y sueño. Para algunos es -también- la edad de exceder los límites en el arriesgado mundo de las locuras imprecisas y las preocupaciones que, en su ausencia de porqué, preludian aquel ansia de verdad, de justicia y de paz que, desarrolladas, evolucionan hacia la clarificación de una vocación espiritual. Tener dieciocho años en 1968 era todo esto multiplicado por cien, por mil, potenciado por la conciencia de ser muchos, muchísimos en todos los países y en todas las lenguas.

La percepción compartida con millones de otros en el mundo -estábamos convencidos de ello- era que tras la realidad había un marco de referencia ideal, un trasfondo implícito al interior del cual incluso hacer lo más incongruente, descoordinado, improvisado adquiriría sentido. Un ideal beneficioso que legitimaba el sueño², un ideal/sueño de paz y justicia que -eso nos gustaba pensar- habíamos intuido nosotros por primera vez en la historia, una especie de dejar pasar que ennoblecía nuestro hoy; sin preocuparse del “cómo”, sustituido por la fe.

Olvidar los estudios, la familia pasada y futura, la construcción de una profesión, pasar los días entre una manifestación y una taberna, encontrarse y enamorarse para perderse después en un remolino de días y de noches era *el movimiento*, la toma de posesión de la vida en su conjunto que inmediatamente, casi inmediatamente, sería nuestra y sería transformada para siempre. Se había roto uno de los eslabones de la cadena de los acontecimientos que unían al pasado; no a un pasado genérico sino a aquel impregnado de oscuras sumisiones, de necesidades banales y mezquinas que apuntaban a una cotidianeidad honorable y siempre igual. Ser jóvenes era un privilegio, una misión,

¹ Me refiero a la serie de los *Diez dibujos del buey* pintados en China en el siglo XII por Kuoan Shiyuan, 廓庵師遠, monje del budismo *Chan*, en los que “el buey” representa el objeto de la búsqueda interior. Puesto que los originales de Shiyuan se han perdido, los *Dibujos* en realidad nos han llegado en la forma que les dio en el siglo 15° el monje *Zen* japonés Tensho Shubun, (?? 周文, ?-1463). La secuencia de pinturas (cfr. <http://www.shodo.it/icone-del-bue.html>) representa a un joven buscador que 1. deambula por el bosque, 2. ve las huellas, 3. entreve al buey entre la maleza, 4. captura al buey, si bien este se resiste, 5. lo domestica, 6. monta en su grupa, 7. desaparece el buey, permanece el buscador, 8. desaparece incluso el buscador, 9. la vuelta a la fuente, a la raíz, 10. el buscador, transformado, vuelve al mundo. Dos son las hipótesis sobre el origen de la serie: hay quien dice que los primeros ocho cuadros circularían como indicaciones simbólicas de la vía taoísta y que Shiyuan habría añadido las dos últimas para caracterizarlas de forma budista, hay quien sostiene en cambio que Shiyuan habría querido representar “los diez estadios del bodhisattva” tal y como están recogidos en el *Avatamsāka Sūtra*, el *Discurso de la guirnalda de flores*.

² El célebre discurso *I have a dream* de Martin Luther King, pronunciado en Washington en 1963, era profundizado a fondo. El sueño y lo político, lo público y lo privado se habían encontrado.

el billete de ingreso en un futuro que, no había dudas, contenía un quién sabe qué único que satisfacía a todos. Transgresión no era la palabra, entonces muchos utilizaban más bien el término *contestación*, pero transgredir era la nueva norma que liberaba de un mundo destinado a perecer, cuyas reglas eran el límite impuesto por la pusilanimidad de las mentes cerradas, lo cual aumentaba el placer de violar esas reglas. A pesar de la lógica -más bien, gracias a la liberadora falta de lógica- todo aquello era ya sentido, significado y significante, empeño que produciría futuro mientras teñía de sagrada nobleza el *aquí y ahora* transformando el *ahora* en un valor. Vivir concentrados sobre el presente permite transformar el tiempo en eternidad mientras pasado y futuro permanezcan fuera, en el bien y en el mal.

Era, es humano, un temor sutil, una ansiedad que obligaba -o contribuía- a no detenerse nunca, una sombra de miedo en el fondo del corazón. La música veteada de vida y muerte de aquellos años incluso cantó esto: «*Freedom is just another word for nothing left to lose, nothing don't mean nothing honey if it ain't free...*»³ cantada precisamente por Janis Joplin en aquellos años. Quien sufre de vivir está dispuesto a perder todo y a saber apreciar de verdad aquello que *no* permanece.

Pero el entusiasmo era grande, sincero, la fantasía y la emoción vibraban con tal fuerza y en tantos corazones como para producir arte, poesía, música. Actualmente, tras cuarenta años, la columna sonora de aquellos tiempos todavía permanece aquí, se repite y no envejece, no está “superada” porque ninguna generación posterior ha producido con tanta intensidad capacidad de soñar, ninguna pasión por el ideal ha sido nunca tan coral.

Los años pasaron, todo eso terminó. Dentro de nosotros antes que fuera. Y en un instante fue tarde, muy tarde y el tiempo se aceleraba cada vez más. La inercia de arrastrar aquella vida que era un vagabundear, unido a un fin ya intuido cavó una caverna en el corazón, un vacío muy amplio; tan pulsante y presente como para cortar la respiración e incluso la esperanza de que existiese algún futuro. La prudencia, los amigos ayudaron a algunos a no perderse en los tres abismo que se habrían lentamente bajo nuestro pies: intentar prolongar el sueño con las drogas, forzar el mundo a que nos reconociese con las armas en las manos, pasar rápidamente al otro lado, recuperar el estatus y la profesión y abjurar de todo aquello por lo cual hasta hacía un instante ofrecíamos la vida.

El número de los que se asemejaban, si bien exiguo, permitió encontrar alivio en el reconocimiento mutuo consiguiendo aceptar el fin del “sueño viviente”, para explorar la existencia de una vía de salida que no fuese un replegarse, manteniendo intactas la altura y la pureza de miras.

Y mientras todavía permanezca clavado dentro de nosotros el gancho de la vida,
continuaremos agitándonos.
No podemos transformarnos pacíficamente en montoncitos de cristal.
Incluso el que está tumbado salta con el solo pensamiento de tener granizo entre los dedos de los pies,
y extiende las manos para gozar de la universal esperanza de ir al paraíso, de obtener la inmortalidad.
Quizás, solo por el hecho de haberla deseado durante todos estos siglos,
los hombres hayan conseguido hacerla existir;
tiene que haber una isla verde donde reposar la mente.

(Virginia Woolf, *The Moment and Other Essays*)

Fue el comienzo de una conversión, el primer paso hacia la religión. Pero no la practicada por nuestros padres, madres, abuelos, envuelta en plegarias susurradas, liturgias y rutinas. No podíamos

³ “Libertad es solo otra palabra para decir que no hay nada que perder, nada significa nada, encanto, si no hay libertad...”. La canción *Me and Bobby McGee* de la que he sacado el verso, obra de Kris Kristofferson y Fred Foster, se hizo famosa en la versión de Janis Joplin, muerta por sobredosis en 1970.

volver cabizbajos atrás. El papel secundario de la oveja descarriada solo habría tenido *encanto* en un gran escenario en el que pudiésemos triunfar en el papel del justo finalmente reconocido. Sin embargo la palabra religión comenzó a circular; no era posible ignorar que nuestra hambre de ideal, deslizándose de lo social a lo privado, había puesto al desnudo un sentimiento religioso, no qué hacer para vivir sino para qué vivir. El problema, en ese punto, era que no sabíamos en realidad qué es una religión. Era necesario entender más sobre esto.

Supe que también otros -ateos aparentemente, barbudos, con cabellos largos y extrañamente vestidos- habían comenzado a leer el Evangelio. No a escondidas pero tampoco se decía a todos, no éramos todos iguales. Descubrir a Jesús como amigo que nos entendía. Era evidente que había sido un poco como uno de nosotros. De Jesús al cristianismo el paso es corto pero significa intentar transformar la palabra en hechos. ¿Pero cómo? ¿La plegaria, implorar el perdón o la salvación? No bromeemos, en el implorar un derecho, el derecho al *propio* paraíso, hay una pérdida de dignidad y de orgullo y esta no era la moneda que estábamos dispuestos a pagar. Retirarse, entonces, en soledad; está bien, pero después, ¿cómo se hace?

Era preciso un canal de comunicación, un contacto con quien -habiendo padecido nuestro mal- se hubiese curado según Jesús. Fui muy afortunado, a pocas manzanas del edificio en el que vivía estaba la sede en la ciudad de una comunidad cristiana que entonces precisamente estaba en el momento de su primer vigoroso desarrollo, la Comunidad de Bose. La casualidad, personificada en Giuseppe con quien compartía la buhardilla, trajo una tarde a nuestra casa a Enzo, el prior de la Comunidad. Aquella noche de encuentro con un hombre que sabía de mí y de quien era yo antes de convertirme en ello, fue un verdadero comienzo. Comencé a frecuentarle así como al grupo de cinco personas que formaban entonces la Comunidad y a hacer preguntas, poniendo a prueba a aquellos hombres y mujeres, rompiendo la certeza que les animaba para ver al hombre desnudo, de forma que se entendiese cómo y por qué Jesús podía ser para ellos la fuente que buscaba.

Tras dos años el *Eclesiastes* fue el muro que nos dividió. El sentido del no sentido, la gratuidad de “todo eso” me resultaba evidente, pero no le mostraba la entrada a mi corazón, la llave que abre la puerta del infinito. La Palabra que salva permaneció palabra y no me salvó.

Era yo, por eso no era

Eran años muy ricos en ideas y ocasiones, también la casualidad -quizás por que la esperábamos- era generosa. Los puestos de libros usados ofrecían un recurso al alcance de aquellos que, aferrados a las ruinas del viejo ideal, organizaban su vida económica día a día. En aquellos tenderetes me apareció el Buda. Un simple librito. Su vida ilustrada con la elección, con el destino deseado de salvarse a sí mismo y al mundo de sus miserias. Comencé a comparar confusamente la propuesta budista de construir una vida que sea salvación en sí misma con el aparato salvífico que hasta ahora había conocido y de forma inesperada -capacidad de un ojo abierto- Enzo espontáneamente un día hizo aquello por lo que le cual le estoy más agradecido; me liberó de él y de su mundo serio y fascinante, pero interiormente cerrado para mí, y me indicó *Oriente* como la patria de aquellas melodías en la que mis oídos podrían captar la verdadera música.

Mientras tanto los libros de los tenderetes me habían provisto de otras sugerencias que ponían la India, sobre todo la Sabiduría allí custodiada, casi como sustituto del viejo ideal resquebrajado dentro de mí. No hubo conflicto ni ruptura. Gracias al viático del prior de Bose, Jesús permanecía como un amigo fiel y me indicaba en el Buda el hermano que buscaba.

Obviamente existía un malentendido, la vía del Buda no tiene una entrada más amplia que la *puerta estrecha*, seductora en la radicalidad del decir pero también poco simpática en su exigencia de muerte de tantos yo. Para pasar por el ojo de la aguja -sea budista o cristiana- es necesario abandonar de verdad todo. Pero en aquel momento me parecía que el budismo -el Zen, en particular- ofrecía una escapatoria que permitía seguir a Dios y al mundo por lo que, convencido por mi mismo y animado por mi mentor cristiano, me zambullí sin dudas en el vasto mar oriental. Primero la India, después Japón...

Han transcurrido casi cuarenta años desde entonces, la navegación en aguas budistas me ha sacudido a conciencia, ahora incluso enseño el budismo -mas bien la narración así denominada- en la Universidad. Jesús es siempre un amigo solido, no lo dejaré por ningún motivo, pero el ritmo interior de mi vida se despliega sobre una partitura budista.

La lectura de mi comportamiento de entonces es, dicha en palabras, muy simple: buscaba *mi* paraíso, por tanto buscaba allí *donde polilla y herrumbre corroen*, corrí así tras otro sueño que llamaba budismo y que, pensaba, prometía juntos el mundo y el paraíso. He desenmascarado el sueño y he elegido continuar viviendo según el budismo.

El hilo que conecta este paso de frontera autobiográfico con el *Sutra del diamante* es una pregunta: ¿Por qué, aun no dejando a Jesús, he elegido a Buda? O bien, y es equivalente: ¿Por qué, una vez comprendida la eficacia de la vía propuesta por Jesús, no he vuelto a Él? Al comienzo fue fundamentalmente el descubrir que la entrada en el mundo budista me permitía no amputar mi espíritu. Tras haber recibido la ordenación y haber “tomado” los diez preceptos iniciales, tras haber aceptado permanecer en un monasterio durante un tiempo larguísimo -o, si se quiere, fuera de mi control- el primer estudio que me fue asignado⁴ fue el de uno de los Evangelios, a mi elección, con exposición final frente a la comunidad. Renacimiento cristiano en territorio budista, experiencia pacificadora de diálogo interior, inconmensurablemente más tranquilizadora que el temor de la apostasía, que el sentirse irremediamente separado de mis raíces.

Conversión no es emigrar de una religión a otra, renegar de la forma del alma propia forjada por la religión “de casa” para refugiarse en otro lugar acertado frente al primero errado. No existe un mal en Jesús (o en Buda) que haya que mantener lejos, no es preciso volverle las espaldas y rechazar su amistad. Convertirse es parar de divergir, de anhelar el mundo, de correr a diestra y siniestra para atrapar esto o aquello; es volverse, converger al centro puro y vacío del propio ser *donde polilla y herrumbre no corroen*.

Por lo menos en la medida que es comprensible con el pensamiento, se me hizo claro que la amistad con Jesús, si bien diferente del orgullo de la pertenencia, podía sobrevivir y eso fue ciertamente un buen punto de partida. Que todavía no responde, sin embargo, a la pregunta planteada.

Para qué sirve una religión

El centelleante rastro de ilusiones que atravesaron aquellos tres o cuatro años llamados el Sesenta y ocho era dejado por la exuberante juventud de millones de corazones que obtenían una energía inagotable de la profundidad de lo humano, profundidad un poco misteriosa pero instintivamente ligada a la ingenua seguridad de que el paraíso era una meta posible para el hombre. Después, cada

⁴ Me encontraba en Japón, en Antaiji, un monasterio de montaña (cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/Antai-ji>) en el que a causa de las abundantísimas nevadas el invierno transcurría enteramente al interior de los edificios del monasterio dedicando cada día al estudio y al zazen, el estar sentados inmóviles, en silencio (cfr. ;Y;, II 79 ss.)

cual, declinaba el paraíso propio según las exigencias y las fantasías moldeables en su cultura y en su imaginación. Aquella convergencia mundial de esperanzas e ilusiones, de tal intensidad como para sobrevivir durante años a pesar de que la realidad circundante *dijese* violentamente lo contrario, era en gran parte sostenida por la energía que provenía de una obstinada certeza, unida a una exigencia tan tosca como para provocar su negación: la pretensión del “derecho al paraíso”. Ciertamente una posibilidad real para el hombre, si bien imposible de exigir como pretensión, al contrario, accesible solo como renuncia.

Si la conciencia del sufrimiento tejida con los hilos de la vida es la fuerza impulsora que está detrás, la *nostalgia del paraíso*, por usar una expresión de Mircea Eliade⁵, es la fuerza que arrastra desde delante, que dirige al hombre hacia lo divino, hacia la libertad de lo numinoso. El renacimiento espiritual no es un aprendizaje de datos externos ni de nuevas invenciones. Una dirección interior que no sea de algún modo memoria es acéfala, no sabe de sí misma⁶. A propósito de esto en el área sapiencial del budismo *mahāyāna* es representativo el tema que aparece en el *Tratado de la fe en el mahāyāna*: «El proceso de realizar el despertar no es otro que [el proceso de integrar] la identidad con el despertar original»⁷. Ahí la metáfora del retorno señala el límite. El *Mahāyāna*, tendencialmente monista, habla de transformación/transfiguración/integración, no propone la clásica dicotomía entre mundano y trascendente; no es, por tanto, un retorno desde un lugar distónico, errado, hacia una sede adecuada sino una invisible transformación esencial en el aquí y ahora.

Ahora puede parecer idiota, pensando donde y cómo lo buscábamos, pero buscábamos nada menos que el paraíso. De tal forma la altura de miras, la dimensión infinita hacia la cual habíamos proyectado ilusiones y esperanzas, volvió devastadora la desaparición de esta parte de la “generación del sesenta y ocho”. Se puede renunciar a todo sin particulares dramas pero es lacerante, después de haber creído firmemente en ello, tenerse que despertar en un mundo donde no existirá jamás -es evidente- la patria de los justos, el reino del amor fraterno o la fuente de la que mane alguna especie de serena beatitud. Un mundo donde, no importa qué estados de conciencia estés en condiciones de explorar, cada mañana, como todos, te despiertas en este cuerpo que envejece y que habita a su vez en una realidad inderogable y desagradable, en el cual estás presente

⁵ MIRCEA ELIADE, *Miti sogni e misteri*, Milán 1990, 99 ss. y *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. III, BUR, Milán 2006, 219. Considerada desde esta óptica incluso la expulsión del jardín del Eden, en el *Génesis*, devuelve a una memoria fósil del paraíso; como lo representa Dante en el *Purgatorio*; XXVII, 139 ss. Por otra parte, en un ámbito más moderno (cfr. SILVESTRO BEJAN, ofm. conv. del Instituto Teológico de Asís, *San Francesco visto dai cristiani dell'Europa orientale*, Actas del congreso “San Francesco e l'Oriente”, Ancona 18-19 mayo 2001, 99 ss.) es esbozada una “teología de la nostalgia del paraíso”.

⁶ «La pura alegría de lo Absoluto es considerada la raíz de todo goce. [...] Nosotros seguimos constantemente esta alegría pura si bien casi siempre en la dirección equivocada, extrovertiéndonos y perdiéndonos cada vez más en el mundo en vez de introvertiéndonos y reencontrando el “camino de casa” que lleva al corazón. La profunda nostalgia por esta “casa” a la que todos los seres aspiran y que consideran la confirmación de nuestro origen divino al que estamos llamados a volver», cfr. A. RIGOPOULOS, *Hinduismo antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, a c. de F. Sferra, Mondadori, Milán 2010, LXXXI. La afirmación upanishadica de la identidad entre la verdadera naturaleza del hombre y la naturaleza del Absoluto es, aparentemente, común a algunas cosmogonías *mahāyāna*. Las diferencias surgen respecto a la lectura de los términos “verdadera naturaleza” y “Absoluto”. En el hinduismo del *Vedānta* (también *advaita* o “no dual”) El Absoluto «[...] es el invisible fundamento de cualquier cosa» cfr. *ivi*, LXXXIII, el budismo en cambio no postula ningún tipo de fundamento.

⁷ En chino la frase es 以始覺者，即同本覺， que traducida literalmente sería: «Respecto a activar el despertar, no es otra cosa que la identidad con el despertar original/eterno», cfr. 大乘起信論, *Dasheng qixin lun*, texto del siglo VI de autor probablemente chino. La traducción ofrecida por mí en el texto es la de Y. S. Hakeda: cfr. *The Awakening of Faith*, a c. de Yoshito S. Hakeda, Columbia University Press, New York 1967, 37. A pesar de la costumbre casi general (también seguida por Hakeda) de usar la palabra “iluminación”, traduzco con “despertar” el ideograma 覺, leído *jue* en chino y *kaku* en japonés, porque está más cerca del sánscrito *bodhi*. Sobre la oportunidad -en este y otros casos- de la utilización de “despertar” en lugar de “iluminación” cfr. MYM, II 209 ss. En la frase extraída del texto chino -texto que puede funcionar como clave de lectura de casi todo el *Mahāyāna* extremo oriental- es evidente la semejanza funcional con la sabiduría de los *Upaniṣad*, tal como es representada *supra* en la nota 6.

ante ti mismo con toda tu mezquindad y banalidad, consciente de la banalidad de cada fantasía y -drama supremo- de la radical, de la completa vanidad de cualquier logro mundano. Un mundo en el que lo único seguro es la decadencia seguida de la muerte y en el cual no existe rastro de la única “cosa” que verdaderamente cuenta: la paz eterna.

Jesús era ciertamente una respuesta, pero opacas incrustaciones velaban su brillo. Jesús -si bien inocente- había sido engullido por el casposo pasado del “si te tocas te quedarás ciego”, por las vírgenes peregrinas y por el *mea culpa*, lugares polvorientos en los cuales un paraíso arrugado de cartón piedra era situado en un improbable futuro, cuyo tiempo coincidía con el de la muerte entendida como “otra vida” y cuya entrada era gestionada, vigilada por los curas. Ligarse a aquel sentido de religión equivalía a una renuncia total y desesperante.

Esto en la superficie.

Pero, a medida que las razones del espíritu se liberaban de los temores y de las opiniones convencionales, las diferencias entre la vía cristiana y la vía budista para situarse de forma estable en la *verdadera felicidad*⁸, de la que hablaba el fraile Francisco en los *Laudi e preghiere*, permanecían favorables al partido budista. El hombre no puede soportar a Dios. La propuesta de convivir y por tanto medirse con un Dios Persona⁹ de cualidades infinitas me excluye inexorablemente de la escena. ¿Qué puedo hacer yo, pequeño e insípido mortal, para conquistar un espacio junto a Él, un espacio que estando junto a Él no puede ser sino divino? Además, admitiendo que acepte la dispar confrontación, ¿cuáles son mis “armas”? ¿Cómo puedo esculpir, transmutar o evaporar la materia mortal con el fin de que el sedimento de humana pureza conviva con lo divino? La salvación de la cual Jesús es amigable portador no posee y no ofrece un método que envuelva cuerpo, mente y espíritu, un método seguro, desarrollado y experimentado, graduado y transmisible de persona a persona y que me asegure día tras día la victoria al sentarme a Su lado, hoy, en esta vida; no después de muerto, alcanzado en *otro mundo*.

Y además, ciertamente en otro plano pero sin embargo desalentador, está la necesidad de pertenencia exclusiva. Jesús sí, entonces Buda (pero también Mahoma, Krishna...) no, producto de la confusión entre religión e iglesia, entre la nobleza de la vía de salvación y su encarnación clerical. Con atención es posible distinguir aquel Padre -que es Madre también- al que Jesús se confía serenamente, del dios pensado por los teólogos ocupados en atribuirle y quitarle cualidades y poderes, igualmente es posible no confundir la “pura nada” de Dionisio o el dios de Eckart que libera incluso de Sí mismo, del dios que interviene y participa en el juego de los mortales. Incluso

⁸ «Mirad, volviendo yo de Perugia, en medio de la noche, llego aquí y es un invierno lleno de barro y tan riguroso que, en la extremidad de la túnica, se forman carámbanos de agua congelada que me golpean las piernas continuamente hasta hacer salir la sangre de tales heridas. Y yo completamente embarrado, en el frío y en el hielo, llego a la puerta y tras haber golpeado y llamado, llega un fraile y pregunta: “¿Quién eres?”, yo respondo: “Fraile Francisco”. Y aquel dice: “Vete, no es esta una hora decente para llegar, no entrarás”. Y mientras yo insisto, el otro responde: “Vete, tu eres un simple y un idiota, aquí no se puede venir ahora; nosotros somos tantos que no tenemos necesidad de ti”. Y yo permanezco delante de la puerta y digo: “Por amor de Dios, acogerme por esta noche”. Y él responde: “No lo haré, Vete a casa de los Crucíferos y pregunta allí”. Y bien, si yo tengo paciencia y no me perturbo, yo te digo que ahí está la verdadera felicidad y ahí la verdadera virtud y la salvación del alma». Cfr. FRANCESCO D'ASSISI, *Della vera e perfetta letizia*, en *Gli Scritti di Francesco e Chiara d'Assisi*, EMP, Padova 1982, 123 s.

⁹ Si bien: «Somos conscientes de que la palabra “persona” tiene una larga historia y de que traduce impropriamente dos nociones helenísticas fundamentales en la elaboración de la doctrina trinitaria (*prosōpon* e *hypostasis*). Sabemos que por otra parte la llamada “personalidad de Dios”, defendida por los monoteísmos abrahámicos y “la impersonalidad divina” atribuida a las religiones orientales, reposa por una parte sobre malentendidos, y sobre el no conocimiento recíproco por la otra» (cfr. R. PANIKKAR, *La pienezza dell'uomo, una cristofania*, Jaca Book, Milán 1999, 95), sin embargo es evidente que en la cultura religiosa cristiana la aposición de “persona” al *tú* divino califica este *tú* como *otro* con pleno derecho para decir *yo* y que por tanto se contrapone irreductiblemente a a aquel *tú* que llamo *yo*.

un profano, si bien vuelto a las cosas últimas, ve la diferencia entre quien *es tomado por Él y así conoce* y quién lo piensa reduciéndolo a su nivel. Sin embargo, aquí se convierte en ineludible una pregunta: ¿Qué necesidad tengo de conocer a Dios?

Correría incluso el riesgo de quemarme como una polilla que se acerca demasiado a una llama si “Dios” fuese una metáfora más interesante que la Causa Primera que con su atronadora presencia ocupa todo el Cielo; es decir solo si con “Dios” se entendiese en realidad la paz eterna. ¿Es sin embargo así? Persona, persona.. es un estribillo que se puede ignorar, de acuerdo, ¿pero en el paso de amigo de Jesús a cristiano es posible olvidar la Persona y permanecer fielmente, establemente en el seno del Padre-Madre?

En el ínterin he encontrado una vía que no discute sobre Dios, acepta los dioses allí donde los encuentra para no causar desconcierto. Pero sobre todo una vía que promete, casi descaradamente, el paraíso¹⁰ y que se ocupa únicamente, minuciosamente, tercamente solo de cómo (yo, tu, cualquiera) puede entrar allí y volver allí cada vez. No en el tiempo de *otra vida*, que no me pertenece ni me compete ahora, sino precisamente en el hoy en el que escribo estas líneas y en aquel en el que las leéis.

Esto y no otra cosa es el budismo y solo de esto se ocupa el *Sutra del diamante*, señalando la entrada a un espacio interior resguardado de las expectativas y de las imágenes del paraíso y de las complicaciones de la doctrina. Es una voz anónima que describe una experiencia, la experiencia del nirvana y ofrece el modo para vivirlo en un *aquí y ahora* que no es según el mundo, aunque tampoco se puede encontrar rechazando el mundo.

*El mismo ir y venir del mundo,
dependiente y condicionado por otro, es,
no dependiente y condicionado por otro,
el nirvāṇa. Tal es la enseñanza¹¹.*

¹⁰ «La vía media del Tathāgata, al contrario, evita estos dos extremos y es una vía clara, luminosa e inteligible, es una vía sabia que conduce a la paz, al conocimiento, a la iluminación, al nirvana» *Dhammacakkapavattanasutta, Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma, Samyutya Nikāya* (56.11).

¹¹ NĀGĀRJUNA, *Mādhyamakakārikā, La estrofas del camino del medio*, 25, 9.

II. Un gran vehículo más allá del vacío

La mística que no existe

«No existe un misticismo budista en sí mismo, en el caso de que la palabra “misticismo” sea entendida en sentido estricto, es decir una inmediata, no discursiva, intuitiva relación con el Absoluto personal (misticismo cristiano, musulmán, bhāgavata) o impersonal (neoplatonismo, vedānta en sentido estricto). La relación del místico con el Absoluto, distinta a la de los devotos – mediada por la fe, por la plegaria y por la liturgia –, es únicamente quiescente o pasiva; aspira a la absorción y a la fusión del propio ser individual con el Absoluto. El proceso es conducido por el impulso, la guía, la gracia, la atracción del poder esencial del Absoluto.

Según todas las formas “ortodoxas” de pensamiento budista – sea este Mahāyāna o Theravāda – no se puede hacer la hipótesis de ningún Absoluto, por tanto no hay ningún misticismo budista.

Sin embargo el término “misticismo” puede ser – y es a menudo – empleado de forma menos precisa, de manera que recubre frecuentemente el campo entero de las intuiciones extra-rationales y de las prácticas por medio de las cuales se alcanza algún propósito supra o extra-racional, como así mismo recubre las fantasiosas teorías cosmológicas de los estadios a través de los cuales el espíritu asciende al Absoluto. (Una teoría sobre los estadios, por si misma, no es más mística que cualquier otra teoría cosmológica, pero puede tener un sentido místico en la medida en que nazca de un intento de representar localmente los diferentes niveles de concentración durante el trance)¹. De hecho, métodos de concentración del pensamiento, trances, éxtasis son asociados habitualmente a un serio y profundo misticismo, la parte auxiliar y preparatoria a la *enosis*², el acto de alcanzar el conocimiento, y donde tales prácticas están presentes existe “misticismo”, incluso en el caso en el que las características esenciales del misticismo -entendido como inmediata, intuitiva relación con el Absoluto- estén ausentes.»³

Louis Étienne Joseph Marie de La Vallée Poussin (1869-1938), uno de los estudiosos occidentales más cuidadosos del fenómeno budista durante el siglo pasado, delinea con precisión el marco semántico al interior del cual es sensato insertar el término misticismo, poniendo en evidencia como hablar, en sentido estricto, de mística budista no es apropiado.

En la literatura religiosa la palabra *misticismo* ha sido asociada al budismo solo recientemente. Con toda probabilidad el primer ejemplo en orden temporal es *The Yogavacara's Manual of Indian Mysticism as Practiced by Buddhists*, de Rhys Davids, publicado en 1896⁴. Más recientemente

¹ En nota en el texto citado

² “Unión”. En griego en el texto.

³ Cfr. L. De La Vallée Poussin, “Mysticism (Buddhist)”, s.v., en Subodh Kapoor (a c. de), *The Buddhists: encyclopaedia of Buddhism*, Cosmo Publications, Nueva Deli 2001, III 992 s.

⁴ T.W.R. Davids, *The Yogavacara's Manual of Indian Mysticism as Practiced by Buddhist*, Oxford University Press Warehouse, Amen Corner E.C., London 1896. Ristampa: Kessinger Publishing, LLC, Whitefish (MT) U.S.A. 2007. Este texto es un ejemplo del uso del término “misticismo” según lo que antes ha dicho La Vallée Poussin: «El término “misticismo” puede ser -y es a menudo- empleado de forma menos precisa, etc. etc.»

Ueda Shizuteru, un relevante autor actual de la Escuela de Kyoto⁵, acuñó la expresión alemana *Nicht-Mystik*, no-misticismo⁶, para definir al Zen distinguiéndolo de la mística de Meister Eckhart⁷. Posteriormente Ueda, aun siguiendo considerando el Zen como el verdadero paradigma del no-misticismo, comenzó a utilizar *Nicht-Mytsik* para definir también los aspectos más radicales del pensamiento de Eckhart⁸ como, por ejemplo, el sentido de expresiones tales como «Ruego a Dios que me libere de Dios, porque mi ser esencial está por encima de Dios, si tomamos a Dios como inicio de las criaturas»⁹ mientras que continua definiendo *Mystik* a la pasividad de la unión con Dios, por ejemplo en el “recibir” al Hijo, como en Gal 2,20: «Ya no soy yo quien vivo, sino Cristo quien vive en mí».

El budismo¹⁰, expresado en cualquier escuela de cualquier época, consiste en la didáctica orientada al aprendizaje de un “cómo”¹¹ que garantice al hombre la disolución del sufrimiento. Las publicaciones budistas están compuestas sobre todo por las indicaciones relativas a este “cómo” y por ello que se dedica mucho espacio a la descripción dinámica del propio mundo interior, en sentido estricto, mientras es realizado ese “cómo”. Por ello, incluso expresiones como «si encuentras a Buddha mátalas»¹² asociada a veces al eckhartiano «la cosa más elevada y extrema a la que el hombre puede renunciar, es renunciar a Dios por Dios»¹³, es una indicación práctica, dinámica, relativa a la gestión de la propia interioridad, una indicación “cifrada” útil para quien sabe qué se se entiende con “Buddha” y con “matar”; una dinámica que también recuerda de cerca el sentido de la frase de Eckhart: «Aquel que busca a Dios según un modo, toma el modo y deja a Dios, que está escondido en el modo»¹⁴.

Aquello que poco antes he definido como “disolución del sufrimiento” puede hacer suponer un “resto”, es decir la respuesta a la pregunta: ¿Qué existe en el momento de la disolución del sufrimiento? Y a continuación: ¿Existía incluso antes, cubierto, escondido por el padecer cotidiano? En ambos casos la pregunta y la respuesta no pueden ser formuladas directamente, no existe una

⁵ Remito a las publicaciones sobre la Escuela de Kyoto para *profundizar* la temática aquí apenas señalada: G. Vianello, M. Cestari, K. Yoshioka, *La scuola de Kyōto. Kyōto-Ha*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1996; K. Nishitani, *La Religione e il nulla*, Città Nuova, Roma 2004; K. Nishitani, *La relazione io-tu nel buddhismo zen*, L'Epos, Palermo 2005; K. Nishida, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, L'Epos, Palermo 2005; S. Ueda, *Zen e filosofia*, L'Epos, Palermo 2006; G.J. Forzani, *I fiori del vuoto, introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. [En castellano podemos encontrar: S. Ueda, *Zen y filosofía*, Ed. Herder, 2005. K. Nishitani, *La religión y la nada*, Ed. Siruela, 2003. K. Nishida. *Indagación del Bien*, Ed. Gedisa, 1995. Heisig, James W. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kyoto*. Ed. Herder, 2013. - N. del T.] La Escuela de Kyoto nació de un grupo de filósofos japoneses de siglo XX, es normal que allí se hable más bien de ideas que de la validez y la posibilidad de proponer a otros las propias experiencias religiosas.

⁶ Literalmente *Nicht-Mystik* debería ser traducido como no-mística. Sin embargo el término japonés que lo traduce (o del que *Nich-Mytystik* proviene, considerando que Ueda es japonés) es *hishinpishugi* (非神秘主義), que significa no-misticismo, por otra parte la traducción inglesa del mismo Ueda es *non-mysticism*. Por ello la elección de traducirlo como no-misticismo. Como se deduce incluso de la cita que abre este capítulo, parece que que los autores de lengua inglesa no se plantean particularmente la distinción entre mística y misticismo.

⁷ Cfr. *Hishinpishugi: Ekkuharto to zen 非神秘主義—エックハルトと禅 (No-misticismo: Eckhart y zen)*, en Ueda Shizuteru, *Ueda Shizuteru shū 上田閑照集 (Compendio de los escritos de Ueda Shizuteru)*, Iwanami Shoten, Tokyo 2001-2003, VIII.

⁸ *Ivi*, VIII, 330.

⁹ Cfr. Meister Eckhart, *I sermoni*, Ed. Paoline, Milán 2002, 304.

¹⁰ Uso aquí la palabra en sentido preciso, es decir como “la enseñanza del Buda” y no según el significado corriente que corresponde, habitualmente, a la “narración de los acontecimientos y de las literaturas de los budismos nacionales leídos según la óptica cultural occidental”

¹¹ El comportamiento básico del Buda -y por tanto de todo el budismo- está orientado a cómo poner remedio a la situación en la que nos encontramos, antes que a indagar sobre el porqué de esta situación.

¹² Famosa expresión atribuida al chino Linji Yixuán, 臨濟義玄 (en japonés Rinzai Gigen), ¿?-866, monje Chan iniciador de la llamada escuela Linji, más conocida como escuela Rinzaí.

¹³ Cfr. Meister Eckhart, *I sermoni*, cit., 170.

¹⁴ *Ivi*, 126.

palabra tan potente como para poder responder. La respuesta según el budismo no es una palabra sino un dato de la experiencia. Sin la actualización concreta de aquel “cómo” en la cotidianeidad no es posible comprender el budismo en sentido real, incluso si a veces nos parezca comprender. Sin embargo, a nivel literario, así como la mística (cristiana, musulmana, neoplatónica...) es la experiencia de la relación con el Absoluto personal o impersonal y por ello la literatura de los místicos se confronta con la imposible tarea de contar la propia experiencia del Absoluto, también gran parte de la literatura budista -al proveer de un rastro para quién pretenda practicar aquel “cómo”- indica una situación espiritual tan extremadamente sutil como para encontrarse con la imposibilidad de narrarla con palabras directas.

A la luz de estas consideraciones pienso que se puede decir que el lenguaje de la mística es un sutil puente sumergido tendido entre el budismo y las tradiciones occidentales, no por aquello de lo que se habla -irremediabilmente diferente, en cuanto que son distintas vías religiosas- sino porque en ambos casos se trata de usar el lenguaje más allá de sus límites.

En particular, en el ámbito de la literatura budista entre el segundo y el primer siglo a. C., se convierte en algo de primordial importancia¹⁵ un tipo de lenguaje, llamado *lenguaje intencional*¹⁶, adecuado para decir incluso aquello que no se puede decir. Una aclaración, es sabido que Śākyamuni, el Buda histórico, no ha dejado nada escrito de su puño y que gran parte de los discursos o *sūtra*¹⁷ que se le atribuyen son ciertamente apócrifos, como demuestra el número de siglos que separa su compilación de la desaparición de su pretendido autor. Sin embargo en el área budista, “auténtico” no significa “histórico” o “aseverado históricamente”. Más bien significa “verídico”, por lo cual el hecho de que numerosos *sūtra* sean ciertamente apócrifos no invalida su autenticidad. Cosa que sucedería en cambio si, testeados, resultasen no verídicos, no confiables, engañosos. La verdadera literatura budista no es producida de hecho por una mente ardiente, en condiciones óptimas para edificar el corazón. Es, debe de ser, el registro fiel del Buda, o bien el fruto de una experiencia espiritual profunda, experta, repetida y que sobre todo pueda ser propuesta en relación a la vía que conduce y mantiene sobre el sendero de la disolución del sufrimiento. Por tanto la veracidad tiene la posibilidad de ser aseverada o negada por millones de practicantes que, durante siglos, han puesto en práctica las indicaciones del *sūtra* durante toda la duración de su vida y la han verificado y la verifican.

Reformar el vacío

Alejandro Magno, quizás con la intención de proponerse como continuador -mejorado- del Imperio Aqueménida, y queriendo conquistar el Oriente hasta el límite de las tierras emergidas, fue al valle del Indo en los años 327, 326 y 325 a. C., alrededor de 150 años después de la desaparición del Buda¹⁸. Los reyes -o gobernadores- por él colocados desde Persia al Kashmir gobernaron la zona indo-afgana durante una cincuentena de años; hasta la unificación de India, Pakistán y Afganistán por parte del famoso rey Aśoka, que -según parece- era a su vez de origen parcialmente griego¹⁹.

A parte de las evidentes influencias helénicas en las artes figurativas indo-budistas de la corriente

¹⁵ En aquella época el lenguaje intencional fue refinado, elaborado, vuelto particularmente eficiente.

¹⁶ *Saṅdhābhāṣā* en sánscrito.

¹⁷ Literalmente el término *sūtra* significa hilo, de donde *tejido*, de donde *texto*. Normalmente es traducido como discurso, precisamente porque el legado del Buda ha sido oral, no escrito y los *sūtra* se dice que son el registro fiel de las palabras o discursos del Buda.

¹⁸ Para una profundización de la relación Grecia/Oriente en el I milenio a. C. Cfr. MYM, I 113 ss. Y MYM II 72 s., 128 ss.

¹⁹ Cfr. <http://u.nu/2jmb>

denominada “arte del Gandāra”, no está del todo claro el papel de fecundación cultural que ha existido a causa de la presencia de los griegos en el norte de la India durante el IV y el III siglo a. C. y, poco tiempo después, por los emisarios budistas de rey Aśoka en Grecia y en Egipto. Huellas evidentes de esta contaminación recíproca las encontramos en numerosas raíces etimológicas²⁰, comunes en la lengua griega y en el sánscrito, así como en una obra pali del II/I siglo a. C., el *Milindapañha*, *Preguntas de Milinda*, que narra la conversión al budismo de Menandro I (Milinda en pali) gobernador indo-griego que reinó en la Bactriana entre el 155 y el 130 a. C. La profundización de estos contactos es particularmente interesante porque aquellos dos polos culturales dieron origen -en momentos no alejados entre sí- por un lado a la cultura filosófica y religiosa occidental y por el otro a la nueva corriente del budismo que hoy en día llamamos *Mahāyāna*.

En el proceso de formación del *Mahāyāna* es igualmente interesante la presencia en el noroeste indo-paquistaní, a partir de finales del siglo I a. C. -por tanto inmediatamente después de Aśoka-, de las poblaciones del Kushan provenientes de las estepas del Asia Central²¹, en particular de la cuenca del Tarim, atravesada por la vía de la Seda y por tanto “desde siempre” unida a China, por un lado, y a Occidente por el otro. El imperio Kushan, que llegó a su máxima expansión en India con Kanishka en el siglo II d. C., tanto por su colocación territorial entre la Bactriana y el Bihar²² como por el periodo en el que existió fue de hecho la verdadera cuna del budismo *mahāyāna*. Una cuna en la que contribuyeron por tanto, junto al budismo antiguo y el *Vedānta*, influencias griegas y chinas.

Mahāyāna literalmente significa “gran vehículo”, pero también “gran camino/recorrido”²³. En la comprensión activa de qué vehículo se trata y en el compartir su amplitud está la vía, la acción espiritual que pone a bordo de aquel vector convirtiéndose uno en parte de él.

Como testimonia la presencia de textos, cuya primera composición de forma articulada y madura se puede datar en el siglo I a. C., como el *Sutra del Loto*²⁴ y la *Prajñāpāramitā* en 8000²⁵ estrofas²⁶, con toda probabilidad fue entre el III y el II siglo a. C. cuando comenzó a manifestarse un clima espiritual nuevo que, poco a poco, condujo a un nuevo modo de entender y de proponer, sobre todo en el lenguaje, la enseñanza del Buda. Aun cuando todos los elementos de este nuevo modo se pueden encontrar de forma dispersa en este o aquel texto del Canon Pali, el canon antiguo, la emergencia de esta tendencia fue de tal forma clara y llena de carácter como para constituir, en el arco de algunos siglos, una familia aparte, un budismo alternativo al precedente, de formas ambiguas, maleables y adaptables a las distintas culturas y realidades nacionales.

Aparentemente todo en esta novedad se basa sobre una vieja fenomenología, aquella concepción que alcanza la madurez en el *Bhagavad Gīta*²⁷ como así mismo en el *Vedānta* de los *Upaniṣad*. He

²⁰ G. Semerano, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milán 2005, 10 ss.

²¹ Actualmente provincia de Xinjiang, en China.

²² El actual Bihar comprende la zona de todos los principales acontecimientos biográficos del Buda, además de ser la sede de Nālānda, la universidad monasterio más importante de la antigüedad.

²³ *Mahā* deriva de la raíz antigua *magh*, después *mah*. Comparte origen y función lexical con el latino *magnus*, por tanto: “grande”, “potente”. *Yāna* viene de la raíz verbal *yā*, “andar”, “avanzar”, “proceder”; significa “vehículo”, “medio de transporte” pero también “vía”, “recorrido”, “camino”, “procedimiento”, “proceso”. *Yāna* está próxima al sentido literal del chino *dao*, XX, “vía”, “procedimiento”, “método”, “recorrido”.

²⁴ Cfr. F. Serra, *Introduzione a Sutra del Loto*, a c. de L. Meazza, BUR, Milán 2001, 18.

²⁵ *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* o *Prajñāpāramitā en ocho mil estrofas* es la primera versión de la *Prajñāpāramitā* desde la que por condensación o expansión derivan todas las demás, cfr. Conze *Vaj*. E., 9, Gnoli II, 2004, XC s., Red Pine, *DS*, 32.

²⁶ “Las ocho obras más antiguas están clasificadas en base a la longitud que tendrían si fuesen subdivididas en estrofas de 32 sílabas”, cfr. Gnoli II, 2004, LXXXIX s.

²⁷ Aun cuando forme parte del vasto poema *Mahābhārata*, textualmente la *Gīta* es un *Upaniṣad*, su nombre completo

hablado de “vieja” fenomenología refiriéndome a la datación clásica de esos textos, que los colocan alrededor del periodo del Buda histórico, sin embargo si consideramos otras posibles dataciones²⁸ de algunos de los 11²⁹ *Upaniṣad* más importantes y de la misma *Gīta*³⁰ se puede aventurar la hipótesis de que aquel germen religioso -o *śruti*, revelación- pertenecería al clima de la cultura religiosa hindú del siglo III-II a. C., en su ramificaciones hinduistas y budistas juntas.

En el intento de narrar el desarrollo de aquello que ahora se llama *Mahāyāna* es interesante señalar cómo Mircea Eliade establece un paralelo entre la *Gīta* y la teología de Eckhart, allí donde el místico alemán «proclama y justifica teológicamente la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios aun continuando permaneciendo en el mundo»³¹. En la *Gīta* el desapego, o renuncia al fruto de la acción, y la adhesión al fondo divino de la persona -cualquiera que sea la condición de la vida propia- son la estructura que vehiculiza la revelación de Krishna: «Abandonando todo apego al fruto de la acción, eternamente satisfecho, no buscando ningún apoyo [externo], incluso si se compromete en la acción, no hace absolutamente nada [...]» (*Gīta* IV.20, 22), «Aquel que me ve por todas partes, y ve todas las cosas en mí, yo no lo abandono nunca y nunca él me abandona. Aquel que, habiéndose establecido en la unidad, me honra a mí que habito en todos los seres, habita en mí cualquiera que sea su condición» (*Gīta* VI.30, 31).

Esta anotación de Eliade nos interesa por el paralelismo que a su vez es legítimo trazar entre la *Gīta* y el *Mahāyāna*, hasta el punto de generar afirmaciones como: «Por lo que concierne al *Mahāyāna* no existe prácticamente nada que lo diferencie de las religiones de la *Bhagavadgīta*»³². Por parte budista algunos textos clásicos aclaran la vía del la presencia en el mundo, por ejemplo en el *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*, un sutra *mahāyāna* donde sentido del humor y lenguaje intencional son a menudo indistinguibles, encontramos:

2- La Familia del *Tathāgata*³³ es la familia de la acumulación de las cosas precederas, la familia de la ignorancia y de la sed de existencia, la familia del amor, del odio y del error, [...] la familia de las sesenta y dos especies de falsas opiniones, de todas las pasiones [...]

3- Aquel que viendo lo incondicionado ha entrado en la determinación absoluta de la adquisición del bien supremo, no está en condiciones de producir el pensamiento del perfecto y supremo despertar. Al contrario, aquel que se basa sobre lo condicionado, las pasiones, y no ha visto todavía la santa verdad, está en condiciones de producir el perfecto y supremo despertar. Hijo de familia, las flores del nenúfar, del loto, del loto blanco y del lirio de agua no nacen en la jungla sino en el fango y en los bancos de arena. De igual manera, oh

-como se evidencia en el colofón presente en cada capítulo- es de hecho *Upaniṣad denominada Bhagavad Gīta*. La *Gīta* es considerada una *smṛti*, o una “tradición recordada”; el término *smṛti* indica el paso de una generación a otra de las enseñanzas religiosas.

²⁸ Cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, de. Āśram Vidyā, Roma 1998, I, 132.

²⁹ *Aitareya, Brhadāranyaka, Taittirīya, Chāndogya, Kena, Īṣa, Śvetāśvatara, Kaṭha, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Praśna* son los *Upaniṣad* reconocidos generalmente como *śruti* (literalmente “escucha”. En el sentido de “tradición revelada” el término indica textos considerados revelados, es decir de origen divino), cuyo comentario por obra de Śaṅkara, en el siglo noveno, constituyen la base articulada del Advaita Vedānta.

³⁰ Cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, cit., I, 534 ss.; cfr. C. TULLIO-ALTAN, *Le grandi religioni a confronto*, Feltrinelli, Milán 2002, 202; cfr. *Hinduismo antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, a c. di F. Sferra, cit., CLXXV.

³¹ Mircea Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., III, 220 nota 35. Eckhart escribe de hecho: «No es la madera la que transforma en sí misma el fuego, sino que es el fuego el que transforma en sí mismo la madera. Del mismo modo nosotros somos transformados en Dios» y: «Porque en verdad si alguno se imagina recibir de Dios en su interior piedad, dulce arrobamiento y gracia particular, más que cerca del hogar o en el establo, no hace otra cosa que tomar a Dios, envolverle una manta alrededor de la cabeza y esconderlo debajo de un banco», cfr. Meister Eckhart, *I Sermoni*, cit., 135 e 126 s.

³² Cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, cit., I, 612. Ver también *ivi* 536 ss.

³³ *Tathāgata* es un epíteto del Buda.

hijo de familia, los dharma de Buda no nacen en los seres predestinados a lo incondicionado sino en los seres revueltos en el fango y en los bancos de arena de las pasiones. En el espacio las semillas no crecen, inmersas en tierra crecen. De la misma forma en los seres predestinados a lo incondicionado los dharma de Buda no crecen [...]

4- En verdad es necesario ser culpables de los cinco pecados de retribución inmediata para poder producir el pensamiento del despertar e iluminarse en los dharma de Buda.³⁴

Igualmente clara es la doctrina *mahāyāna* “no dual” de la transfiguración: aquella que con lenguaje teísta Eliade llama «posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios aun continuando permaneciendo en el mundo»: En la obra más famosa de Nāgārjuna aparece: «Entre la existencia fenoménica³⁵ y el nirvana no existe la más pequeña diferencia»³⁶. Y finalmente, incluyendo también China, proponemos nuevamente el *Dasheng qixin lun*: «El proceso de realizar el despertar no es otro que [el proceso de reintegrar] la identidad con el despertar original».

Durante la lenta inculturización del *Mahāyāna* en las distintas realidades nacionales cosmología, fenomenología y relato interior tienen importancia positiva para satisfacer la sed humana de comprensión del mecanismo al interior del cual se desarrolla el juego que llamamos vida-muerte. Sin embargo las representaciones del funcionamiento del cosmos y del mundo interior en el budismo no tienen carácter de dogma, más bien tienen la función de no turbar -o tranquilizar- el espíritu humano, ofreciendo al mismo tiempo una lectura eficaz de la realidad, orientada a la salvación; por ello las cosmologías pueden variar, transformarse allí donde sean definidos escenarios o teorías más cuidados o eficaces. Exactamente como sucede en el proceso cultural científico, en la química o en la física por ejemplo.

Cónyuges monásticos

Ya en los inicios del nuevo ciclo del budismo que posteriormente se autodefinirá como *mahāyāna*, “el gran vehículo”, hay presente un abanico de propuestas de vida centradas sobre el dar, dejar, no tomar, no buscar poseer. En la iconografía es esto resumido en el santo que se da a sí mismo en la construcción de una única salvación cósmica³⁷. Como representa de manera eficaz el último de los diez cuadros del buey³⁸, “el hombre de la vía” para formar parte de ese resultado escatológico (que en la vida cotidiana es una dirección) debe colocarse atentamente en el tejido mundano. Al no mirar las cosas del mundo debe añadir el dejar el aislamiento monástico.

La construcción de los modelos arquetípicos que subrayan el pasaje del ideal del *arhat* -el asceta libre de lazos, realizado sobre todo gracias a los esfuerzos personales- al del *bodhisattva*, es decir uno mismo como partícula de una realidad global a conducir a la salvación, ha durado siglos y comienza a redefinirse desde el principio cada vez que el budismo penetra en una nueva cultura, como sucede hoy en Occidente. Desde el punto de vista literario fueron los textos de la *Prajñāpāramitā* -sobre todo el *Sutra del diamante*- los que describieron la diferencia entre las dos elecciones y los que dieron al *bodhisattva* una posición con un grado más evolucionado, superior al del *arhat*. No fue la desautorización de este último, sino la confirmación de la necesidad, al objeto de que el budismo sea realidad, de fundarse en el vacío por medio de la práctica del no aferrar. Y además de esto, junto a esto, precisamente porque no aferrar es nuestro paso normal se convierte en

³⁴ *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* 7.

³⁵ Con la expresión “existencia fenoménica” se traduce aquí *samsāra*, literalmente “resbalar, rodar a un lado y otro”.

³⁶ Nāgārjuna, *Mādhyamakakārikā*, *Le stanze del cammino di mezzo*, 25, 19

³⁷ Desde el punto de vista “técnico” esta imagen tiene afinidad con la apocatástasis según Orígenes.

³⁸ Cfr. *supra*, cap. I, nota 1.

posible el don puramente gratuito. “Aquel que no retorna”³⁹ según el nuevo budismo es aquel que, para de verdad no volver, sabe que es preciso volver y escuchar, mezclarse con nuestros repetitivos problemas pegajosos. Hacerse cargo y después, no antes, desaparecer con ellos. Una situación en la que es superada, en los hechos, la distinción entre monjes y laicos⁴⁰.

Al reconocer que la colocación vital del religioso, según la cultura *mahāyāna*, está al interior del mecanismo mundano de los acontecimientos, es necesario focalizar algunas consecuencias que a menudo no emergen con claridad. La primera eventualidad es de tipo temporal; si mi presencia en el mundo es necesaria en tanto que levadura activa que colabora, desde dentro, a la salvación de todos, conduciendo así al nirvana incluso a aquella parte de realidad que llamo *yo*, es evidente que este papel lleva a una inversión de los tiempos respecto al proceso educativo tradicional hindú, representado, por ejemplo, en la biografía simbólica del Buda. Deberá suceder que, allí donde me sumerja en el mundo, yo no me convierta en parte del problema sino de la solución. Por ello, en vez de seguir la secuencia madurez-familia-separación-claustro (o ascesis solitaria) tal como es propuesta todavía en la cultura hindú de las “cuatro fases”, hoy todavía generalmente⁴¹ seguidas por los *sadhu*, resulta más oportuno seguir la secuencia: madurez-separación-claustro-familia (u otra colocación en el mundo). La consecuencia de ello es el origen -en cada cultura y ahora por tanto precisamente en Occidente- de una figura religiosa nueva, una persona que ha vivido como monje/a⁴² un largo periodo de transformación y que dejado el estatus de monje mantiene la pertenencia, una colocación interior que es una forma de *monaquismo interiorizado* por usar la expresión de teólogo ruso Evdokimov⁴³.

La aparición de esta figura, sin nombre todavía en las lenguas occidentales, genera una serie de novedades que implican a todas las actividades humanas, las relaciones sociales, la relación con el dinero, con el trabajo y con la familia y también por tanto un modelo distinto de matrimonio. De hecho, para quién elige la vía del matrimonio, este se convierte en el cauce de desarrollo espiritual, adquiere una función que está fuera del clásico “amaros y reproduciros” y es ante todo cantera experimental de construcción de salvación⁴⁴ y, al mismo tiempo, motor de conversión. El Noble Óctuple Sendero⁴⁵ no está dirigido solo a los monjes, como en el sutra de fundación del budismo antiguo, el *Dhammacakkapavattanasutta*, *Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dharma*, en el que cada frase está precedida por la llamada “oh monjes” con el fin de que quede claro a quién está dirigido el discurso. El óctuple sendero, los preceptos y los demás componentes de la ética budista se convierten en referencias normales de la persona de la vía que intenta realizar

³⁹ *Anāgāmin*, el tercer estadio en el desarrollo espiritual del budismo antiguo. Cfr. *infra*, V, nota 19.

⁴⁰ Según el budismo antiguo los laicos podían alcanzar solo los tres primeros estadios de desarrollo (*Śrotaāpanna* “entrado en la corriente”, *sakṛdāgāmin* “retorna una sola vez”, *anāgāmin* “no retorna más”) mientras que el cuarto, *arhat*, estaba reservado solo a los pertenecientes al orden monástico.

⁴¹ Como muchas otras indicaciones de aquella cultura, también esta no es vinculante. Existen *sadhu* que realizan su elección de renuncia al mundo en edad joven, convirtiéndose en discípulos de un anciano.

⁴² Simplifico con la fórmula “monje/a” el sentido de cada elección radical que comporte el “dejar la casa” -en todas sus acepciones- para dedicarse únicamente al desarrollo, a la profundización de la propia vía interior según la enseñanza de Buda.

⁴³ «No os preocupéis de multiplicar los monjes. El hábito negro no salva; aquel que lleva el hábito blanco, aquel que tiene el espíritu de obediencia, de humildad y de pureza, aquel es un verdadero monje del monaquismo interiorizado (Evdokimov, 1968)», cfr. E. Bianchi, “Il monachesimo, eremitismo e cenobitismo”, s.v. en *Il Cristianesimo: grande atlante*, dirección científica de G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi. 2: *Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, dirigido por G. Alberigo, UTET, Turín 2006, 798.

⁴⁴ Estoy hablando de vía personal de salvación al interior de una familia, no de conversión más o menos forzada de los familiares; al contrario, la vía pasa precisamente a través del compartir la vida con personas más menos refractarias al mensaje de Buda.

⁴⁵ “Recta visión, recta intención, recto hablar, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta atención presente y recta concentración”, cfr. *Dhammacakkapavattanasutta*, *Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dharma*, *Samyutta Nikāya* (56.11).

con la propia vida la difícil ecuación de Nāgārjuna: «Entre la existencia fenoménica y el nirvana no existe la más pequeña diferencia. Entre el nirvana y la existencia fenoménica no existe la más pequeña diferencia», y avanza hacia la realización de aquella inversión global de valores que conduce y mantiene en la paz del corazón. Una inversión que es sintetizada en expresiones como «pérdida es ganancia, ganancia es pérdida» o «los otros son percibidos como el propio sí mismo y este como aquello que son los otros para las personas ordinarias»⁴⁶.

Estos aspectos, por otra parte inexplorados en la cultura occidental, merecerían un estudio profundizado que correría el riesgo de alargar de forma excesiva el campo de investigación.

Permaneciendo fieles a la obra actual, el aspecto característico que se puede extraer de la literatura del *mahāyāna* es más sutil y profundo respecto a las representaciones del funcionamiento escondido de la vida y a las consecuentes indicaciones sobre la relación óptima con el mundo. Estoy hablando de una posibilidad que pasa directamente a través del lenguaje, hasta el punto de que se podría sostener que el lenguaje *mahāyāna* es vehículo mismo de la liberación del sufrimiento o, en términos positivos más acordes a ese “nuevo” budismo, es un instrumento activo en la conquista del nirvana.

El lenguaje intencional no es una prerrogativa hindú, ni en sentido religioso ni en ámbito laico. La construcción de los mitos, el lenguaje de las fábulas, las apologías y las parábolas existen en toda cultura evolucionada. Sin embargo fue en la India⁴⁷ donde este lenguaje fue refinado y desarrollado en su máximo grado. Gracias al uso de una sensibilidad particular -por ejemplo la que genera el tipo de desapego conocido como sentido de humor⁴⁸- es posible expresar completamente un significado hablando incluso de todo lo contrario, aludiendo o bromeando. Allí donde las experiencias religiosas profundas alcanzan el fondo -o la veta- del conocer por medio del practicar a partir del cuerpo, la ausencia del objeto del conocimiento -ausencia acompañada después por la desaparición del sujeto- lleva a un estancamiento en las comunicaciones. Se vuelven necesarias entonces una serie de destrezas que permitan continuar hablando o escribiendo en ausencia precisamente de los elementos más necesarios en un discurso: el sujeto y el objeto⁴⁹. Esto es posible a través de ese tipo de lenguaje llamado “intencional”.

Hasta aquí las cosas son bastante conocidas y están suficientemente claras como para constituir desde hace tiempo un tema de estudio y de difusión:

El lenguaje común tiene dificultades para expresar esta experiencia porque está estructurado según la oposición sujeto-objeto. Funciona perfectamente mientras tenga que hablar de un yo y de un Dios como realidades separadas, como esta pluma y esta mesa, pero cojea (y por ello se vuelve equivoco e incluso sospechoso para los guardianes de la ortodoxia) cuando intenta decir la experiencia de la profunda unión yo-Dios, en la cual el yo no es ya el pequeño yo psicológico, centro de voluntad particular, y Dios no es ya el ser supremo, alto y Otro. Para una gran mística italiana del siglo XVI, Catalina de Génova, resulta claro el

⁴⁶ Con “personas ordinarias” se entiende aquellos que no recorren la vía de Buda, es el correlativo de “persona de la vía”. La frase, conocida como “la transformación del bodhisattva”, es atribuida a Śāntideva, estudioso budista del siglo VIII de la universidad-monasterio de Nālanda.

⁴⁷ Contemporáneamente apareció también en China, primero en el lenguaje del taoísmo del *Zhuangzi* y después poniendo esto al servicio del budismo, por ejemplo en los *kōan*, cfr. MYM, II 200 ss. y 365 ss.

⁴⁸ Cfr. M. Y. Marassi, *Intelligenza volse a settentrione, umorismo e meditazioni buddiste*, Marietti, Genova 2002.

⁴⁹ En la lengua china (y japonesa) se puede expresar prescindiendo de sujeto/objeto (cfr. MYM, II 52 ss.), sin embargo, incluso en estas lenguas, al definir la realidad por medio del lenguaje nos encontramos en el mismo *impasse*, teniendo a disposición solo afirmaciones positivas (es esto) y negativas (no es esto), *ivi*, 151 s. La superación del límite del dualismo generó en ambiente taoísta ese tipo de lenguaje que alrededor del siglo VII-VIII ha dado origen a la práctica del *kōan* (ch. *gong an*), *ivi*, 200 s.

absurdo de la palabra “yo”, como si designase una realidad substancial afirmativa. Tal realidad no existe, porque es Dios el que constituye nuestro verdadero y más profundo “yo”. Al mismo tiempo, sin embargo, es igualmente absurdo usar el término Dios como si se tratase de un ente entre tantos, de un objeto entre los objetos. La mística tiene por tanto necesidad de una dialéctica que no quede atrapada en la red de las (falsas) oposiciones y frente a la insuficiencia del lenguaje común prefiere el silencio⁵⁰.

Las palabras son cuerpo

Lo que es particularmente interesante es la función performativa⁵¹ de ese tipo de lenguaje. Hace años era posible encontrar en las papelerías un tipo particular de póster, eran figuras llamadas estereogramas que contenían una imagen “escondida”. Lo que se ve observando de manera normal una de aquellas composiciones es una forma repetida, a menudo sin un significado particular, sin embargo modificando la focalización de los ojos, es decir mirando como si el diseño se encontrase más lejos de lo que está, el contenido cambia suavemente, haciendo aparecer formas tridimensionales inesperadas: un águila, una flor, un paisaje.

De manera similar, para comprender el sentido de un discurso expresado en el lenguaje llamado “intencional” u “oblicuo” es necesario, aun escuchando esos sonidos, focalizar un área semántica distinta de aquella en la que las palabras escuchadas nos introducen. El lenguaje en este caso tiene un sentido evocativo y aquello que viene evocado no es un objeto mental o un concepto. Esto plantea con fuerza el problema de la traducción de este lenguaje; es necesario que en la traducción el sentido remoto tenga su eco. Es posible en la práctica cuando la cámara de resonancia, o sea la experiencia del traductor, es homóloga a la del autor.

Aquí nos encontramos detrás, o más allá, de aquello que Gadamer llama la “fusión de horizontes” entre autor e interprete⁵². De hecho no hay un “objeto” en común entre los dos como sostiene el filósofo alemán, el lenguaje ya no es el medio en el que actúa la comprensión, esta sucede fuera de los contenidos. El lenguaje es el dedo que indica y es portador de un mensaje que no está en el pensamiento. La escucha equivale tanto a una separación de nosotros mismos, de nuestras opiniones e ideas, como también de cualquier aspecto conceptual, pensable. Hemos de usar un órgano distinto a aquel de tipo “muscular” que estamos habituados a utilizar al producir pensamiento discursivo, una facultad no nueva pero que sin embargo no solemos usar habitualmente, por lo menos de forma intencional.

El aspecto especialmente importante es que la operación global -física, mental y espiritual- que debemos aprender a realizar para comprender el sentido “más allá de las palabras” es -como a menudo es definido en el *Sutra del Loto*- exactamente la misma acción liberadora que el budismo propone como solución del sufrimiento, o como puerta de acceso al nirvana. Sin embargo, si esta acción se limita a la lectura de los textos, proporcionará mucha satisfacción y crecimiento en sabiduría pero permanecerá estéril, por añadidura negativa allí donde ayude a la aparición de convicciones respecto a la propia condición de iluminados, condición del todo ficticia gracias al

⁵⁰ Cfr. M. Vannini *Introduzione alla Mistica*, Morcelliana, Brescia 2000, 14.

⁵¹ Sobre algunas posibilidades del lenguaje cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987. En otro plano, pertinente a lo aquí tratado, véase lo que dice Conze: «Un mantra es una fórmula mágica, o encantamiento. Tal mantra, tenemos que admitirlo, es ciertamente más tangible que la pura vacuidad y más elocuente que la inefabilidad de la iluminación más alta posible. La *Prajñāpāramitā*, en otros contextos un libro, una divinidad, una imagen, o una percepción espiritual es vista aquí como un mantra. Los mantra son fórmulas verbales que cuando son pronunciadas producen milagros», cfr. Conze *Vaj. It.*, 93.

⁵² H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004^{III}, 793.

hecho de que somos capaces de cruzar el umbral de la libertad pero nos limitamos solo al gesto, cultivando después la vanidad de aquel gesto. A esto se refería Eihei Dōgen⁵³ cuando escribía: «Supongamos, por ejemplo, que estés orgulloso de tu comprensión, que abundes en iluminación, que hayas vislumbrado la sabiduría, obtenido la vía, clarificado el corazón, dado impulso al ideal de escalar el cielo. No haces más que entretenerte en los alrededores del umbral del nirvana, e ignoras casi del todo el laborioso camino de la libertad»⁵⁴.

Sin embargo, a parte de las frecuentes derrotas espirituales a causa de la vanidad, el movimiento de liberación espiritual necesario para leer el sentido profundo de los sutra *Mahāyāna* se puede superponer al modo correcto de hacer *zazen*. Como es idéntico también al otro pilar de este nuevo modo de entender la vía budista, el sentido habitualmente compendiado con el término *ahimsā*, literalmente *no dañar*, pero que comprende una vasta gama de significados que van del don a la gentileza, de la magnanimidad al evitar alimentarse de animales muertos con la finalidad de convertirlos en nuestra comida. También cumplir correctamente con la limosna, es decir dar gratuitamente a quién pide, forma parte de este abanico de significados. En el momento en el que alguien nos interpela pidiendo (tiempo, atención, dinero, cosas...), la propuesta interior del *mahāyāna* es idéntica a *zazen*. No se trata simplemente de “dar”, forzando nuestro deseo de poseer -hecho que sería sin embargo una acción meritoria- sino de liberarnos dentro de nosotros dejando ir aquello que nos ha sido pedido, como también todo “lo mío”, de forma que se pueda dar con total simplicidad. No es nuestro, ya hemos renunciado. Es un continuo pasar por el ojo de la aguja.

No es solo un hecho técnico, de habilidad mental. Más allá de las aptitudes psico-físico-espirituales, que requieren gran constancia y dedicación, podemos vivir en completa libertad si hemos removido, si removemos continuamente todos los obstáculos comportamentales, éticos, intencionales que nos impiden esa posibilidad; solo una vida ética, marcada por el bien y el don más que por la acumulación, manteniendo una escucha atenta en la formación de nuestras intenciones, dispone el ánimo a fin de que la llave de la libertad gire silenciosamente la dirección de nuestro corazón. Aquel que ha intentado sentarse en *zazen* tras haber realizado una mala acción o haber discutido con la propia mujer o marido, sabe bien de qué estoy hablando. La misma experiencia de “sordera” se puede verificar si intentamos leer el *Sutra del loto* o el *Sutra del diamante* incubando dentro de nosotros hostilidad o incluso odio hacia alguien. La comunión (con el sutra, con el dar, con la vía del *zazen*) es posible solo en completa pacificación.

He ahí por tanto que incluso la lectura, o la escucha de estos textos, más allá de ser interesante o un acto de estudio edificante es simultáneamente la realización, el alcanzar la meta, un camino de beatitud.

Obviamente solo es posible apreciar esto en el caso de que estemos en condiciones de poder apreciar el vacío, la ausencia de excitación y de satisfacción del deseo que son, en cambio, las monedas normales con las que satisfacemos nuestra búsqueda del bien. Más bien se trata de aprender a saborear la completa dulzura de un vacío ilimitado.

La comparación con los estereogramas es también válida por otros motivos, igual que la forma -digamos superficial- de estas figuras es un conjunto de imágenes repetidas, así también el lenguaje intencional se sirve a menudo de repeticiones, barroquismos y redundancias que en su sucederse nos ayudan a “soltar la presa”, operación que sería mucho más difícil en presencia de conceptos

⁵³ 永平道元, 1200-1253, monje budista japonés, iniciador de la escuela Zen.

⁵⁴ 普勸坐禪儀, *Fu kan zazen gi, La forma dello zazen che è invito universale*, traducción inédita a cargo de La Stella del Mattino, cfr. <http://urlin.it/1a898>. Es el primer texto compuesto por Dōgen a su vuelta a la patria desde China, en 1227, con la intención de procurar a los monjes y a los laicos el standard, la norma del correcto *zazen*.

secos, precisos, o frente a imágenes aisladas que serían aferradas por nuestra atención, la cual las convertiría de inmediato en objetos. En cambio, en el tranquilizador aburrimiento de las repeticiones tenemos de manera natural la posibilidad de dejar ir la imagen que la palabra oída (o leída) crean dentro de nosotros. De forma parecida la similitud con los estereogramas continúa en la actitud; cuando nos esforzamos en ver un estereograma con testarudez o con prisa, o sobrepuesto a tensiones, o irritados, la imagen permanece “cerrada” y no nos deja entrar.

Por parte de autorizados comentaristas se ha dicho que el *Sutra del diamante* no es “mente”⁵⁵, sino el mismo cuerpo de Buda⁵⁶. Ciertamente existen también significados simbólicos ligados a esta afirmación. Por ejemplo, puesto que la composición de esa obra ha sido un ofrecimiento compasivo hacia quien, como nosotros, no podría nunca atravesar sin ayuda el umbral del nirvana, el sutra se convierte en la balsa que nos lleva a la otra orilla, el instrumento de trabajo más humilde que se presta, después de ser usado, a ser abandonado. Sin embargo, esta afirmación -de otra forma críptica o fastidiosamente encomiástica- se nos revela de manera concreta cuando comprendemos la función realizadora del *Sutra*. Para penetrar completamente el sentido es necesario “ser buda”. Solo cuando somos el *Sutra* lo comprendemos, y lo comprendemos siendo buda.

⁵⁵ Una de las afirmaciones de la fenomenología *Yogācāra-Vijñānavāda* es *cittamātra*, literalmente “la mente (pensante) (es) matriz/madre”, que a menudo es traducido como “todo es mente”, cualquier cosa es ilusión. Véase también “todo es sustanciado por la mente” en el *Dhammapada* 1. La afirmación “no es mente” indica por tanto que este sutra no forma parte del mundo fenoménico. Pine usa la expresión “no mente”: «*Because it's no mind, it has room for compassion. This book is the offering of no mind*», Cfr. Red Pine, *DS*, 29.

⁵⁶ Parece que el primero en usar esta expresión fue Xiao Tong (nombre formal, Zhaoming) 501-531, hijo mayor del emperador Wu, de la dinastía Liang, al que la leyenda presenta como el “sordo” interlocutor de Bodhidharma. Xiao Tong es conocido por sus estudios sobre el *Sutra del diamante* (dividido por él, por vez primera, en 32 capítulos o párrafos) y por la composición de una antología de antiguos textos. Cfr. Red Pine, *DS*, 40 y <http://www.statemaster.com/encyclopedia/Xiao-Tong>

III Prajñāpāramitā

Paz y bien

Entre los aspectos más profundos de esa renovación interna del budismo que llamamos *Mahāyāna*, están la acentuación de la exigencia -con el objetivo de la salvación- de establecer un vínculo con la tradición, y la superación del rechazo de positivar el *nibbana*. En el budismo antiguo -cuyas ramificaciones están actualmente reagrupadas en la familia budista llamada *Theravāda*- la frescura de la enseñanza del Buda era tal que su acción podía ser vivida plenamente por el individuo que se acercase a él, incluso en soledad. Basta pensar en el capítulo 25, llamado *El monje*, del *Dhammapada* (vv. 360-382) y en la sección *El discurso del rinoceronte* (vv. 35-75) del *Suttanipāta*, en los que la posibilidad de proceder de manera solitaria es poéticamente esbozada. A medida que el recuerdo de la existencia física del Buda se alejaba, se debilitaba la referencia a un hombre llamado el Buda, el Despertado, y la palabra *buda* señalaba cada vez más la eterna profundidad en la cual sumergirse guiados por la enseñanza de la tradición. La idealización (que en algunas estrofas es divinización) del principio búdico desplaza a un área lejana la meta final del hombre de religión, transformando el camino en un avanzar infinito¹ pero, al mismo tiempo, actualiza sin incertidumbre la meta en el camino mismo. La salvación está en el caminar de *un cierto modo*. La divinización personal, en cambio, unida a un tipo de cosmología monista subyacente a la figura-guía llamada *bodhisattva*, se remite a la resolución del camino del cosmos entero, un “plano” con el que colaboramos con aquel avanzar que es ya salvación.

Esto lleva a la superación, incluso en la enseñanza escrita, de aquello que era -al margen de alguna importante excepción²- un rechazo a elaborar en términos positivos el misterio del *nibbana*³. Así, gracias al cambio de esa tendencia, o de esa cautela, en los textos *mahāyāna* hay una focalización del objetivo del budismo en términos positivos, no siendo ya una “simple” liberación del sufrimiento sino la conquista de la paz y de la felicidad eterna. Con el deslizamiento⁴ de la lengua

¹ Esplendida, para este propósito, es la parábola de “la Isla de las Joyas” del *Sutra del Loto*, en la que primero se hace aparecer “la Isla de las Joyas” y después la “ciudad mágica” con el único objetivo de actualizar el camino, única isla, única ciudad: «“Supongamos, oh monjes, que exista un bosque impenetrable tan grande como 500 *yojana* y que entra en él un denso grupo de personas. Estos tienen un guía que les conduce a la Isla de las Joyas. Hábil, sabio, inteligente, experto y competente en el difícil camino a través del bosque, él les hará atravesar el bosque. Llegado un momento el denso grupo de personas, fatigadas, cansadas, atemorizadas, ansiosas y exhaustas dicen: “Maestro, guía, líder, nosotros estamos cansados, atemorizados, ansiosos y exhaustos. Volvamos atrás, este impenetrable bosque es demasiado largo”. Pero el guía, hábil en los medios [...] piensa para sí: “Es una lástima que estos infelices no alcancen la gran Isla de las Joyas”. Por compasión hacia ellos utiliza entonces su habilidad en los medios salvíficos. En el corazón del bosque [...] hace aparecer una ciudad mágica. Diciéndoles a continuación: “No tengáis miedo señores, no volváis atrás. Aquí existe una ciudad donde podéis reposar y hacer aquello que debáis hacer, cualquier cosa que sea. Ahora que habéis encontrado la tranquilidad deteneros. Una vez reposados, quién quiera podrá proseguir hacia la gran Isla de las Joyas”. Aquellos, invadidos por la maravilla, sorpresa, estupor, dicen: “Estamos fuera de aquel impenetrable bosque; aquí hemos encontrado el nirvana y permaneceremos”. Habiendo por tanto entrado en la ciudad mágica, convencidos de haber llegado, convencidos de estar a salvo, piensan: “Ahora estamos en paz, nos sentimos reanimados”. A continuación sabiéndolos reposados, el guía hace desaparecer la ciudad mágica y les dice: “Venid señores, la gran Isla de las Joyas está cerca. Yo he hecho aparecer esta ciudad para daros un poco de reposo”», cfr. *Sutra del Loto*, a c. de L. Meazza, BUR, Milán 2001, 193 s.

² «Para un monje que entra en una casa vacía, cuya mente está en paz, que comprende plenamente el *dhamma*, existe un deleite distinto de aquel de los mortales. Cada vez que un monje se vuelve consciente del surgir y del desaparecer de los agregados obtiene el gozo y el deleite de aquellos que conocen lo eterno», *Dhammapada* 373 s.; véase también *ivi*, 300, 301, 354, 381.

³ Cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, cit., I, 616.

⁴ «La consecuencia del dominio kusanide fue un cambio que influenció toda la historia sucesiva. El centro del poder político se desplazó del este al oeste del continente, el dialecto del Kosala (actual Uttar Pradesh), del cual el *pāli* es la lengua literaria, dejó de ser la lengua franca en los ambientes políticos, literarios y religiosos dejando el puesto a la lengua predominante en el Kashmīr, de la cual el sánscrito es su forma literaria». Cfr. MYM, I 123. Más profundamente cfr. T.W. Rhys Davids, s.v. “Hinayāna”, en *The Buddhists Encyclopaedia of Buddhism*, cit., II 606.

empleada por los budistas hindúes al norte y al noroeste, desde el *pāli* al sánscrito híbrido -o sánscrito budista- y después al sánscrito literario, el término *nibbana* se convierte en *nirvāṇa* y experimenta un proceso de desidealización, siendo usado en sentido técnico, frío, desapegado⁵ mientras que aparecen otros términos que, en la lógica del lenguaje intencional, no son emparejados nunca al *nirvāṇa*. Incluso si desarrollan el papel de reclamo del sentido portado por esa palabra en la literatura precedente. Es así como aparecen *El sutra del loto blanco de la buena enseñanza* comúnmente llamado *Sutra del loto* y la *Literatura de la Prajñāpāramitā*.

Más allá

Dejando para otra ocasión el examen del título, de la estructura y del sentido vehiculizado por el *Sutra del loto*, comencemos tomando en consideración el término *prajñāpāramitā*. Esta palabra está compuesta por *pra*, *jñā*, *pāra(m)* e *itā*. *Pra* es un reforzativo; *jñā*⁶ significa “conocer”, “tener conciencia”, “ser familiar con”, probablemente tiene el mismo origen etimológico que “gnosis”; *pāra(m)* significa “lejos”, “más allá” y comparte la raíz etimológica con el griego “*pará*”, que ha entrado en nuestra lengua a través de latín con el significado de “vecino”, “similar”, por ejemplo en “parafarmacia” y más raramente con el significado de “más allá”, por ejemplo en “parafernalia”, es decir “más allá de la dote” [en castellano este significado debe rastrearse etimológicamente, ver el gr. *παράφερνα*. Actualmente el significado de “parafernalia” se ha generalizado a otros actos distintos a casarse. N. del t.] *Itā* es el participio pasado femenino del verbo “*i*”, “*ir*”. También aquí es evidente la asonancia con el latín. En el diccionario sánscrito⁷ el conjunto *pāramita* (o *pāramitā*) es traducido como “ido a la otra orilla”, pero también como “que (pro)viene de/conduce a la otra orilla”, “perfección en”, “completa realización”. En el diccionario de sánscrito híbrido⁸ *pāramitā* es traducida como “maestría”, “supremacía”, “perfección”. El término *pāramitā* en otros contextos es usado también para indicar las seis⁹ virtudes, o perfecciones indicadas por el Buda como prácticas cotidianas de vida, componentes normales de la andadura sobre el camino: *dāna-pāramitā* (la virtud de la caridad, generosidad), *śīla-pāramitā* (la v. de la ética), *kṣānti-pāramitā* (la v. de la paciencia, indulgencia, constancia), *vīrya-pāramitā* (la v. del vigor, vitalidad, ánimo), *dhyāna-pāramitā* (la v. de la meditación con las piernas cruzadas), *prajñā-pāramitā* (la v. de la gnosis no conceptual, de la otra orilla).

Para valorar el sentido y el peso semántico de la expresión *prajñā-pāramitā* es útil recordar que, tanto en la concepción brahmanica como en la upanishadica, caer en el torbellino del *samsāra* se verifica a causa de la ignorancia -una relación equivocada de hecho con la realidad- de orígenes oscuros e inexplicables, común a todos los hombres. Como consecuencia, en todo el ambiente hinduista, la salvación está en función de ese conocimiento que disuelve *avidyā*, “ignorancia”, “nesciencia”. Por ello la importancia crucial de identificar los medios para situarse en el correcto, en el válido conocimiento¹⁰. El siguiente paso propuesto por la cosmología del *Mahāyāna* indica un conocer carente de contenido conceptual que, como es expuesto en el *Dasheng qixin lun*¹¹, se manifiesta como ausencia de *avidyā*, invirtiendo así el orden de las cosas; si la ausencia de ignorancia es conocimiento, este precede a aquella¹², una inversión de gran alcance¹³. Es la

⁵ Para este propósito es ejemplar el capítulo 25, titulado *Crítica del nirvāṇa*, de la *Mādhyamakakārikā*, *Las estrofas del camino del medio*, de Nāgārjuna.

⁶ El sustantivo es *prajñā*.

⁷ *SED* M. Monier Williams, 619.

⁸ *BHSGD* F. Edgerton II, 341.

⁹ A veces 10, más raramente 5 o 7.

¹⁰ Cfr. A. Rigopoulos, en *Hinduismo antiguo*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāna*, a c. de F. Sferra, cit., LXXII ss.

¹¹ 大乘起信論, *Tratado sobre el despertar de la fe en el mahāyāna*, más conocido con el título, en japones: *Daijō kishin ron*. Composición china del ss. VI, atribuida desde hace mucho tiempo a Aśvaghōṣa. Cfr. *supra*, cap. I nota 7.

¹² Cfr. MYM, II 316.

¹³ *Mutatis mutandis*, queriendo intentar una analogía utilizando términos de la cultura religiosa judeo-cristiana, sería como pasar de la afirmación de que *ab initio* fue el pecado original, a la afirmación de que este está precedido, incluido y disuelto en la bondad de Dios. En el Advaita Vedānta (o *Vedānta* no dualista), en particular en la obra de

propuesta de una práctica profunda que consiste en dejar a nuestro ser integrarse/transformarse en el despertar original¹⁴ abandonando, no reteniendo instante tras instante ninguna conjetura. En el *Sutra del diamante* se afirma: «El dharma que ha sido completamente conocido y mostrado por el Así Ido no puede ser aferrado ni expresado y no es un dharma ni un no dharma. ¿Y por qué? Porque las nobles personas sobresalen en lo no construido¹⁵».

La denominada literatura de la *prajñāpāramitā* comprende -según las distintas atribuciones- entre 28 y 38 textos, el primero de los cuales, el *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* o *Prajñāpāramitā en ocho mil estrofas*, cuya versión base está datada en el siglo I a. C., es el origen del que derivan, en el arco de algunos siglos, todos los otros; por expansión: en 18.000, 25.000 y 100.000 estrofas, o por contracción: 4.000, 2.500, 700 estrofas, hasta el *Sutra del diamante*, en solo 300¹⁶ estrofas.

Incluso si con toda probabilidad las cosas son históricamente así, existe otra cronología -que podríamos llamar literaria- a considerar. En todos los componentes de la *Prajñāpāramitā* más antiguos que el *Sutra del diamante* la escena se desarrolla, casi invariablemente, con el Buda planteando preguntas y el venerable Subhūti respondiendo, exponiendo la enseñanza. El *Sutra del diamante* es el único en el que los papeles son invertidos. No solo el venerable Subhūti plantea las preguntas y el Buda responde sino que es evidente que es la primera vez que Subhūti oye hablar “del tema”. Por lo cual se puede suponer razonablemente que en las intenciones de los redactores de la *Prajñāpāramitā* el *Sutra del diamante* debería figurar como el primero de la serie completa.

En época mucho más tardía, quizás entre el 600 y el 1.200 d. C. -por tanto en una época fuertemente influenciada por el tantrismo- fueron compilados otros textos, entre los que están las versiones en 150 estrofas así como otros cada vez más cortos, hasta la *Prajñāpāramitā en pocas palabras* y la *Prajñāpāramitā en una sola sílaba, madre de los tathāgata*¹⁷.

Es evidente que *prajñāpāramitā* no solo es un término técnico doctrinal, sino que “esconde” o, más precisamente quizás, indica un sentido que no es interno a la palabra. La clave de este argumento está en la partícula *pāra*, el conocimiento “más allá” no tiene nada que pueda ser dicho o pensado, pertenece a otro ámbito, el de la experiencia profunda en el dinámico movimiento del espíritu al seguir el camino. Incluso el término “experiencia” se convierte aquí en engañoso, pues puede generar la idea de que todo esté finalizado al experimentar, al verificar una sofisticada sensación cualquiera.

La difusión del uso del término *prajñāpāramitā* certifica la superación de la producción intelectual madurada -también- en la India durante el “periodo axial”¹⁸, caracterizada por la madurez del

Shankara (que hoy se considera que vivió entre el siglo VIII y el IX d. C., y en el pasado se le creyó activo entre el siglo VI y el V a. C.), la ignorancia pertenece únicamente a la ilusión fenoménica, una ilusión que el sabio “disuelve” al reconocer la identidad de la propia esencia íntima con el Absoluto.

¹⁴ 本覺 o también 本覺, leído *benjue* en chino y *hongaku* en japonés, traducido habitualmente como “iluminación original, fundamental”. La integración/transformación de la que se habla aquí es el continuo abandono de la visión ilusoria entendida como cualquier visión, incluida aquella de que se pueda (o se deba) “integrar/transformar nuestro ser en el despertar original”.

¹⁵ Cfr. *Sutra del diamante* § 7.

¹⁶ El *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, conocido como *Sutra del corazón*, tanto en su versión breve como en la larga es aun más breve, de hecho está compuesto por 14 estrofas (unidades de 32 sílabas). Obra muy famosa, tanto en Occidente como en Extremo Oriente, recientes estudios atribuyen su compilación a monjes chinos que citaron, en *collage*, fragmentos de las traducciones chinas de las versiones más largas de la *Prajñāpāramitā*, cfr. <http://jayarava.blogspot.com/2007/09/heart-stra-indian-or-chinese.html> y Gnoli II, 2004, XCIV. Los argumentos esgrimidos a favor de esta tesis son cuidadosos y circunstanciados, considero que, salvo nuevos hallazgos de antiguos originales, entrarán rápidamente como conclusiones respecto a este tema. Nada quitan, sin embargo, a la importancia y al profundo significado del texto.

¹⁷ Cfr. Gnoli II, 2004, XCII. Para un elenco detallado de las obras llamadas de la *Prajñāpāramitā* cfr. *Dizionario del Buddhismo*, a c. de P. Cornu, Bruno Mondadori, Milán 2003, 468 ss.

¹⁸ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milán 1965, 19 s.

pensamiento por conceptos y por un pensamiento que se gira hacia el pensamiento, que se refleja sobre sí mismo. En cambio aquí el pensamiento reconoce su propio límite, deteniendo el discurso mental frente a su contenedor -incluso si es evidente que en sentido fenoménico el pensamiento no tiene un contenedor- e indica un área todavía denominada *prajñā*, por tanto “conocimiento”, “sabiduría”, “inteligencia”, pero *pāra itā*, “ida más allá”, frecuentable por el hombre cuando no activa o más propiamente supera aquello que precisamente como hombre parece caracterizarlo más: la posibilidad de elaborar conceptos.

He ahí pues que “más allá” indica antes que nada un conocer aparte o fuera del concepto y, al mismo tiempo la tensión a superar, a dejar de lado, el ir más allá de cualquier estadio de consciencia alcanzado, frecuentando profundidades y superficies libres gracias a la confianza cada vez mayor de una visión interior vacía y desinteresada.

Habitualmente, al hablar y al escribir, se evita proseguir más allá de este punto, tanto porque aquello que es nombrado y razonado permanece más acá de aquella área sin límites exterior a pensamientos y palabras, como porque siendo el budismo una didáctica (casi) todos los esfuerzos expresivos están dedicados a ayudarnos a alcanzar la meta, es decir el infinito recorrido de salvación, el cómo que salva. Sin embargo en China (y después en Japón) ya desde el siglo VIII, especialmente entre los monjes budistas de la escuela Chan¹⁹ se desarrolló una especie de juego consistente en el ponerse a prueba por medio de preguntas que caían sobre la “zona” indecible de la vida interior profunda. Existen varios diálogos relativos a este difícil intercambio de mensajes alusivos en los cuales el sentido, como es previsible, no es comprensible con el pensamiento y donde a veces la gestualidad sustituye a la palabra.

Entre estos diálogos hay uno particularmente interesante, tanto porque tenemos el comentario por parte de Dōgen, es decir por parte de un monje japonés que vivió algunos siglos más tarde que los autores del diálogo, como porque Dōgen al realizar su comentario sobre el tema utiliza por primera (y quizás) única vez en la historia de los clásicos budistas aquello que -con los límites causados por la profunda diversidad gramatical y sintáctica entre japonés e italiano- podríamos definir como una velada personificación del vacío. El diálogo al que nos referimos, famoso en los ámbitos Chan y Zen y probablemente del siglo IX, conocido con el título de *El no pensar de Yueshan* y que está registrado en el *Jing de chuandeng lu*²⁰, es: «Una vez, mientras el gran Yueshan²¹ estaba en *zuochan*²², un monje se acercó y preguntó: -Así, intensamente, sólidamente sentado, ¿el qué piensas?²³- Yueshan dijo: -Pienso sin pensamientos-; el monje preguntó entonces: -¿Cómo piensas sin pensamientos?- Yueshan replicó: -No [es] pensar-».

Dōgen, en la sección *Zazen shin*²⁴ del *Shōbōgenzō*²⁵, lo comenta así: «Usar lo impensado es perfecta transparencia y pensar el fondo impensable es en cualquier caso practicar usando lo impensado. En lo impensado existe alguien²⁶ y alguien nos sostiene. Aun cuando fuese yo este sólido y paciente

¹⁹ Cuando esta escuela fue transmitida a Japón se llamó *Zen*, lectura japonesa del ideograma 禪 leído “*chan*” en chino.

²⁰ 景德伝燈録, *Compendio de la trasmisión de la llama* (“lámpara”, “luz”) de la época *Jingde* (en japonés *Keitoku-dentōroku*) en 30 volúmenes, publicado en 1011. Contiene los diálogos de 1701 monjes de 52 generaciones. Es una de las fuentes primarias de lo que después serán los *gong-an* o *kōan*. Cfr. MYM, II 356 ss.

²¹ 藥山惟儼, Yueshan Weiyān, 751-834 (828?), Yakusan Igen en japonés.

²² *Zazen* en japonés, la práctica fundamental del Chan y del Zen. Consiste en estar sentados inmóviles, frente a un muro, con el cuerpo enderezado, sin seguir los pensamientos que surgen, cfr. MYM, II 356 ss.

²³ 兀兀地思量什麼, literalmente: “sólido, sólido como la tierra, ¿estás pensando el qué?”. El adverbio interrogativo “qué”, es el punto sensible del diálogo, he añadido el artículo sustantivante “el”, porque aquí, más allá del sentido común de: «¿En qué piensas ahí atentamente sentado sólidamente?», el sentido es: «¿Estás pensando en el misterio, en el “qué”?, ¿en aquello que solo puedo preguntarte y que no puedes decir?», cfr. MYM, II 376.

²⁴ 坐禪箴, *El punzón* (o también: *La aguja de acupuntura*) del *zazen*.

²⁵ 正法眼藏, *Custodia y ojo del verdadero dharma*. *Shōbōgenzō* es la obra principal de Dōgen.

²⁶ En este caso Dōgen usa el término japonés *tare*, que significa “alguien” o bien “¿quién?”. El uso de este término y el sentido son idénticos a los de 什, “¿qué?” de la frase precedente: «En lo impensado “¿quién?” existe y “¿quién?” nos sostiene».

sentarse, no sería un mí pensado sino que haría completamente uno con este sólido y paciente sentarse».

No es un problema de lengua

Los antiguos textos del budismo hindú, al margen de que las traducciones en chino, tibetano, khotanes, etc. constituyen en algunos casos las versiones existentes más antiguas, han llegado hasta nosotros en cuatro lenguas índicas: el sánscrito llamado “standard”, dos lenguas medio índicas como son el pali, la lengua en la que ha sido transmitido el *Tipitaka* -el Canon del budismo antiguo- y el dialecto prácrito en el cual ha sido transmitido el *Dhammapada*²⁷. La cuarta lengua índica es el sánscrito híbrido, o sánscrito budista, una lengua que no es lengua, sino más bien una moderna categoría lingüística usada para definir la forma en la que nos han llegado muchos de los textos del *Mahāyāna*, entre los que están el *Saddharmapunn̄darīka sūtra* o *Sutra del loto*, la *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā* o *Prajñāpāramitā en cien mil estrofas*, la *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* o *Prajñāpāramitā en ocho mil estrofas* y el *Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra*, *El sutra de la prajñāpāramitā que corta como el rayo* conocido desde hace tiempo como el *Sutra del diamante*²⁸. Hablando en términos muy generales podemos decir que con “sánscrito híbrido” se entiende el sánscrito entremezclado por una capa más o menos amplia de términos dialectales o pertenecientes a las otras lenguas índicas. Basándose en esta capa los textos están divididos en tres clases; la tercera -a la que pertenece el *Sutra del diamante*- denota un lenguaje que difiere solo un poco del sánscrito standard.

En el *Cullavagga (Sección menor) 5.33 del Vinaya Piṭaka* encontramos:

Dos monjes, hermanos, pertenecientes por nacimiento a la casta sacerdotal, de lenguaje rebuscado y docto, se acercaron al Buda y dijeron: “Señor, aquí monjes de los más variados orígenes y proveniencias están alterando las palabras del Buda reproduciéndolas en sus dialectos. Uniformemos las distintas versiones en védico [sánscrito clásico]”. El Buda les reprendió severamente diciendo: “Hombres en la ilusión, ¿cómo podéis decir esto? Esto no conduciría a los no convertidos a la conversión [...]” entonces habló a la comunidad y dio instrucciones a todos diciendo: “No debéis traducir las palabras del Buda en védico. Quién lo haga cometerá un pecado. Os autorizo, oh monjes, a aprender cada uno las palabras del Buda en su propio dialecto.”

De esta breve cita se extraen dos consideraciones. En tiempos del Buda muchos y variados eran los dialectos en los que las gentes de la India del noroeste se expresaban y ciertamente estuvo influenciada por esa variedad la forma o las formas lingüísticas en las que los textos fueron transmitidos. La segunda consideración es que ya desde un principio no ha existido una lengua canónica en la que el budismo deba expresarse y ello ha favorecido la presencia en la transmisión de la enseñanza de una extrema fluidez de lenguajes, además de haber consentido -sin obstáculos doctrinales- traducciones en las más diversas lenguas en épocas muy antiguas.

Cuando -tras siglos de tradición oral- los discursos del Buda fueron fijados en lengua escrita, aun sin querer elegir una lengua canónica, se verificó una exigencia de estandarización; sobre todo por que no todos los dialectos-lenguas índicas podían ser ágilmente transcritos con los alfabetos existentes, esencialmente el *brahmi* y el *karoshti*²⁹. Por otra parte, por exigencias ligadas a la

²⁷ Cfr. *Prakrit Dhammapada*, Beni Madhab Barua, Sailendranath Mitra, based upon M. Senart's Kharoṣṭhi manuscript with text, translation & notes, University of Calcutta, Calcutta 1921. Para el texto completo cfr. <http://www.archive.org/details/prakritdhammapad00barurich>

²⁸ Un título igualmente legítimo e interesante se obtiene cambiando la preposición: *Sutra de diamante*.

²⁹ “La escritura proto-hindú [...] desaparece sin dejar ninguna descendencia directa. Únicamente en el siglo III a. C., es decir mucho tiempo después de su extinción en el valle del Indo, aparecen otras dos escrituras: la escritura brahmi y

desaparición con el transcurso de los siglos de las hojas sobre las que los textos eran registrados, las reescrituras han sido numerosas y los escribas intentaron a veces corregir aquello que para ellos eran errores, no reconociendo algunos valores particulares en las inflexiones y en la estructura de la lengua dialectal, gramaticalmente menos precisa. En efecto no sabemos a través de cuantas reescrituras ha “pasado” la versión conocida de cada sutra, por tanto en el nivel de pureza o de hibridación de la lengua respectiva no podemos saber hasta donde se refleja la forma original. La definición de “sánscrito híbrido” o “sánscrito budista”, en sus tres clases, es por tanto relativa a los textos tal como nos han llegado, no necesariamente a su forma original.

En el siglo I a. C., probablemente en Sri Lanka³⁰, se eligió el pali como lengua base para transmitir el Canon *Theravāda*, quizás porque era el lenguaje literario más cercano al antiguo *maghadi*, la lengua-dialecto hablada en la zona en la que vivió el Buda. En cambio, en el mismo periodo, al noroeste y al norte los dialectos eran indo-arios, unidos históricamente al sánscrito. Cuando en estas zonas, en la misma época de la composición del Canon Pali, fueron puestos por escrito los textos budistas - y en particular aquellos pertenecientes al nuevo budismo, el *Mahāyāna*- las lenguas utilizadas fueron los dialectos de base sánscrita que en el ínterin continuaron desarrollándose en un lento proceso de sanscritización, de modo que existen textos en “sánscrito híbrido” o “sánscrito budista” más o menos cercanos al sánscrito clásico dependiendo del periodo en que han sido redactados³¹. La versión conocida del *Sutra del Diamante* pertenece al grupo de textos redactados en sánscrito híbrido en época más tardía; por ello, si bien la modalidad de uso de los términos y el vocabulario utilizado lo colocan ciertamente en el área lingüística llamada sánscrito híbrido, en este el proceso de sanscritización (gramatical, sintáctico) es casi completo³².

Las traducciones más antiguas de la *Prajñāpāramitā* son chinas, las primeras de las que tenemos noticia³³ fueron redactadas entre el 147 y el 164 d. C., mientras que las más importantes son las redactadas al comienzo del siglo V por *Kumārajīva*³⁴, si bien limitadas³⁵ al *Vajra-prajñāpāramitā*, o *Sutra del diamante*, el *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* o *Prajñāpāramitā en 8.000 estrofas*, así como también también la *Mahāprajñāpāramitā Upadeśa*, un importante comentario de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā* (*Prajñāpāramitā en 25.000 estrofas*) atribuido a Nāgārjuna. La primera traducción extensa de la *Prajñāpāramitā* es la redactada por Xuanzang³⁶ en el séptimo

la escritura kharoshti. Su manifestación es posterior al paso de Alejandro el Grande por el valle del Indo (siglo IV a. C.) y a la conquista persa de Darío I (522-486 a. C.) elementos estos que hacen pensar en una filiación semítica de estos nuevos alfabetos. Utilizada en el noroeste de la India entre el siglo III a. C. y el siglo V d. C., la escritura kharoshti desaparece a su vez sin dejar descendencia. La escritura brahmi es también de origen fenicio, como demuestra la proximidad gráfica [entre ambas escrituras] de algunas letras” cfr. M.A. Ouaknin, *I misteri dell'alfabeto, le origini della scrittura*, Ed. Atlante, Bolonia 2003, 68.

³⁰ «No está claro si [el Canon Pali] fue redactado directamente en *pāli*, lengua literaria nacida de la unión de varios dialectos, o si originariamente fue escrito en *sinhala*, la lengua hablada usada en Śrī Lankā en el siglo III a. C. cuando fue introducido el budismo. Los estudiosos están divididos sobre esto, por la primera opción se inclina por ejemplo Philippe Cornu: “El canon fue redactado en *pāli* y no en cingalés” (cfr. *Dizionario del Buddhismo*, a c. de P. Cornu, cit., 98) mientras que la segunda hipótesis es sostenida por Cicuzza e Sferra (cfr. C. Cicuzza e F. Sferra, *I testi antichi*, introd. de Gnoli I, 2001, CXXXII nota 44.) según los cuales la obra de traducción en *pāli* fue iniciada por Buddhaghosa en el siglo quinto, cfr. MYM, I 54.

³¹ Para una profundización sobre este tema cfr. *BHSGD* F. Edgerton I, 1 ss.

³² *Ivi*, XXV.

³³ Cfr. L. De La Vallée Poussin “Mahāyāna”, s.v., en Subodh Kapoor, a c. di, *The Buddhists: encyclopaedia of Buddhism*, cit., III 890 nota 28.

³⁴ Nacido en Kucha (una de las etapas principales de la Vía de la Seda en el borde septentrional del desierto de Taklimakan) en el 344. Muere en China alrededor del 413. Genial traductor y serio practicante budista, a él y a su grupo de colaboradores son atribuidas las traducciones en chino de los principales sutra *mahāyāna* entre los cuales están el *Sutra del loto* y el *Sutra del diamante*. Las traducciones realizadas por él todavía están en uso en todo Extremo Oriente. Para la biografía y un examen de su obra cfr. MYM, II, 239 ss.

³⁵ A menudo es atribuida también a Kumārajīva la traducción del *Sutra del Corazón* (cfr. 般若波羅蜜多心經, *Bouomiduo xinjing*, en <http://www.buddhism-dict.net/ddb/> con nombre de usuario y password “guest”). Ello estaría en contradicción con cuanto se ha indicado anteriormente (cfr. *supra*, nota 16) respecto a la posibilidad de que este sutra sea un apócrifo chino.

³⁶ Xuanzang, 玄奘, 602/603? - 664, famoso monje budista chino, estudioso, estudioso, viajero, traductor, historiador

siglo, el cual le dio el nombre de 大般若波羅蜜多經, *Da bore boluomiduo jing*³⁷, o bien *Mahāprajñāpāramitā sūtra*, *El vasto sutra de la prajñāpāramitā*, en la que es significativa su omnicomprendividad. El nombre *Mahāprajñāpāramitā sūtra*, como hemos visto antes en relación al comentario de Nāgārjuna, es habitualmente atribuido también a la *Prajñāpāramitā en 25.000 estrofas*.

La primera traducción al tibetano fue realizada alrededor del año 800.

Las traducciones occidentales, obviamente, no tienen una historia tan antigua³⁸, comienzan en 1881 con la publicación de trabajo de Max Muller sobre el *Sutra del diamante* y prosiguen todavía hoy. Hasta ahora el trabajo mayor ha sido desarrollado por el citado Eberhart (Edward) Julius Dietrich Conze (1904-1979) que ha producido una cantidad y una calidad de trabajos excepcional³⁹.

El sutra

El título sánscrito del *Sutra del diamante* es conocido habitualmente hoy como *Vajracchedikā prajñāpāramitā*; esta forma del título «es atestiguada por el colofón de varios manuscritos a partir del 500 d. C. en adelante: por la traducción china de Dharmagupta⁴⁰, por la traducción tibetana y por las citas en el *Śikṣāsamuccaya*^{41»}⁴². Puesto que *chedikā* significa “cortante”, “que corta”, mientras que *vajra* significa tanto “diamante” como “rayo”, según Conze⁴³ la traducción de este título debería de ser *Prajñāpāramitā que corta como un rayo*.

Mucho más oscuras son las vicisitudes del texto, su forma, extensión y título durante los cuatro-cinco siglos que transcurrieron desde la fecha hipotética de su composición -alrededor del siglo II- hasta la época de Dharmagupta. De entrada en las versiones más largas y más antiguas de la *Prajñāpāramitā* el término *vajra* no aparece asociado nunca a *prajñāpāramitā* y, todavía más importante, al interior del texto de nuestro sutra en las versiones sánscritas más antiguas encontradas no aparece en absoluto, ni solo ni asociado con *chedikā*.

Si bien el texto sánscrito en 32 capítulos⁴⁴ propuesto por Muller es sustancialmente el mismo⁴⁵ usado por Asaṅga y Vasubandhu alrededor del 400 d. C. para redactar su comentario, algunos⁴⁶ consideran que la obra, inicialmente, pudo ser mucho más breve, terminando con la última frase del

que posibilitó gracias a sus viajes y a su actividad de traducción (del sánscrito al chino y viceversa) la interacción entre China e India en época Tang (618-907). Además de la actividad como traductor es importante el rol que tiene como historiador. Su *Da Tang Xiyu Ji, La crónica de las regiones del oeste durante la gran dinastía Tang*, en 12 volúmenes, narra sus 19 años de viajes desde Afganistán al sur de la India y es la fuente más importante de noticias sobre la India medieval. Cfr. MYM, II 250 ss.

³⁷ *Bōrē bōluómìduō* es la transliteración en caracteres latinos según las reglas *pinyin* (transliteración estándar actualmente vigente en China) del sonido *prajñā pāramitā*, expresado por los ideogramas 般若波羅蜜多 usados según el sonido de su lectura en chino mandarín y no por su significado. *Da* (大) significa “vasto”, “grande”, mientras que *jing* (經) es la traducción china de *sūtra*.

³⁸ Para un elenco de las primeras traducciones modernas del *Sutra del diamante* cfr. Tucci *M.B.T.*, 6 nota 1.

³⁹ Por lo que concierne a la obra de Conze relativa a la *Literatura de la prajñāpāramitā* cfr. <http://dharma.org.ru/board/topic1221.html>

⁴⁰ Realizada en Loyang en el año 605, es particularmente importante porque en ella el texto sánscrito original ha sido traducido en chino de forma literal, gracias a esta es por tanto posible reconstruir con exactitud el estado del texto sánscrito en aquel tiempo. Otras importantes traducciones chinas antiguas del *Sutra del diamante* son las redactadas por Kumārajīva en el 403, por Bodhiruci en el 509, por Paramārtha en el 562, por Xuanzang en el periodo 661-663 y por Yijing en el 703.

⁴¹ *Compendio de las enseñanzas*, compuesto por Śāntideva en el siglo VII.

⁴² Cfr. E. Conze, *Vaj. E.*, 7.

⁴³ Cfr. Conze *Vaj. E.*, 7.

⁴⁴ *Ivi*, 8.

⁴⁵ En el texto traducido y comentado por mí, vista su brevedad, son llamados “párrafos” y acompañados por el signo §.

⁴⁶ Cfr. Conze *Vaj. E.*, 6.

primer párrafo del capítulo 13, es decir: «¿Cuál es el nombre, oh Bienaventurado, de este modo de proceder en el *dharmā*⁴⁷ y como puedo mantenerlo en la mente?» Entonces el Bienaventurado, oídas estas palabras dijo así al venerable Subhūti: “Este modo de proceder en el *dharmā*, oh Subhūti, es llamado *prajñāpāramitā*, el conocimiento que ha ido más allá, y así lo debéis mantener en la mente. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como conocimiento ido más allá (*prajñāpāramitā*), como conocimiento no ido más allá (*saiva-a-pāramitā*) ha sido enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado conocimiento que ha ido más allá (*prajñāpāramitā*)”». A favor de esta hipótesis está el que otros textos del pasado terminan precisamente con una frase -de hecho el colofón- construida de forma análoga, es decir con la declaración explícita del nombre a atribuir al sutra o discurso concreto. Por otra parte la versión khotanesa⁴⁸ -que podría estar basada sobre un texto aun más antiguo- omite la mayor parte de los capítulos sucesivos al trigésimo. Si bien esta segunda parte pueda abrir paso a algunas incertidumbres, si se examina el texto según su lógica y estructura las repeticiones de la misma pregunta, presentes ya en la primera parte, a menudo tienen la función de desplazar fuera del área de lo comprensible con el pensamiento aquello que podríamos pensar haber comprendido, un recorrido en espiral que en cada curva empuja fuera del camino aquello que nos habíamos dispuesto a conseguir.

A volver todavía todavía más incierta la génesis de la forma del texto en el transcurrir de los siglos contribuye también el soporte usado para la escritura en la India antigua -y hasta tiempos recientes-, consistente en hojas de palmera curtidas⁴⁹ y unidas con cordeles unas a otras. Es suficiente un ratón que roa los cordeles y un golpe de viento para volver un rompecabezas aquello que tenía una profunda coherencia en origen.

La versión más antigua de la que se tiene noticia y en cuyo contenido aparece el término “diamante” es la traducción china de Kumārajīva. En esta redacción realizada en el año 403, en el capítulo 13 citado antes, la frase «Entonces el Bienaventurado, habiendo oído estas palabras dijo así al venerable Subhūti: “Este discurso sobre el *dharmā*, oh Subhūti, es llamado *prajñāpāramitā*”» se convierte en: «Entonces el Bienaventurado, habiendo oído estas palabras dijo así al venerable Subhūti: “Este discurso sobre el *dharmā*, o Subhūti, se llama *jingang bore boluomi*, 金剛般若波羅蜜 (en sánscrito resultaría *vajraprajñāpāramitā*)», por ello el título puesto al sutra por Kumārajīva fue 金剛般若波羅蜜經, *Jingang bore boluomi jing*, en el que *jingang* es “diamante”⁵⁰, *bore boluomi* es la transliteración pinyin del sonido de *prajñā pārami(tā)* y el ideograma 經, leído *jing*, es *sūtra*. Esto sucedió, precisa Conze, quizás porque «Kumārajīva no trabajó sobre un texto sánscrito original». Puesto que la versión de Kumārajīva ha sido siempre la más difundida y a menudo el título es abreviado como 金剛經 *Jingang jing*, es decir *Sutra de diamante* o *Sutra del diamante*, es ese el nombre de la composición en Extremo Oriente⁵¹. Max Muller elige el mismo título para su histórica (1881) traducción desde sánscrito al inglés. *Diamond sutra* o *Sutra del diamante* es por tanto el nombre con el que hoy es conocido también en Occidente, incluso si al interior del texto de todas las versiones no derivadas del chino la palabra *diamante/vajra* no aparece

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Lengua extinguida en el siglo X, hablada en el antiguo reino budista de Khotan (ahora Otan), ciudad al sur del desierto de Taklimakan, en la cuenca del Tarim, ahora provincia china de Xinjiang.

⁴⁹ «Salvo casos particulares – como los edictos rey Aśoka incisos sobre estelas de piedra – a partir por lo menos del siglo V a. C. los materiales utilizados como soporte para la escritura fueron de origen vegetal. Al norte, particularmente en Kashmir, era utilizada la corteza de abedul, árbol que sin embargo en India solo crece por encima de los 3000 metros de altitud. En el resto del país se usaban como soporte para la escritura hojas de dos tipos particulares de palmera, oportunamente curtidas, sobre las cuales los caracteres eran incisos con un estilo», cfr. MYM, I 56. No obstante la aparente fragilidad de un texto escrito sobre hojas, se conservan ejemplares que se remontan al siglo II, cfr. <http://www.schoyencollection.com/buddhismIntro.html>

⁵⁰ En sánscrito *vajra* tiene el sentido de “(substancia) indestructible” y puede querer decir tanto “diamante” como “rayo”. Con toda probabilidad, dice Conze (cfr. *Vaj. E.*, 8), cuando en el título del texto sánscrito fue introducida *vajra* lo fue con el significado de “rayo”. En cambio en chino, *jingang* (金剛) solo significa “diamante”.

⁵¹ En japonés el título abreviado 金剛經 se lee *Kongō kyō*.

nunca.

El mismo título propuesto por Kumārajīva fue usado en las dos traducciones sucesivas realizadas en China, por obra de Bodhiruci y Paramārtha, mientras que la primera versión en la que encontramos el atributo “cortante” referido a *vajra/jingang/diamante* es en la citada traducción china de Dharmagupta, del año 605, en cuyo título encontramos 能斷, *nengduan*, literalmente “capaz de cortar”, que corresponde al sánscrito *chedikā*⁵².

Otro elemento digno de atención de la terminología usada en la obra es que, si bien el sentido profundo de esta como así también el de los otros textos de la *Prajñāpāramitā* se vuelca sobre los significados budistas de “vacío” y de “vacuidad”, en nuestro sutra estas palabras -es decir *sūnya* y *sūnyatā*- no aparecen nunca.

El *Sutra del diamante* tuvo gran importancia en la formación del budismo chino, particularmente en la escuela Chan⁵³ en la que en la tradición formal se afirma que Hongren⁵⁴ y Huineng⁵⁵, el 5° y el 6° patriarcas del Chan, estuvieron ligados ambos a este texto. Sin embargo poco a poco el *Sutra del corazón*, o *Prajñāpāramitā hṛdaya sūtra*, ha suplantado al *Sutra del diamante* entre los textos breves de la *Prajñāpāramitā* leídos y estudiados en Extremo Oriente. Parece que esta tendencia se ha desarrollado a medida que se consolidaban las dudas sobre la autenticidad del *Liuzu tanjing*, *Sutra del la plataforma del sexto patriarca*⁵⁶ en el cual se narra⁵⁷ que Huineng -al que la leyenda describe como un leñador analfabeto- comprendió el movimiento del espíritu necesario para ingresar en la Vía del Buda escuchando precisamente una frase del *Sutra del diamante*. Otra causa de esta sustitución entre ambos textos es que el *Sutra del corazón* es mucho más breve y posee una métrica más adecuada para ser cantado o recitado, probablemente incluso porque fuese compuesto en chino⁵⁸ con la intención precisamente de utilizarlo como “himno” religioso.

Actualmente el *Sutra del diamante* ya no es leído en los monasterios japoneses sino con ocasión de rituales funerarios especiales o en rito propiciatorio⁵⁹, como si fuese una fórmula mágica. Lectura puramente formal desde el momento en que los ideogramas son leídos según la pronunciación antigua. Esto, sumado a las dificultades del texto, hace que normalmente nadie comprenda el significado de aquello que está leyendo.

A comienzos del siglo XX, en las gruta de Mogao, cerca de Dunhuang⁶⁰, se encontró una copia, completa del *Sutra*, en la versión redactada en chino por Kumārajīva, copia que resulta ser el libro

⁵² El título usado por Dharmagupta es 金剛能斷般若波羅蜜經 *Jingang nengduan bore boluomi jing*. Respecto a la génesis de la composición del título, Pine sugiere: «Puesto que el término *vajra* no aparece en ninguna de las ediciones sánscritas en posesión nuestra y no está presente ni siquiera en el capítulo 24 de las ediciones chinas, en las que en cambio sí está presente en el capítulo 13, parece como si este término hasta cierto punto hubiese sido introducido para distinguir este de otros sermones del Buda sobre la *prajñā* siendo eliminado después; no antes sin embargo a que copias del texto con aquella forma hubiesen sido introducidas en China y traducidas, por lo menos hasta la época de Xuanzang», cfr. Red Pine, *DS*, 208. En suma Pine pretende decir que en la forma sánscrita original el término *vajra* no aparecía, que después fue introducido y después nuevamente eliminado, pero mientras tanto Kumārajīva, Bodhiruci, Paramārtha, Dharmagupta y Xuanzang habían ya traducido el sutra en chino a partir de versiones sánscritas que contenían *vajra*. Posible, si bien improbable. Entre otras cosas esto no explica la aparición, primero en chino y después en sánscrito, del término *nengduan/chedikā/cortante*.

⁵³ Cfr. MYM, II 296 ss.

⁵⁴ 大滿弘忍, Daman Hongren, 601– 674.

⁵⁵ 大鑒惠能, Dajian Huineng, 638 –713.

⁵⁶ Cfr. MYM, II 206, nota 45.

⁵⁷ Cfr. *The Platform Sutra of The Sixth Patriarch. The text of the Tun-Huang manuscript*, a c. de P. B. Yampolsky, Columbia University Press, New York & London 1967, 126 s.

⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 16.

⁵⁹ En japonés ご祈禱, *gokitō*, corresponde a la plegarias que en nuestras iglesias son elevadas con el fin de que una persona se cure, de que vaya bien una cosecha, de que un difunto encuentre la paz.

⁶⁰ Cfr. MYM, II, nota 3.

impreso más antiguo realizado nunca⁶¹, estando datado en el noveno año de la era Xiantong, es decir 868 d. C.

La traducción

Al elaborar el texto italiano de la presente edición he recorrido palabra a palabra el texto sánscrito dándole una interpretación propia, confrontada después sistemáticamente con dos versiones inglesas, con una china y con una italiana, sin cuya orientación habría encontrado dificultades quizás insuperables para mis solas fuerzas. Si este trabajo tiene valor no está este relacionado con mi conocimiento de las lenguas -realmente muy limitado- sino con el hecho de que afronto el sutra al interior de una larga experiencia de aquello de lo que se habla. El comentario redactado por mí es, de hecho, una re-escritura completa del sutra, replanteado desde la perspectiva abierta por cerca de cuarenta años de frecuentación de los paisajes interiores que allí son descritos.

Las versiones inglesas consultadas por mí son *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, a cargo de Edward Conze, en la edición Is.M.E.O. de 1974 que incluye el texto sánscrito, dotada de una óptima introducción y un glosario, y *The Diamond Sutra. Text and commentaries translated from Sanskrit and Chinese*, a cargo de Red Pine, editado por la Counterpoint, New York, en 2002; esta edición comprende un detallado y profundo comentario al cual remito para el análisis de puntos controvertidos del texto sánscrito, las referencias históricas, las comparaciones entre las fuentes sánscritas y las fuentes chinas y por la citación de comentarios chinos. El texto sánscrito proporcionado por Conze sobre el cual he trabajado es el de Max Muller⁶², el mismo usado -al margen de escasas excepciones- también por Pine. Tanto Conze como Pine así mismo basan sus notas sobre la versión de Kumārajīva y sobre el comentario al sutra redactado por Asaṅga y Vasubandhu, proporcionado por Tucci, al que también yo me he remitido en la versión publicada en Italia por el Is.M.E.O.⁶³. Muy útil ha sido la disponibilidad en versión digital de la traducción china redactada por Kumārajīva⁶⁴. Esta traducción, gracias a las intuiciones de su autor y a sus originales elecciones de traducción, a menudo está en condiciones de proporcionar una mirada clara a partir de otra perspectiva, exacta y fiable. En el examen del texto chino me ha sido útil consultar las traducciones que han hecho del mismo el profesor Charles Muller, Hsuan Hua⁶⁵ y Thich Nhat Hanh⁶⁶.

Me he valido por otra parte de las traducciones inglesas del tibetano basadas sobre la versión tibetana del *Lhasa Zhol printing*, redactado por George Churinoff⁶⁷.

La versión italiana consultada por mí es la que está a cargo de Raniero Gnoli, del año 2004⁶⁸, en la

⁶¹ Ver *supra*, 4.

⁶² *Vajracchedikā prajñāpāramitā*, a c. de M. Müller, Anecdota Oxoniensia, Aryan series, I parte I, 1881, 19-46.

⁶³ *Triśatikāyāh prajñāpāramitāyah kārikāsaptatiḥ by Asaṅga e Analysis of the Vajracchedikā according to Vasubandhu*, en: Tucci *M.B.T.*, 93-128 e 130-171.

⁶⁴ Cfr. http://www.acmuller.net/bud-canon/diamond_sutra.html publicada *on line* por el profesor Charles Muller, de la Universidad de Tokyo, autor de un trabajo monumental que comprende, entre otras cosas, el *Digital Dictionary of Buddhism*: cfr. <http://buddhism-dict.net/ddb/>

⁶⁵ Cfr. *The Vajra Prajna Paramita Sutra, A general explanation*, a c. de Hsuan Hua, Buddhist Text Translation Society, Burlingame CA 2003².

⁶⁶ *Il Diamante che recide l'illusione*, a c. de Thich Nhat Hanh, Ubaldini, Roma 1995.

⁶⁷ *The Exalted Mahayana Sutra on the Wisdom Gone Beyond called "The Vajra Cutter"*, Education Dept. FPMT, Taos - New Mexico 2002, disponible gratuitamente en varios institutos budistas, presente en versión integral *on line* (http://www.fpmt.org/teachers/zopa/advice/pdf/vajracutter_eng.pdf), ahora también disponible en italiano: <http://u.nu/6rxq>.

⁶⁸ Gnoli II, 2004, 71-99, esta traducción y sus notas son la reedición de un trabajo precedente de Gnoli: cfr. *Testi buddhisti in sanscrito*, a c. de R. Gnoli, UTET, Turin 1983, 61 ss. que, como dice el mismo Gnoli (cfr. *ivi*, 38), fue a

que el sutra aparece bajo el nombre de *El sūtra de la hendidura del rayo*. En lengua italiana he trabajado también sobre el comentario a los primeros 13 capítulos del sutra en otra versión -más antigua- de Conze, editada por Ubaldini, en 1976⁶⁹, traducción a su vez de una edición inglesa de 1958⁷⁰. Para evitar confusiones en el texto hindú siempre, cuando cito a Conze, me refiero a esta edición (en nota abreviada con: Conze *Vaj. It*) o a la inglesa editada por el Is.M.E.O. en 1974 (en nota abreviada con: Conze *Vaj. E.*).

En la redacción del texto he mantenido la división en 32 capítulos realizada en el siglo sexto por el príncipe Xiao Tong⁷¹, introducida por este en la traducción realizada por Kumārajīva. Teniendo en cuenta su brevedad y para no confundirlos con los capítulos del libro, los he definido en cambio como “párrafos”, dotándolos del signo § seguido del número correspondiente.

La traducción y el comentario han sido realizados en un lapso extenso de tiempo. Esto ha favorecido la presencia, en las notas, de algunas repeticiones que he elegido conservar para desahogar a quien prefiera una lectura más lenta y meditada.

Tras haber transcurrido mucho tiempo en compañía de este sutra, se ha creado en mí una impresión respecto al estilo de la composición. Hasta la llegada de Nāgārjuna los textos budistas hindúes eran anónimos, así como igualmente gran parte de los chinos, por lo menos hasta el siglo VI-VII. Por ello no despierta sorpresa el hecho de que también el *Sutra del diamante* sea anónimo, como es por otra parte toda la *Literatura de la prajñāpāramitā*. Sin embargo si bien, por ejemplo, incluso el texto chino conocido como *Dasheng qixin lun*⁷², o *Tratado sobre el despertar de la fe en el mahāyāna*, tiene características similares al *Sutra del diamante*, es decir es anónimo⁷³, conciso y dedicado a la parte más profunda y “secreta” del budismo, en la composición china y en otros textos hindúes, entre los cuales se incluirían el *Sutra del loto* y el *Sutra di Vimalakīrti*, se percibe la presencia de un director que ha dado un tono, un corte y un gusto particulares al texto. En el *Sutra del diamante* esto no sucede, no se advierten trazas dejadas por los hombres, a parte de una profunda, inquebrantable pasión.

su vez redactado siguiendo sustancialmente la primera (1957) de las traducciones de Conze.

⁶⁹ *I libri Buddhisti della sapienza, il Sutra del Cuore e il Sutra del Diamante*, a c. de E. Conze, Ubaldini, Roma 1976.

⁷⁰ *Buddhist Wisdom Books: Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra*, by E. Conze, G. Allen & Unwin, London 1958, 17-71. este texto es a su vez la reedición de un texto inglés editado en Italia el año precedente: E. Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, SOR, XIII, Is.M.E.O., Roma 1957, 16 ss. Para ulteriores detalles sobre hallazgos y traducciones de las distintas ediciones sánscritas, chinas, kothanesas y japonesas cfr. Hajime Nakamura, *Indian Buddhism, a survey with bibliographical notes*, Motilal Barnasidass, New Dheli 1999^{IV}, 160 n.9.

⁷¹ Cfr. *supra*, cap. II, nota 56. Xiao Tong también dio título a cada párrafo, normalmente tales títulos están omitidos en las traducciones desde el sánscrito.

⁷² Cfr. *supra*, nota 11.

⁷³ Sobre la discusión relativa a la atribución del *Dasheng qixin lun* cfr. MYM, II, 309 s.

IV - Traducción y comentario, §§ 1-6

El sutra del diamante

o bien

El sutra de diamante

o bien

El conocimiento cortante como el rayo que va más allá

o bien

La prajñāpāramitā en 300 estrofas

Homenaje¹ a la prajñāpāramitā, el conocimiento ido más allá, bienaventurado, santo²

§ 1. *Así lo he oído. Una vez³ el Bienaventurado se encontraba cerca de Śrāvastī en el bosque de Jeta, en el jardín de Anāthapiṇḍada⁴ con una gran comunidad de 1250 monjes además de muchísimos bodhisattva, grandes seres. El Bienaventurado, una mañana, se vistió con el manto de monje, cogió el cuenco y entró en la gran ciudad de Śrāvastī para la colecta. Después, el Bienaventurado, tras ir a la gran ciudad de Śrāvastī para la colecta y haber comido el arroz, al comenzar la tarde volvió de la colecta, guardó el cuenco y el manto, se lavó los pies y se sentó en su sitio. Cruzó las piernas, adoptó la postura recta y concentró plenamente la atención ante él. Entonces muchos monjes se acercaron al lugar donde el Bienaventurado estaba sentado. Se inclinaron hasta tocar sus pies con la frente, giraron a su alrededor tres veces en sentido horario⁵ y se sentaron al lado.*

Todo está completo. La escena, recortada en el transcurrir del tiempo infinito, está completa, redonda, perfecta. Cerca de una gran ciudad un vasto bosque con un jardín inmenso en su interior, provisto por el Benefactor⁶, diseminado de edificios distantes unos de otros, adecuado para transcurrir en silencio el periodo de las lluvias. Alrededor del Bhagāvan⁷ una gran comunidad madura, consciente. Su vida es en cada acto caminar sobre la vía de la beatitud. Todos y cada uno

¹ Homenaje traduce *namo* del verbo *nam*, literalmente “inclinarse”, “combarse”, con el sentido de “rendir homenaje”, “rendir alabanza”, “honrar”.

² Conze traduce la invocación de alabanza como: “Homenaje a la Perfección de la Sabiduría (*Wisdom*), la Amada, la Santa”, cfr. Conze *Vaj.* E. 65. Gnoli traduce como: “Alabanza a la beata, santa Perfección de la sabiduría”. La frase es omitida en la traducción inglesa de Pine y en la china de Kumārajīva.

³ Conze junta *una vez* con *así lo he oído*, traduciendo: “Así lo he oído una vez. El Bienaventurado...”, cfr. Conze *Vaj.* E., 65. A lo largo del tiempo se ha desarrollado un debate (se encuentran rastros aquí: http://www1.pu.edu.tw/~bmon/Vajra.htm#_ftnref7) respecto a si la expresión “una vez” hay que unirla con el subsiguiente “...el Bienaventurado” (como aquí he elegido siguiendo la traducción de Gnoli) o bien si es intermedia entre las dos con el añadido de un “cuando”: “Así lo he oído cuando el Bienaventurado...”. La ausencia de puntuación de la frase en cuestión vuelve posibles las tres soluciones.

⁴ El jardín de *Anāthapiṇḍada* (*Anāthapiṇḍika* en pali) es uno de los lugares clásicos en los que se desarrollan las gestas del Buda, véase por ej. *Suttanipāta* 1.7, 2.4, 2.7, 2.14, 3.10.

⁵ La expresión *en sentido horario* es moderna, hasta lo anacrónico, pero las formas “dejando a la derecha” o “sobre la derecha” habitualmente empleadas son poco claras y recuerdan al código de la circulación.

⁶ *Anātha* significa “sin apego”, *piṇḍa-dada* es “hacer ofrendas”. Es el apodo del banquero Sudatta, el más importante entre los benefactores del Buda. Es también el anuncio del tema inicial del discurso del Buda.

⁷ “El Bienaventurado”, uno de los epítetos del Buda que aparecen en el sutra (los otros son *Tathāgata* “El Así Ido”, *Sugata* “el Bien Ido” y *Arhat* literalmente “el honorable”). Pine (Red Pine, DS, 43) precisa que *baghāvan* deriva de *bagha*, “vulva”, y que significa “(fecundo) como una vulva”. «*Tathāgata* tradicionalmente es derivado del adverbio *tathā* “así” y del participio pasado pasivo de los verbos *gam*, “ir”, y *āgam*, “venir”. El *Tathāgata* sería por tanto “aquel que es así ido y así venido”, cfr. Gnoli I, 2001, *Glossario*, a c. di C. Cicuzza e F. Sferra, 1356.

de sus movimientos está lleno de significado⁸, escanden sin prisa el tiempo hasta gradualmente pararlo. El Buda está inmóvil, sentado, los monjes le rinden homenaje de forma adecuada, después se aquietan, sentados junto a él, en silencio.

El autor del marco escénico solo se ha demorado en un detalle, el Buda, una vez correctamente sentado *concentró plenamente la atención ante él*. Quién practica el estar sentado en la quietud encontrará una correlación con su propia experiencia personal, una vez asumida la posición sentada en un lugar silencioso y tranquilo el primer, único y último contenido de conciencia “externa” es aquello que está delante. El silencio es la desaparición del movimiento -es decir del tiempo y del espacio-, la representación escénica está completa.

El sutra integro, habitualmente entendido como el contenido de las palabras del Buda en las páginas sucesivas, es la explicación de aquello que sucede en este primer breve capítulo. Podemos decir que el sutra, aquí, ya ha finalizado.

§ 2. *Entonces aconteció que el venerable Subhūti⁹ se unió a la asamblea y se sentó. A continuación el venerable Subhūti se alzó de su asiento, puso el vestido sobre un hombro, puso la rodilla derecha en el suelo, se inclinó con las manos juntas hacia el Bienaventurado y le dijo al Bienaventurado: «Es extraordinario, profundamente extraordinario, oh Bien Ido¹⁰, cómo los bodhisattva, grandes seres, han sido beneficiados por un enorme beneficio del Así Ido¹¹, Honorable¹², Completamente Despertado¹³. Es extraordinario, profundamente extraordinario, oh Bien Ido, cómo los bodhisattva, grandes seres, han sido considerados dignos de confianza, de la suprema confianza del Así Ido, Honorable, Completamente Despertado. No obstante, oh Bienaventurado, si un hijo o una hija de buena familia quiere formar parte del camino del bodhisattva¹⁴, ¿cómo debería estar¹⁵, cómo proceder, cómo tratar¹⁶ los pensamientos?» Oídas estas palabras el Bienaventurado respondió al*

⁸ Por ejemplo: el Buda, en la escena, moviéndose en su cotidianeidad cumple la seis virtudes de perfección, o *pāramitā*: *dāna*, generosidad, *sīla* comportamiento correcto, *kṣānti*, indulgencia, *vīrya*, vitalidad, *dhyāna*, meditación sentada con las piernas cruzadas, *prajñā* gnosis no conceptual. Cfr. *supra*, cap. II.

⁹ El nombre puede querer decir también “nacido del vacío” y es habitualmente con esta acepción que es entendido, además -como veremos en los capítulos siguientes- es considerado el más grande entre aquellos que “moran en la paz”, *araṇā vihārin*. Sus características -nacer del vacío y morar en la paz- son la base de la que parte el texto al indicar su “superación” en el gran camino/vehículo o *mahāyāna*. *Araṇā* literalmente significa “libre de pasiones, contiendas, ira, impureza”.

¹⁰ *Sugata*.

¹¹ *Tathāgata*. Se puede traducir también como “así venido”, esta fue la opción en la traducción de Kumārajīva: 如來, *rulai*, leído en japonés *nyorai*.

¹² *Arhan*, *arhat* de la raíz *arh* “ser honorable”, “ser de valor”.

¹³ *Samyaksambuddha*.

¹⁴ *Bodhisattvayāna*: como prefijo (cfr. *supra* cap. II, nota 23) el sentido original de *yāna* es “recorrido”, “camino”. Aquí con “camino del bodhisattva” se entiende un proceder tan profundo que es apto más allá de las distinciones de “monje”, “laico”, “hombre”, “mujer” etc. y en el que cualquier actividad está ligada al mantener en vida aquel camino: es el anuncio del *Mahāyāna*.

¹⁵ *Estar* traduce *sthātavya*, literalmente “debería estar de pie”. Todas las traducciones chinas interpretan *sthātavya* con 住, *zhu*, “vivir”, “residir”, “habitar”. La frase traducida aquí con *cómo debería estar, cómo proceder, cómo tratar los pensamientos* resume el conjunto de los comportamientos humanos, evoca, por ejemplo: «Estando de pie, caminando o sentado, estando acostado o cuando ya no tiene sueño, se aplica a este pensamiento...» *Suttanipāta* 151. Es una pregunta que tiende a reducir “el camino del bodhisattva” a una serie de normas comportamentales. Ver *infra*, § 29.

¹⁶ Traduzco *pragrahītavya* con “tratar”; Conze (Conze *Vaj.* E., 66) lo traduce con “ejercitar (*exert*)”, retomado por Gnoli. Pine prefiere el más literal “controlar” (Red Pine, DS, 57). Pine (Red Pine, DS, 64), señala que en este caso Subhūti con su pregunta, que traducida de otra forma suena: “¿cómo debo de estar (de pie), caminar y controlar la

venerable Subhūti: «Exacto, exacto, Subhūti, los bodhisattva, grandes seres, han sido beneficiados con un enorme beneficio por el Así Ido, han sido dignos de confianza, de la suprema confianza del Así Ido. Entonces, Subhūti, escucha correctamente, considera con cuidado, te diré cómo deberían estar, cómo proceder, cómo deberían tratar los pensamientos aquellos que entran en el camino del bodhisattva». «Así sea, oh Bienaventurado» contestó el venerable Subhūti prestando total atención.

Preguntar en el momento y de la forma apropiada. Nadie llegará nunca a despertarse una mañana diciendo “la vía de la salvación tiene tal forma” y, aunque lo hiciese, posiblemente no lo escucharíamos. En el *Mahāyāna* “llamar y se os abrirá” se convierte en la condición indispensable para poder asumir la dirección que conduce a la paz. Solo grandes preguntas contienen y generan grandes respuestas, del silencio nace el silencio.

Parece que la escena se encoje, mientras que en realidad se convierte en inmensa. Hasta ahora al señor Gautama Siddhārtha Śākyamuni no se le ha visto ni siquiera un momento, solo el Buda. Ahora, el Buda, sentado en la paz, da voz al *buda*. Subhūti, con una pizca de ironía, en vez de participar en silencio de la beatitud se atribuye el honor de hacerse nuestro interprete. Sí, está bien, tus acciones una por una son la realización cotidiana de la vía, aquí todo es perfecto, no hay nada que obstaculice o que tan solo encrespe el transcurrir de la corriente, solo santos y seres excepcionales, la beatitud se respira en el aire. Pero los otros, aquellos que viven una vida normal entre personas normales, ¿cómo deben hacer para “entrar en la corriente¹⁷”, ¿para recorrer el “gran camino”? ¿Qué me dices del “conocimiento que ha ido más allá”?

La secuencia perfecta del actuar del Buda prosigue, primero al vestir el manto, tomar el cuenco, salir para las donaciones, sentarse en silencio con el cuerpo enderezado. Ahora, en vez de ignorar al perturbador, responde. De hecho no hay nada que pudiese ser perturbado. Es verdad, los grandes bodhisattva son tales no por propia ciencia, sino por que el Buda les ha ofrecido su ayuda, teniendo confianza y paciencia. Por esto dice, ahora haz como ellos, escucha. Yo te trataré como les he tratado a ellos, con benevolencia, paciencia y confianza.

§ 3. *El Bienaventurado dijo: «Aquí, oh Subhūti, el que entra en el camino del bodhisattva debe generar este pensamiento; por muchos que sean los seres, oh Subhūti, en cualquier reino de seres que puedan existir, sean nacidos de huevo o nacidos de útero, nacidos de calor húmedo o autogenerados en el aire, sea que tengan una forma sean sin una forma, dotados de percepción o sin percepción, sin ni percepción ni no percepción, en cualquier reino concebible de seres, a todos, en el reino del nirvana sin añadidos y sin restos¹⁸, les liberaré completamente¹⁹. Sin embargo, si*

mente?” muestra la búsqueda de una regla de comportamiento, como si el nirvana fuese un resultado, un efecto de una o más causas. No está interrogando respecto a la transformación por la cual “Entre la existencia fenoménica y el nirvana no hay la más pequeña diferencia, Entre el nirvana y la existencia fenoménica no hay la más pequeña diferencia”. Solo más tarde -dice Pine-, comprendida la enseñanza de este sutra, reconocerá la exigencia de una transformación interior no basada sobre una regla de comportamiento que lleve a un resultado.

¹⁷ Según una antigua cosmología (cfr. S. Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, cit., I, 439): «Aquello que existe es el *bhavāṅga*, o flujo del ser”. El viento de la ignorancia sopla sobre este y agita su fluir imperturbable, causando vibraciones en el océano de la existencia. El alma adormecida se despierta y su curso tranquilo y sin obstáculos se para. Se despierta, piensa, se construye una individualidad y se aísla del flujo del ser [...] *Nirvāṇa* quiere decir volver a entrar en el flujo del ser y retomar el fluir ininterrumpido». Así pues, aquel que entra en el camino del Buda es llamado *śrotaāpanna*, “entrado en la corriente”.

¹⁸ *Reino del nirvana sin añadidos y sin restos* es la traducción literal de *anupadhiśeṣa nirvāṇadhātu*. Conze (cfr. Conze *Vaj. E.*, 66) traduce con “Reino del Nirvana que no deja nada detrás”, Gnoli con “nirvāṇa sin residuos”, Pine con “completo nirvana”.

¹⁹ *Les liberaré completamente* traduce *parinirvāpayitavya*. Conze (cfr. Conze *Vaj. E.*, 66) elige “deben ser conducidos

bien innumerables criaturas han sido completamente liberadas²⁰, ninguna criatura individual ha sido completamente liberada. ¿Y por qué es así? Si un bodhisattva, Subhūti, diese curso a la noción de existencia de un ser, no se le podría llamar ser-del-despertar²¹. ¿Y por qué? Subhūti, quien mantiene la noción de vida propia²², de un ser, de viviente, de persona no se le puede llamar ser-del-despertar».

Si la respuesta fuese esta expectativa, esta expectativa no sería sino la continuación de nuestros pensamientos, completamente inútil. Ocuparse en cada momento por la salvación, por el bien supremo de todos los seres es solo esto, no es pensar en salvar a alguien. La práctica del gran camino tiene su objetivo en si misma, no en el querer salvar -y mucho menos en importunar- a nadie²³. No hay nadie que salvar, algo²⁴ de lo que podríamos salvarlo, ni una salvación a conseguir²⁵. El proselitismo y el afán por el liderazgo no son un asunto budista²⁶. Por esto hace falta ocuparse de la propia actitud interior y hacer de tal forma que esta sea *a todos los liberaré en el reino del nirvana, en el nirvana sin restos*. El “aquí” de *Aquí, oh Subhūti* es vasto como un siempre y tratar “aquí” el pensamiento de este modo permite no seguir el pensamiento ligado a nuestro deseo y a nuestra imaginación.

No hay otro modo de obtener la extinción de los fuegos mas que no ocupándose de los fuegos²⁷. El nirvana sin restos está al final del nirvana. En cualquier caso el nirvana no existe, aquello que existe es en cualquier caso el *samsāra*; nacimiento, muerte, sufrimiento, iluminación, despertar, nirvana, nada más. Con el fin de que el nirvana sea real es necesario que sea real todo lo demás. Y viceversa. Por eso si pensamos que existe el nirvana²⁸ estamos en un error. El dolor nace de considerar los seres, las cosas amadas, a nosotros mismos como permanentes, existentes, vidas autónomas que podemos conquistar y poseer, ahora o para siempre. Reconocer la impermanencia es el paso decisivo para comprender la naturaleza de las cosas. Comprendida la naturaleza de las cosas se comprende por qué desde la antigüedad se habla de vacío, *śūnya*²⁹. En este punto la práctica de lo sin-conjeturas³⁰, del no aferrar³¹, se convierte en la cosa más natural del mundo. Y en la vida cotidiana el paso normal en armonía con la “naturaleza de las cosas” es *a todos los liberaré en el reino del nirvana, en el nirvana sin restos*.

por mi al Nirvana”. Gnoli “yo quiero llevar [a todas las criaturas] al nirvāṇa”, Pine como “yo liberaré [todos los seres]”. En el diccionario (*Dz Scr-It Sani*, 887) la expresión *parinirvāpayitavya* es traducida con “que debe ser completamente extinguido o liberado”.

²⁰ *Completamente liberadas* traduce *parinirvāpya*. Pine usa la primera persona singular: “Aunque yo haya así liberado todos los seres”, Gnoli usa el impersonal: “Y no obstante, después que las criaturas han sido así llevadas al nirvāṇa”.

²¹ *Bodhisattva*. La traducción literal de “*bodhi-sattva*” es “ser (del) despertar”.

²² Así traduzco aquí *ātma(n)*.

²³ La impermanencia o ausencia de naturaleza propia es visible en nuestro cambiar: un conjunto de partes es condicionado, no tiene vida por si mismo, aparece, se deteriora y después desaparece.

²⁴ El sufrimiento del vivir es también impermanente, carente de vida propia, por esto es posible su desaparición.

²⁵ La salvación no es una presa, un objeto a conquistar y poseer, no existe una cosa (concreta, abstracta, etc.) que pueda ser llamada “salvación”.

²⁶ En el caso de que alguien pidiese ser “salvado del dolor” o bien se ofreciese a hacerlo no sabría lo que dice. Igual que nadie puede respirar en nuestro lugar, de la misma forma no hay ningún otro que pueda “salvarnos”.

²⁷ La etimología del término *nirvāṇa* contiene el sentido de “apagar (los fuegos)”. Se consideran como los tres fuegos principales: la ilusión, el deseo y la ira.

²⁸ En tanto que lugar o estado particular, especial o separado de “todo lo demás”.

²⁹ *Śūnya* está construida sobre la raíz *śush* (o *śvas*), “soplar”, e indica algo que es soplado o inflado, algo que parece existente y robusto, pero que es nada.

³⁰ *Avitarka*.

³¹ *Naishkrāmya*, más literalmente: “sin emprender”.

§ 4. Además, *Subhūti*, un *bodhisattva* que ofrece un don³² no debe basarse sobre algo, si ofrece un don no debe esperar algo. Cuando hace un don no deberá estar motivado por aquello que ve, ni por aquello que escucha, por un olor, por un gusto, por aquello que puede tocar y ni siquiera por aquello que puede pensar. Entonces, *Subhūti*, un *bodhisattva*, un gran ser debería ofrecer en don sin permanecer ligado a la concepción de un objeto del pensamiento. ¿Y por qué? La gran cantidad de méritos, *Subhūti*, de quién ofrece dones sin condiciones³³ no es fácil de medir. ¿Qué piensas, oh *Subhūti*, ¿es fácil medir la extensión del espacio hacia el este?». *Subhūti* respondió: «No, ciertamente no, oh Bienaventurado» El Bienaventurado dijo: «Y del mismo modo, ¿piensas que es fácil medir el espacio que se extiende al sur, al oeste, al norte, hacia arriba, hacia abajo, en el medio o en cada una de las diez direcciones?», *Subhūti* respondió: «No, ciertamente no, oh Bienaventurado». El Bienaventurado dijo: «Exacto *Subhūti*, no es fácil medir la gran cantidad de méritos de un ser-del-despertar que sea completamente generoso³⁴ sin ninguna demora³⁵. Entonces *Subhūti*, quién quiera entrar en el camino del *bodhisattva* deberá realizar dones sin estar apegado ni siquiera a una idea³⁶.

Engañosamente simple, muestra el rasgo final de un profundo proceso. Adentrarse en el flujo de la *prajñāpāramitā* es una actitud de fondo que se puede resumir en “perder sin condiciones”. Un posicionamiento -para esto sirve la sabiduría- que no apunta a un resultado fuera del perder mismo, lo cual sería “perder para encontrar”.

La vía que conduce y mantiene en la liberación del dolor se funda sobre el no aferrar. Por eso si en el “dar”, una de las formas del perder, tenemos alguna meta evidente o escondida, en la medida que aferramos esa meta nuestro dar está en realidad incompleto. Es, sí, una buena acción de consecuencias positivas en nuestra (y en otras) vidas, pero nada más. Con el fin de que se realice lo no condicionado, lo sin causa, no basta el don, es necesario realizarlo en libertad. Esta es la parte verdaderamente difícil. Esto solo puede suceder si ya nos movemos libres y vemos surgir las restricciones a medida que se manifiestan. Hay que basarse en cero³⁷, de esta forma podemos ignorarlas liberándonos de ellas.

En realidad, sin darnos cuenta, estamos siempre -casi siempre- conjeturando sobre lo que hacemos. Por esto existe la enseñanza llamada camino del *bodhisattva*, para indicarnos entre tantos errores el recto camino al cual volver: «La familia del Tathāgata es la familia de la acumulación de las cosas

³² Es la traducción de *dāna*. Como hemos visto (cfr. *supra*, nota 8) *dāna* es una de las seis *pāramitā* y en este capítulo se reúnen todas. El término *dāna* y *dāta* (o *dāda*) traducido alternativamente por mí como “dar”, “ofrecer”, “realizar (dones)”, deriva de la misma raíz *dā-* de la que derivan, también en italiano, “don” (también “perdón”) y el verbo “dar” (también “perder” y “pérdida”), además de “dote”, “impuesto” [“dazio” en italiano], “dación”, “dativo” etc.

³³ Esta vez traduzco así *apratisthita*; al inicio del párrafo he traducido la forma positiva *pratiṣṭhita* como “basarse”, “contar con” y “permanecer ligado” por lo que aquí podría ser también “sin basarse”, “sin contar con”. El sentido de este texto, importante en la economía de todo el texto (cfr. *infra*, § 10 y 14), gira alrededor de “sin sostén”, “no fijado establemente”.

³⁴ Con completamente generoso traduzco *dānaṃ dadāti*.

³⁵ *Sin ninguna demora* traduce aquí *apratisthita*, cfr. *supra*, nota 33.

³⁶ También en este caso varío la traducción. Aquí *idea* traduce *nimitta samjñā*, traducido a menudo como “noción de signo”, que arriba he traducido como *concepción de un objeto del pensamiento*. Traducir con “noción de un signo” reclama la búsqueda de los signos de un buen resultado (en nosotros, en nuestra vida) a continuación de nuestras buenas acciones y evoca “las marcas” [aun más en italiano, donde signo -indicio, señal, huella- es *segno* y marca es *contrassegni*. N.d.t.] de las que se habla en el capítulo siguiente. En la India era común (creo que todavía lo es) prestar atención al fruto, o signo kármico de las propias acciones, a esto se refiere *nimitta*. Sin embargo en un ambiente cultural distinto se puede alargar el sentido de *nimitta* a cualquier pensamiento de interés ligado al dar o a otra buena acción, he ahí el porqué de *sin estar apegado ni siquiera a una idea*. *Samjñā* tiene el significado de “percepción”, “concepción”, “familiaridad con”.

³⁷ El término “cero”, con la mediación del árabe *sifr*, deriva de *śūnya*. Cfr. *supra*, nota 29.

percederas, la familia de la ignorancia y de la sed de existencia, la familia del amor, del odio y del error»³⁸.

La gran cantidad de méritos de quién no produciendo causas no construye dolor es difícil de medir, porque no pertenece al mundo de la cantidad, como el espacio infinito. El único modo de producir libertad es sembrar libertad sin introducir restricciones. Sin restricciones no hay malestar, no hay liberación, no hay nirvana.

§ 5. «¿Qué piensas, Subhūti, el Tathāgata, el Así Ido, puede ser reconocido gracias a poseer marcas?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. El Así Ido no puede ser reconocido gracias a poseer marcas³⁹. ¿Por qué?, porque, oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como poseer marcas, en realidad es no poseer marcas». Oídas estas palabras, el Bienaventurado dijo así al venerable Subhūti: «Desde el momento que, Subhūti, en el poseer marcas hay falsedad y en el no poseer marcas no hay falsedad⁴⁰, entonces el Así Ido es reconocido por no poseer marcas como marcas».

Como se sabe a Linji Yixuan, en la China del siglo noveno, se le atribuye la exclamación «si encuentras al Buda, mátalos». Es inevitable construir modelos o, todavía peor, imaginarlos realizados. Por eso Linji pone en guardia. Pero eso no es todo. El gran camino, o gran vehículo, se mueve en un área invisible. Cuando vemos algo, una iluminación, una gran intuición, es el momento de acordarse de Linji. La excepcionalidad de la cosa no está en su parecer tal, sino en el nada de especial. Incluso “nada de especial” ya es un signo que no hay que fijar.

Todo aquello que se ve y aquello que deslumbra y fascina pertenece al mundo, sin embargo el gran vehículo existe y funciona. Con tal de que no se lo transforme en la vanidad del mundo, haciéndolo desaparecer. En la posesión de marcas hay falsedad. En la escuela Chan existe una frase famosa que evidencia este punto: «Antes de practicar el Chan, ves que las montañas son montañas y los ríos son ríos. Después de haberlo practicado mucho tiempo, ves que las montañas no son montañas y los ríos no son ríos. Ahora, después de mucho tiempo, veo que las montañas son montañas y los ríos son ríos»⁴¹. Dōgen, en el siglo XIII, comentó la palabras precedentes diciendo: «Un antiguo buda dice: “Las montañas son montañas, los ríos son ríos”. Estas palabras no quieren decir que las montañas

³⁸ *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* 7, 2. Cfr. *supra*, cap. II, nota 34.

³⁹ *Poseer marcas* traduce *lakṣaṇa sampad* donde *lakṣaṇa* quiere decir “signo”, “marca”, “característica”, *sampad* como adjetivo significa “dotado de”, como verbo (*sampadyate*) quiere decir “tener éxito”, “prosperar”, pero también “obtener” y “llevar a plenitud, a realización” cfr. *SED* M. Monier-Williams, 1171 y *Dz Scr-It Sani*, 1759 s.

⁴⁰ “Desde el momento que, Subhūti, en el poseer marcas hay falsedad y en el no poseer marcas no hay falsedad” traduce: *yāvat* (“Desde el momento que” relacionado con el sucesivo *tāvan*. Equivalente al *yāvad* que viene a continuación) *Subhūte lakṣaṇa sampat tāvan mṛṣā* (“falsedad”), *yāvad alakṣaṇa sampat tāvan na mṛṣeti* (*mṛṣā+iti* reforzante) donde la *a* de *a-lakṣaṇa* y el *na* de *na mṛṣā* son negaciones. Inexplicablemente esta frase (como también la precedente) es traducida por Conze (tanto en la versión de 1974 como en la de 1957/8, y por tanto también en la versión italiana) con el añadido de un “no” respecto al texto sánscrito: «Donde quiera que esté poseído de marcas hay fraude, donde quiera que esté no-poseído de no marcas no hay fraude», como si el sánscrito de la segunda parte fuese *yāvad alakṣaṇa āsampat tāvan na mṛṣeti*. Incluso Gnoli, cuya traducción dice que «sigue sustancialmente la edición y traducción de E. Conze» (cfr. *Testi buddhisti in sanscrito*, a c. de R. Gnoli, cit., 38) decide, no se cuan meditadamente, seguir el mismo camino. Esto genera una expresión enigmática (la “no posesión de no marcas”), un pequeño *kōan* bastante interesante. A mi parecer la elección de introducir una variante respecto al texto base debería haber sido motivada en una nota. El hecho ha llamado también la atención de Pine; cfr. Red Pine, *DS*, 110.

⁴¹ La frase, atribuida a Qingyuan Qingsi (660-740), discípulo del sexto patriarca Huineng, aparece en un texto de 1252, el *Wudeng hui yuan*, 五燈會元, *Compendio de las cinco lámparas*, cfr. MYM, II 362, nota 84, la colección completa de las cinco *Colecciones de la trasmisión de la lámpara*, cfr. *ivi*, 356 ss.

son montañas, quieren decir que las montañas son montañas»⁴². Conze, en la introducción a su último trabajo sobre el *Sutra del diamante*, escribe: «En este sutra es común establecer una relación paradójica, inclusiva e ilógica entre aquello que precede y aquello que sigue. Esto saca a la luz de manera significativa la relación que existe entre la verdad esotérica y el simple hablar, entre el verdadero estado de las cosas tal como son y las palabras con las que es expresado esto. [...] Derogando el principio de contradicción la lógica de la Prajñāpāramitā difiere de la de Aristóteles»⁴³. Usar la misma frase dos veces, en secuencia continua, con dos significados distintos⁴⁴ obliga a reflexionar profundamente, tan profundamente como para tener que abandonar los pensamientos relativos al sentido de la primera versión para poder afrontar la segunda *ex novo*, desde cero. Cuando aquello que son las montañas, los ríos, las marcas del Buda no es visto según el mundo, entonces he ahí montañas, ríos y marcas de santidad.

§ 6. *Oídas estas palabras, el venerable Subhūti dijo así al Bienaventurado: «¿Habrá seres, Bienaventurado, en el futuro, en la última época, en los últimos quinientos años⁴⁵, cuando la buena enseñanza⁴⁶ se haya derrumbado⁴⁷, existirán vivientes que sepan generar verdadera percepción⁴⁸ de las palabras de un sutra como este enunciado ahora?».*

Subhūti es llamado “venerable” por su edad avanzada y está desde hace mucho tiempo cerca del Despertado. Es “nacido del vacío” y “reside en la paz”, un gran ser. Comprende que todo ha sido mostrado y dicho, archiva aquello que ha visto y oído y se aventura sobre una fina capa de hielo: «Nosotros, aquí, guiados por el Buda en persona, hemos recogido el sentido de su discurso, pero en el futuro, cuando esta atmósfera perfecta ya no exista, cuando el tiempo haya distorsionado incluso el recuerdo de su ejemplo, ¿como harán aquellos pobrecitos para desentrañar un discurso tan profundo?». El buen sentido y la compasión que nos hacen sentir grandes iluminados, dotados de la verdadera percepción, nutre fantasías incluso sobre el futuro más lejano y después nos las hace percibir como reales.

Imaginar una enseñanza transmitida aparte, de forma distinta al sutra, al discurso⁴⁹ que brota precisamente en este momentos es uno de los sueños de quién comprende aferrando con el pensamiento.

El Bienaventurado respondió: «No digas eso Subhūti.

No digas eso, Subhūti. El futuro no es un destino oscuro o un lienzo para el deleite de un dios caprichoso. El futuro es el presente construyendo, el cuidado atento tiene frutos, el descuido tiene

⁴² EIHEI DŌGEN, *Shōbōgenzō Sansuikyō*.

⁴³ Conze *Vaj.* E., 12 s.

⁴⁴ Es un caso diferente al “momento especulativo” según Hegel, en el cual un punto de vista superior está en condiciones de sintetizar los opuestos; en este caso no son opuestos sino distintos significados sobre distintos planos.

⁴⁵ Es conocida, en la doctrina hindú antigua, la división del tiempo en 5 periodos de 500 años cada uno, durante los cuales hay un progresivo “debilitamiento” del *dharmā*.

⁴⁶ En esta ocasión traduzco de esta forma *saddharma*, incluso si es de manera un poco reduccionista; en este caso también significa “la buena tradición, transmisión”.

⁴⁷ *Derrumbado* traduce *vipralopa*, que tiene el sentido específico de “(caer) en ruina, en destrucción”. Cfr. *BHSGD F.* Edgerton, II 493. Gnoli traduce como “(la buena Ley) desaparecerá”; Pine como “(era del) fin (del dharmā)”; Conze como “(en el tiempo) del derrumbe (“collapse”) (de la buena doctrina)”, cfr. Conze *Vaj.* E., 69.

⁴⁸ *Bhūta samjñā* literalmente significa “verdadera, real percepción”, indica la actitud de quien escucha aquello que verdaderamente es dicho, sin añadir o quitar.

⁴⁹ Frecuentemente *sūtra* es traducido como “discurso”.

frutos, los pensamientos, las esperanzas, los deseos tienen frutos. Aquello que somos lo podemos ver paso a paso en nuestro pasado. Nada se ha perdido. Hay tantos futuros como pensamientos posibles.

Todavía hay muchas cosas que aprender, el discurso apenas ha comenzado.

Sí, habrán seres en el futuro, en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza se haya derrumbado, existirán vivientes que sabrán generar una verdadera percepción de las palabras de un sutra como este enunciado ahora. Ciertamente, en el futuro, en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza se haya derrumbado, habrán siempre bodhisattva, grandes seres, dotados de buenas cualidades, de conducta moral y conocimiento que sabrán generar una verdadera percepción de las palabras de un sutra como este ahora enunciado.

Nadie conoce el futuro. De ahí la necesidad de un tiempo para pensar en él. Si se conociese no habría nada más por hacer. ¿Cómo se puede profetizar que incluso mañana habrán grandes seres sobre el camino del despertar? Cualquiera campesino conoce la respuesta. Si en el presente⁵⁰ hay grandes seres dotados de todas las cualidades⁵¹ necesarias, de la capacidad de vivir siguiendo la inspiración ética, de aguda penetración en el sentido más íntimo de la realidad⁵², este es el tiempo que nos compete y del que ocuparnos cada vez, no hay otro futuro que este.

Además, Subhūti, estos bodhisattva, grandes seres, no solo estarán con respeto⁵³ al lado de un solo Buda, no solo habrán plantado buenas raíces cerca de un solo Buda sino que, Subhūti, estos bodhisattva, grandes seres, estarán respetuosamente junto a muchos centenares de millares de Budas, habrán profundamente hundido buenas raíces cerca de innumerables centenares de millares de Budas⁵⁴; y ciertamente así, cuando palabras como las del sutra ahora enseñado sean pronunciadas, tendrán la mente unificada en la paz serena⁵⁵.

Viviendo entre los pensamientos nos gusta conjeturar sobre el futuro como si el tiempo fuese una dimensión mágica, en la que todo puede suceder independientemente de nuestra responsabilidad. Como si no fuese en cambio la prueba de la evolución de innumerables causas y efectos, un fruto de las raíces profundas. Después, como Subhūti, tendemos a pensar que la vida es un hecho individual.

⁵⁰ En este sentido el futuro está en el interior de una sucesión de “presentes”.

⁵¹ En la cultura budista hindú eran 5 las buenas cualidades del discípulo: confianza, salud, habilidad, energía e inteligencia.

⁵² Pine (cfr. Red Pine, *DS*, 116) señala aquí la unión entre “buenas cualidades, conducta moral y conocimiento” y “cómo deberían estar, cómo proceder, cómo tratar con los pensamientos” en la primera pregunta de Subhūti, en el §2 del texto; aparejando “buenas cualidades” con “cómo deberían estar”, “conducta moral” con “cómo proceder” y “conocimiento” con “cómo tratar con los pensamientos”

⁵³ Todos los demás traductores aquí traducen *pariyupāsītā* como “honrar” o “rendir homenaje”, sin embargo el verbo *pariyupās* tiene también el sentido de “sentarse alrededor respetuosamente” y el contexto, el ambiente base entre anciano y discípulo, me ha inducido a intentarlo como “estar con respeto al lado”.

⁵⁴ Pine (cfr. Red Pine, *DS*, 121) cita una interesante anotación de Chiang Wei-nung sobre la utilización de la dimensión “tiempo” en el sutra: «El período entre los Budas es extremadamente largo, de hecho consta de innumerables kalpa [un kalpa corresponde a 4.500 millones de años. N.d.a.], Obviamente alguien que ha plantado buenas raíces cerca de tantos Buda debe de haber cultivado la *prajñā* durante un periodo de tiempo muy largo». Chian Wei-nung (1871-1938), practicante de budismo tántrico, fue uno de los más importantes estudiosos del *Sutra del diamante* del siglo pasado, cfr. *ivi* 441.

⁵⁵ Conze traduce *eka-citta prasāda* como “(también) un único pensamiento de serena fe”, cfr. Conze *Vaj.* E. 68, Gnoli prefiere “un pensamiento de serena confianza” mientras que Pine traduce como “perfecta claridad de mente”. Pienso que *eka-citta* es un sustituto equivalente de *prajñāpāramitā*. *Prasāda* significa tanto “fe” como “tranquilidad”, usado como opuesto de *kṣobha* “agitación”, cfr. *BHSGD F. Edgerton*, II 388.

Cada cual que instituya hoy una relación, una comunión con un buen amigo⁵⁶, con buenos amigos, es un hacedor del despertar presente y por tanto futuro. En cada generación cada practicante individual, cada contacto individual con los buenos amigos, entre los buenos amigos, construye futuro. Tantos buenos amigos serán frecuentados por grandes seres como los que hallamos frecuentado nosotros; y puesto que en cada generación somos millares, quizás millones, entonces con el pasar de las generaciones seremos, serán innumerables y este discurso continuará siendo vivido, escuchado con una mente pura de fe serena⁵⁷.

Son conocidos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su conocimiento de despertado. Son vistos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su ojo de despertado. El Así Ido, oh Subhūti, sabe de ellos y todos, oh Subhūti, producirán y adquirirán una incalculable, infinita cantidad de méritos. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, en estos bodhisattva, grandes seres, no nace la concepción de yo⁵⁸, la concepción de ser, la concepción de viviente, la concepción de persona.

Si hay alguien conocido, en el momento en que lo conozco me conoce. Si hay alguien visto, en el momento en que lo veo me ve. Saber alguna cosa, aquí, no es un dato para enviar a la memoria, una noción, es más bien como cuando estamos en paz, en el silencio, no soy yo quien conoce, soy conocido. Entonces los méritos no se pueden calcular. Si no hay causas de mérito que accionen el mecanismo, el mérito es inmenso, como el espacio vacío. ¿Y por qué?, no construyendo aquello que se deteriora, no apegándose a lo mortal, no apuntando a ser de una forma u otra, el dolor no tiene terreno sobre el que crecer. ¿Cuál es el mérito de no haber originado dolor?

Y ni siquiera, oh Subhūti, estos bodhisattva, grandes seres, dan lugar a la idea⁵⁹ de un dharma⁶⁰ o a la idea de un no dharma. Oh Subhūti, ellos no dan lugar a percepción⁶¹ ni a no percepción. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, si estos bodhisattva, grandes seres, diesen lugar a una idea de dharma estarían inclinados a aferrarse a un yo, a un ser, a un viviente, a una persona. Así también si estos bodhisattva, grandes seres, diesen lugar a una idea de no-dharma se inclinarían a aferrarse a un yo, a un ser, a un viviente, a una persona.

La metafísica, la explicación del porqué y del cómo, la identificación del fundamento de las cosas, la búsqueda del sentido, el refinamiento de las percepciones para atrapar el misterio, la realidad de cada sensación, pensamiento o sentimiento, son confetis en el viento. Atrapar uno, evitar uno solo y el juego de la vida y la muerte está en completo progreso. La mente unificada en la paz no se deja capturar por todo esto y cuando es capturada, gracias a las profundas raíces en el bien, sabe como soltarse.

⁵⁶ Con *kalyāṇamitra*, traducido como “buen amigo”, se entiende la persona virtuosa, firme, disponible, asociándonos a la cual podemos transformar nuestra vida biológica en una vida religiosa; como en *Suttanipāta* 45 s. Cfr. también MYM, I 83 s. y M.Y.Marassi, *La via maestra*, Marietti, Genova-Milano 2005, 91 s.

⁵⁷ Con la expresión “mente pura de fe serena” me refiero a la fe vacía, al puro creer, distinto del “creer en algo” o del “creer en alguien”, que inevitablemente llevan consigo un objeto, un contenido fabricado, un ídolo.

⁵⁸ Traduzco *ātma(n)* como “yo” en vez de con “sí mismo”, entendiéndolo con “yo” un yo vivo y autónomo.

⁵⁹ Con *dan lugar a la idea* traduzco *samjñā pravartate*, que poco antes he traducido como *nace la concepción de*. Según el diccionario (cfr. *SED* M.Monier-Williams, 693) *pravartate* significa: “hacer rodar, hacer partir” pero también “originar, hacer surgir, producir”. *Samjñā* (cfr. *supra* nota 36) significa “concepción”, “percepción”, “familiaridad con”.

⁶⁰ En este caso dejo sin traducir *dharma* porque aquí significa “(cosa) real”.

⁶¹ De nuevo *samjñā pravartate*. Aquí Gnoli, de forma distinta a los demás, traduce: «No tiene lugar ni una noción ni una no-noción (*na-asamjñā pravartate*)». En este caso indica una actitud que podríamos definir de escepticismo radical en la confrontación con la realidad interior, con su relación con la realidad exterior y a propósito también de esta última. El sentido va en la dirección propuesta por Nāgārjuna en el *Vigrahavyāvartanī*, *El exterminio de los errores*: «Si de todas las cosas en ningún lugar existe naturaleza propia (*svabhāva*) tu enunciación, carente de naturaleza propia, no está en condiciones de refutar la naturaleza propia», cfr. Gnoli II, 2004, 699.

¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, un bodhisattva, un gran ser, no debe inclinarse por la existencia ni por la no existencia de las cosas⁶². Por esto el Así Ido ha utilizado el lenguaje intencional⁶³: “Aquellos que comprenden la enseñanza⁶⁴ como si se tratase de una balsa, estos deberán abandonar la idea de existencia de una enseñanza y todavía más la de no enseñanza⁶⁵”».

¿Por qué? No hay un porqué. ¿Si la enseñanza es como una balsa⁶⁶, cómo llegaremos a la orilla infinita abandonándola? ¿Si permanecemos agarrados, cómo podremos desaparecer en la libertad? Pensar que la enseñanza y la balsa no existen es agarrar la serpiente de la forma equivocada⁶⁷, pensar que existen es agarrar la serpiente de la forma equivocada.

⁶² Existencia (de las cosas) y no existencia de las cosas traducen *dharma* y *adharmā*.

⁶³ Cfr. *supra*, cap. II. Aquí *saṅdhābhāṣā* además de “lenguaje intencional” puede ser entendido como “lenguaje oscuro, con sentido escondido”.

⁶⁴ Aquí la enseñanza está por “el” *dharma*.

⁶⁵ Referencia a una frase del *Alagaddūpamasutta* (*Majjhima Nikāya*, 22), *Discurso del ejemplo de la serpiente*, cfr. Gnoli I, 2001, 240. Ver siguiente nota.

⁶⁶ En el *Discurso del ejemplo de la serpiente* encontramos: “Oh monjes, os mostraré como la enseñanza es similar a una balsa, la cual está construida con el fin de llevar a la otra orilla y no de ser retenida. [...] imaginad un hombre que durante un viaje se encuentre ante una gran extensión de agua, cuya orilla cercana es peligrosa y suscita miedo, mientras que la orilla lejana parece segura y no despierta temor, pero no hay un trayecto ni un puente para pasar de un lado al otro. El hombre podría pensar: “[...] recogeré hierba, pequeñas ramas, ramas más grandes y hojas, y ataré todo junto construyendo una balsa con el fin de que, transportado por la balsa y ayudándome con las manos y con los pies, llegue sano y salvo a la otra parte”. Por tanto el hombre recoge todo aquello que se ha dicho, construye la balsa, se ayuda con las manos y con los pies y llega sano y salvo a la otra parte. Habiendo llegado a la otra orilla el hombre podría pensar: “Esta balsa me ha sido muy útil, porque transportado por ella y con la ayuda de las manos y de los pies he alcanzado sano y salvo la orilla lejana. ¿Y si ahora me la pusiese sobre la cabeza o la llevase sobre los hombros y fuese donde me pareciese?”. Oh monjes, qué pensáis. ¿Actuando de esa forma utilizaría de forma adecuada la balsa? “No, señor”. ¿De qué forma el hombre utilizaría adecuadamente la balsa? Habiendo llegado a la otra parte podría pensar: “Esta balsa me ha sido muy útil, porque transportado por ella y con la ayuda de las manos y los pies he alcanzado la orilla lejana. ¿Y si ahora la dejase en seco o en el agua y fuese donde me pareciese?”. Oh monjes, actuando así haría aquello que es apropiado hacer con la balsa. Os he mostrado, oh monjes, como la enseñanza es parecida a una balsa, la cual es construida con el fin de llegar a la otra orilla y no de mantenerse apegados. Cuando entendéis que la enseñanza es similar a la balsa, se trata de abandonar el apego a los estados positivos de la mente y, aun más, a los negativos”, cfr. Gnoli I, 2001, 2001, 239 s. y MYM, I 58 s.

⁶⁷ El *Discurso del ejemplo de la serpiente* es llamado así por que se compara entender la enseñanza de forma errónea con la forma errónea de agarrar una serpiente venenosa.

V - Traducción y comentarios, §§ 7-13

§ 7. De nuevo, el Bienaventurado, dijo así al venerable Subhūti: «¿Qué piensas Subhūti, el Así Ido ha realizado quizás un dharma particular como el insuperable completo perfecto despertar¹ o hay alguna enseñanza² que haya sido mostrada por el Así Ido?» Oídas estas palabras el venerable Subhūti respondió así al Bienaventurado: «Por cómo comprendo aquello que el Bienaventurado ha dicho, el Así Ido no ha realizado un dharma particular como el insuperable completo perfecto despertar ni tampoco mostrado enseñanza alguna. ¿Y por qué? Porque el dharma que ha sido completamente conocido y mostrado por el Así Ido no puede ser agarrado ni expresado y no es un dharma ni un no dharma. ¿Y por qué? Porque las nobles personas sobresalen en lo no construido»³.

Quizás preferiría callar, pero no sigue las propias preferencias y en consecuencia: *de nuevo*.

Poco antes habíamos encontrado la metáfora de la balsa, simple, clara, inmediata. En realidad del todo incomprensible: ¿Cual es esa enseñanza comparada a una balsa? ¿Que es lo que deberíamos realizar y abandonar después?

Subhūti, el “nacido del vacío”, se encuentra cómodo cuando fluctúa en el vacío y tiene la ocasión de mostrarnos el camino del continuo retorno a cero. La enseñanza que nos ofrece es como un cubo de hielo en un vaso; con el fin de que su función aparezca, debe desaparecer. No fabricar es el lado A de la medalla, no aferrar es el lado B y dejar ir es el lado C. Lo no construido es la meta dinámica que no puede ser un estado. No construir y no aferrarse a lo no construido, al nirvana, trasforma el estado en vida eterna. Dejar ir al nirvana es el único modo de sujetarlo firmemente.

Vivir en lo no fabricado es estar en el mundo donde reina el cero, el mundo de aquellos como el venerable Subhūti, el *arhat*. Sin embargo el Bienaventurado ha preguntado algo más, quiere saber cómo se puede transmitir y realizar *el insuperable completo perfecto despertar*. Si también el Buda no construye, si también él se limitase a la practica de no construir, de no aferrar, al dejar ir, si no llegase a mostrarnos concretamente el no construir, el no aferrar, el dejar ir, ¿qué podríamos hacer?

¹ *Insuperable completo perfecto despertar* traduce *anuttara samyak-sambodhi*, una expresión convencional utilizada únicamente en relación al despertar del Buda.

² Aquí en vez de repetir *dharma*, como en la frase precedente, utilizando “enseñanza” hago explícito uno de los aspectos de este término.

³ Con *las nobles personas sobresalen en lo no construido* traduzco *asamskrīta prabhāvita ārya pudgala*, que es traducida como “los sabios surgen de lo increado” por Pine, “lo Absoluto exalta las santas personas” por Conze (cfr. Conze *Vaj. E.*, 70) y “las Santas Personas están impregnadas de lo no-coefectuado” por Gnoli. Kumārajīva tiene la idea más interesante y traduce *asamskrīta prabhāvita ārya pudgala* con 一切賢聖皆以無爲法而有差別, *yi qie xian sheng yi wu wei fa er you cha bie*, “todos los sabios santos se distinguen en el dharma del no hacer”. G. Churinoff traduce la versión tibetana (tomando nota del comentario de Kamalaśīla) con “los seres *arya* son caracterizados por lo no compuesto”. *Prabhāvita* quiere decir “emerger”, pero también “tener maestría (en)”, “sobresalir”, “distinguirse” y “ser fuerte”, cfr. *SED M. Monier-Williams*, 684. La *a* inicial de *asamskrīta* es un privativo, invierte el sentido; *samskrīta* está formado por el prefijo *sa(m)* y por el védico *kṛi*. *Sa(m)* significa “unión”, “unir”, “ensamblar”, “con”; el diccionario relaciona la etimología al *sim* de *simplex* y al *sem* de *semel e semper*, cfr. *SED M. Monier-Williams*, 1111. A su vez *kṛi* significa “hacer”, “realizar”, “construir”, “elaborar”. En el sentido de “(perfectamente) compuesto” *samskrīta* significa “(lengua) sánscrita”. En el *Mahā Bhārata* y en el *Rāmāyana* el término es usado con el sentido de “consagrado”, “purificado”, “santificado”, cfr. *SED M. Monier-Williams*, 1120. Pienso que las interpretaciones de Kumārajīva y Kamalaśīla son las más correctas, mientras que “increado” y “Absoluto” introducen una especie de mundo divino, más próximo a la metafísica occidental que al budismo. “El dharma del no hacer”, del “no compuesto”, del “no construido” reenvía en cambio al mundo interior.

¿También Subhūti habría reconocido esto, a su manera, puesto que anciano como era, junto a otros miles en el jardín de Anāthapiṇḍada en medio del calor asfixiante del monzón, estaba arrodillado con las manos juntas?

§ 8. *El Bienaventurado dijo: «¿Qué piensas Subhūti? Si un hijo o una hija de buena familia llenase los miles de millones de mundos de este universo⁴ con los siete tipos de joyas⁵ y después los donase a los Así Idos, a los Llenos de Méritos, a los Perfectamente Despertados, ¿este hijo o hija de buena familia, gracias a esto, produciría quizás una gran cantidad⁶ de mérito⁷?» Subhūti respondió: “Grande, oh Bienaventurado, grande, oh Bien Ido, sería la cantidad de merito que gracias a ello produciría aquel hijo o aquella hija de buena familia. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como cantidad de mérito, como no cantidad ha sido enseñado. Por eso el Así Ido dice: “Cantidad de mérito cantidad de mérito”»⁸.*

Una sensibilidad en la cual es preciso educarse si se quiere apreciar el valor religioso de la vida es la de la diferencia profunda entre dar y tomar. Entendiendo esto último en todos sus recovecos, hijos del egoísmo, del interés, del deseo y de la banal pero frecuente confusión entre “te quiero” y “te deseo”. Muy sutil -pero sin embargo valioso en tanto que perteneciente a la realidad común- es el efecto en nuestra vida de aquel sentir generado por el soporte desinteresado a quién no nos comunica ninguna satisfacción personal nacida del recibir, o porque no lo usa para si mismo, o porque aun usándolo para si mismo no posee.

⁴ *Trisāhasramahāsāhasram lokadhātu*, literalmente “el gran millar de tres millares de sistemas de mundos”, mil millones de sistemas de mundos, o bien mil millones de galaxias. El Buda usa la unidad de medida cósmica más grande para determinar una cantidad que, incluso siendo tal, no se pueda superar ni aproximar por ningún otra.

⁵ Los *siete tipos de joyas* o “siete cosas preciosas”, es decir oro, plata, aguamarina, ágata rosa, madreperla, más otras dos elegidas entre cristal, rubí, perlas, coral y mica negra, son parte de una antigua creencia prebudista según la cual donarlas era particularmente eficaz para asegurar la buena fortuna al donante. Cuando el budismo se desarrolló en China fue acompañado por muchos fragmentos de la cultura hindú de origen, incluida esta creencia, cfr. Red Pine, *DS*, 143 y Conze *Vaj. It.*, 35.

⁶ Con *cantidad* traduzco aquí *skandha*; literalmente “torso”, “tronco”, de los cuales “masa”, “cantidad”, “cúmulo”, “conjunto” y también “cuerpo”. Entendido como “torso” o “hombros” da la idea de aquello que sostiene, provee apoyo, base. Pine traduce con “cuerpo (de mérito)” y se une a la tradición budista donde se habla de varios “cuerpos” de Buda: “cuerpo dharmico (o absoluto)”, “cuerpo de disfrute (cuerpo de mérito, fruto de la acumulación de infinitos méritos)”, “cuerpo aparente (o de aparición)”, cfr. Red Pine, *DS*, 142. Indudablemente en el sutra se juega con esta ambigüedad por la cual el “cuerpo de méritos” -según su composición ligado a conseguir una recompensa o proyectado fuera de la lógica de la ganancia- es, cada vez, o la base de los comunes mortales o la de un Buda. Sobre los tres cuerpos del Despertado y sobre la visión docetista [alusión a la llamada herejía docética en el cristianismo <http://es.wikipedia.org/wiki/Docetismo> , N.d.t.] en el *Mahāyāna*, cfr. Gnoli II, 2004, XLV s. Ver también *infra*, cap. VII, nota 34.

⁷ *Mérito* traduce *punya*, literalmente “de buen auspicio”, “propicio”, “agradable”, “bueno” además de “buena virtud”, “obra buena”, “acto meritorio”, “mérito moral o religioso” cfr. *Dz Scr-It Sani*, 947. En el mundo cultural hindú, donde la ley de causa-efecto era la base para la interpretación del funcionamiento de la realidad, el mérito, entendido como “moneda” a acumular para después gastarla como vida mejor, en sentido espiritual o material, tenía (y tiene) ya antes del Buda una importancia grandísima, es por tanto indispensable volver a proponer, a redefinir el significado en términos budistas. Thich Nhat Hanh, en la traducción realizada del chino con Annabel Laity y Anh Huong Nguyen traduce *fu de* (福德 literalmente “feliz, afortunado, mérito favorable”, traducción a su vez de *punya*) con “felicidad”, saltando, en la práctica, al disfrute de los méritos positivos, cfr. T.N. Hanh, *Il Diamante che recide l'illusione: commento al sutra del Diamante della Prajñāparamita*, Ubaldini, Roma 1995, 14.

⁸ En este caso (y en los siguientes) Pine transforma la repetición en una afirmación: «Entonces el Tathāgata habla de un cuerpo de mérito como de un “cuerpo de mérito”» dando con las comillas un giro sugerente a la repetición de “cuerpo de mérito”. Pienso que esta solución es válida; la repetición en la literatura budista es a menudo parte del lenguaje intencional, tiene la función de indicar distintos sentidos usando las mismas palabras, en la práctica nos obliga a cambiar completamente la perspectiva, ver también *supra*, comentario al § 5.

Este mérito del actuar está todavía entre las cosas del mundo, pero tan fuera de lo común como para ser grande puesto que, si bien se acumula, sus efectos se aprecian sobre el plano espiritual. Con tal de que no trasformemos aquellos efectos en obstáculos, como el de cultivar la convicción de que el nirvana sería un efecto de la acumulación de buenas causas. Subhūti quiere determinar el plano desde el cual partir para dar el salto y habla como si se tratase de ver la inconsistencia esencial de los méritos con el fin de que puedan producir el “verdadero mérito”.

El Bienaventurado dijo: «Sin embargo, Subhūti, si un hijo o una hija de buena familia llenase los miles de millones de mundos de este universo con los siete tipos de joyas y los donase a los Así Idos, a los llenos de Méritos, a los Perfectamente Despertados, y cualquier otro, en cambio, comprendiese incluso un solo verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma⁹ y lo enseñase, lo clarificará cuidadosamente a los demás, entonces gracias a ello la cantidad de merito producida sería enorme, infinita, incalculable. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, de esto nace el insuperable completo perfecto despertar de los Así Idos, de los Llenos de Méritos, de los Perfectamente Despertados. De esto nacen los Bienaventurados Despertados. ¿Y por qué? Porque, Subhūti, el Así Ido diciendo “las virtudes propias del Despertado¹⁰ las virtudes propias del Despertado” como no virtudes propias del Despertado las enseña; por ello son llamadas las virtudes propias del Despertado»

Poco a poco el Bienaventurado conduce a Subhūti y a nosotros con él a lo alto, al borde del abismo, después todo desaparece, incluso aquello que antes Subhūti había protegido con tanto cuidado: los santos *arhat* despertados, su práctica perfecta del no construir, no agarrar, dejar marchar. En medio del vacío el diamante de la *prajñāpāramitā* aparece por un instante en su transparencia; de esto, solo de esto nacen los Despertados, una causa idéntica al efecto.

Acogerlo viviéndolo no tiene límites mensurables y transmitirlo añade infinito al infinito, porque es necesario acogerlo y transmitirlo para vivirlo realmente¹¹. Todo ello sin ningún mérito ni virtud sino aquel bien que brota sobre la ausencia del mal y de su opuesto¹².

Subhūti es “nacido del vacío” y de esto -por el momento- no se separa, el *arhat* no vuelve al pantano a ocuparse de nosotros¹³.

⁹ Kumārajīva traduce *dharma-paryāya*, traducido por mí ahora y después también como *modo de proceder en el dharma*, simplemente como *sūtra* (經, *jing*); Pine elige “enseñanza dharmica”, Conze y Gnoli prefieren ambos “Discurso sobre el dharma”. He preferido la forma *modo de proceder en el dharma* porque la expresión *dharma-paryāya* significa específicamente “manera, medio, modalidad, método, modo de enseñar el dharma”, cfr. *BHSGD* F. Edgerton II, 279 y 335; para *paryāya* cfr. *Dz Scr-It Sani*, 905.

¹⁰ *Las virtudes propias del Despertado* traduce *buddhadharma*. Conze lo traduce como “los dharma especiales propios de los Budas”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 70; Gnoli con “las cualidades propias del Despertado”; Pine lo deja sin traducir, separando los dos términos: “buddha dharma”. Pine señala que, usado de esta forma, *dharma* indica también los atributos del “cuerpo de goce” o *sanbhogakāya* y los 32 atributos del “cuerpo aparente” de los Buda, cfr. Red Pine, *DS*, 152. Aquí el sutra utiliza la ambigüedad entre *dharma* entendido como “cualidad”, “atributos” y *dharma* como “enseñanza”, por lo cual se puede decir que este sutra es el cuerpo del Buda, gracias al hecho de que *buda* y *dharma* son sinónimos.

¹¹ Es la afirmación de la nueva figura plenamente inserta en la vía y en el mundo, la necesidad de ponerse al servicio caracteriza al *Mahāyāna*, donde al vacío se añade lo lleno de la intervención salvadora en el mundo como actividad indispensable a la realización del despertar.

¹² «Para un monje que ha entrado en una casa vacía, cuya mente está en paz, que comprende completamente el dharma, hay un goce distinto al de los mortales. Cada vez que un monje es consciente del surgir y del decaer de los agregados obtiene la alegría y el placer de aquellos que conocen lo eterno», *Dhammapada* 373 s. Las palabras del *Dhammapada* se confirman, pero hay un despertar más allá del “simple” disfrute de la beatitud. Por usar una expresión del Evangelio, el Buda “no ha venido a abolir la Ley [...] sino a darle cumplimiento”.

¹³ En el juego de papeles Subhūti personifica al viejo mundo, donde el ideal del *arhat* es el más alto.

§ 9. «¿Qué opinas Subhūti? Quizás aquel que ha entrado en la corriente¹⁴ piensa: “¿Por mí ha sido realizado el fruto del ingreso en la corriente?”» Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquel que ha entrado en la corriente no piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto del ingreso en la corriente”. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, él no ha entrado en algo¹⁵. Por esto se dice “entrado en la corriente”. Él no ha entrado en nada que tenga forma y color, ni que tenga sonido, ni olor, ni gusto, nada que se pueda tocar o pensar¹⁶. Por eso se dice aquel que ha entrado en la corriente.»

Subhūti, el nacido del vacío, tiene las ideas muy claras. La corriente de la impermanencia está donde todo desaparece. No hay ninguna corriente y nadie que pueda entrar, pero basta una distracción y todo comienza de nuevo: si no estuviese esto... si hubiera aquello... pero yo... diez, cien, miles de veces. Por eso la entrada en la corriente tiene una importancia extrema. Sin ingreso no hay budismo y más allá de la entrada no hay nada que tenga forma y color, ni que tenga sonido, olor, gusto, nada que se pueda tocar o pensar.

No cuentan las categorías del mundo, cualquiera que quiera llegar a la fuente no debe llegar a nada. Ni siquiera a un pensamiento. Entonces habrá entrado en la corriente.

Si, oh Bienaventurado, aquel que ha entrado en la corriente pensase: “Por mí ha sido realizado el fruto del ingreso en la corriente” entonces se tomaría en consideración como un yo¹⁷, se tomaría en consideración como un ser, se tomaría en consideración como un viviente, se tomaría en consideración como una persona».

No hay otro modo de cruzar el estrecho umbral, más estrecho que el ojal de una aguja, sino con ningún equipaje en la bodega, ni siquiera la satisfacción de haberlo conseguido. Los espejos, en este paso, se admiten cuando no reflejan nada. Narciso es aquí persona non grata. Precisamente quién se ve a sí mismo como ente, prepara así el campo de acción del sufrimiento.

Dijo el Bienaventurado: «Qué piensas Subhūti, quizás aquel que vuelve una sola vez piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto de aquel que retorna una sola vez¹⁸”». Dijo Subhūti: «Ciertamente no,

¹⁴ *Aquel que ha entrado en la corriente* traduce *śrotaāpanna*, cfr. *supra*, cap. IV nota 17. Es el primer y más importante paso de ingreso en el mundo del budismo viviente. Conze señala que, si bien a nosotros nos parecen “más o menos lo mismo”, en el refinado mundo de la comunidad budista los niveles de existencia espiritual eran separados cuidadosamente en cuatro niveles entre los cuales este era el primero. Cfr. Conze *Vaj. It.*, 38 s. El *śrotaāpanna* es denominado también “aquel que retorna 7 veces”, cfr. Red Pine, *DS*, 159. Pine en vez de *aquel que ha entrado en la corriente* usa “aquellos que encuentran el río”.

¹⁵ *Dharma*. En este caso *dharma* está como “algo (realmente existente)”.

¹⁶ *Nada que se pueda [...] pensar* traduce *na dharma*. Conze traduce como “(ni) objetos de la mente”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 71; Pine mantiene “(no encuentra un) *dharma*”; también Kumārajīva que usa de hecho (不入)法, es decir “(no entra en algún) *dharma*”, que C. Muller traduce a su vez como “(no entra en) conceptos”, Thich Nhat Hanh traduce aquí (不入)法 como “(no se entra en [alguna corriente que sea] un) objeto mental”.

¹⁷ Aquí, siguiendo el ejemplo de Conze, traduzco *ātman* como *yo*.

¹⁸ *Sakṛdāgāmin*, es un término técnico característico del budismo de los “cuatro estadios de desarrollo”. La creencia en la reencarnación, parte integrante de la cultura hindú pero independiente del budismo (cfr. MYM, I 163 s., 273 s., MYM II 393 s.) durante mucho tiempo se ha entrelazado con este último hasta el punto de que en Occidente, incluso hoy, muchos piensan que los budistas, precisamente por el hecho de serlo, creen en la reencarnación. El *Mahāyāna* no reconoce un estatus particular de realidad al nacimiento y a la muerte, afirmando que no hay nada que nazca por lo que no hay nada que muera, por tanto con mayor razón es vista como insensata toda teoría de renacimiento o reencarnación. En términos más precisos *aquel que vuelve una sola vez* aun no siendo un (apenas) *entrado en la corriente*, tiene todavía dificultad para liberarse de la adulación del mundo por lo que, cada vez que cae,

oh Bienaventurado, aquel que vuelve una sola vez no piensa: “por mí ha sido realizado el fruto de aquel que retorna una sola vez». ¿Y por qué? Porque no hay ningún dharma a realizar como “retornar una sola vez”. Por ello se dice “aquel que retorna una sola vez”».

Se dice que el ingreso en la vía es inicio y fin de la vía, porque la búsqueda ha acabado y no hay nada más que sea preciso buscar, pero el camino a recorrer es infinitamente largo. Quien apenas ha entrado tiene una panorámica, quién está más allá tiene otra. Este sutra es el cuerpo del Buda, si no vemos aquello de lo que habla no significa que no esté allí, significa que está -¿aun?- fuera de nuestro campo de visión. Es preciso moverse con esta conciencia para no desperdiciar ni siquiera una coma.

Por eso se habla de diferencias espirituales, es decir diferencias que no se ven, no se oyen, no se tocan. De lejos y a quien no las frecuenta, las montañas -como los santos- no le parecen muy distintas unas de otras. Saber liberarse es fundamental; escaparse al aire libre con eficacia, con prontitud constituyen características valiosas.

Dijo el Bienaventurado: «¿Que piensas Subhūti, quizás aquel que no retorna más piensa: “¿Ha sido realizado por mí el fruto del no retorno¹⁹”?» Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquel que no retorna más no piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto de aquel que ya no retorna”». ¿Y por qué? Porque no hay ningún dharma a realizar como “el no retorno”. Por ello se dice “aquel que ya no retorna”».

El día en el que alguien se encuentra a alguien verdaderamente libre es un día muy afortunado. La posibilidad de tener noticias, indicaciones de y hacia ese punto del recorrido es rara y preciosa. Eliminar el deseo no es eliminar el deseo, es no tener nada que desear. Así es interrumpido el camino del retorno.

Si quisiésemos organizar el no retorno, habríamos ya retornado.

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, quizás el arhat²⁰ piensa: “¿Ha sido realizado por mí el fruto del arhat?». Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, el arhat no piensa: “Por mí ha sido realizado el fruto del arhat”. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, no hay ningún dharma llamado arhat, por eso se dice arhat.

Aquí la excelencia no está en el estatus de excelencia.

Si, oh Bienaventurado, un arhat pensase: “Por mí ha sido realizada la condición de arhat” entonces se tendría en consideración como un yo, se tendría en consideración como un ser, se

permanecerá allí todavía un tiempo .

¹⁹ *Anāgāmin*. Tradicionalmente, en el budismo antiguo, se encuentra en el tercer estadio de desarrollo espiritual aquel que está en situación de no dejarse capturar por su mundo mental y por las lisonjas de los sentidos y sabe así mantenerse libre de permanecer, cada vez, entre los remolinos de la existencia mundana.

²⁰ Literalmente “el digno de mérito”, cfr. *supra*, cap. IV, nota 7. Si bien en el texto el término aparece tanto en la forma *arhan* como en la de *arhat* tomo solo esta última. Aquí está para “aquel que ha superado las causas de vida y muerte”. En la tradición antigua es considerado el cuarto y más alto estadio de realización personal, corresponde al estado de quien ha completado el recorrido de liberación de los lazos que tienen los seres humanos al interior del proceso de nacer y morir. Por esto Pine, en lugar de *arhat* utiliza “aquellos que están libres de renacimiento”. Gnoli usa “el Santo”. Según el análisis de la escuela *Yogācāra* el *arhat*, conseguido el desapego de los objetos de los sentidos y de las construcciones mentales, deja vacía la mente discriminante o mente tormentosa, *kliṣṭamānas* en sánscrito (cfr. MYM, I 216 s), por lo cual está libre de tomar parte en el juego de este mundo: aquello que no nace no puede morir. Técnicamente se puede decir que el *arhat* realiza el nirvana pero no (todavía) el “nirvana sin rastros”, cfr. *supra*, cap. IV, nota 18.

tendría en consideración como un viviente, se tendría en consideración como una persona²¹.

Como antes, más que antes. Si un *arhat*, una persona que domina completamente el no aferrar, se pensase de algún modo e hiciese nacer así un yo o una persona, no podría ser un *arhat*.

¿Y por qué? Bienaventurado, yo he sido señalado por el Así Ido, el Digno de Merito, Plenamente Despertado, como el más adelantado entre aquellos que residen en la paz²². Oh Bienaventurado, yo soy un arhat que reside en la paz, sin embargo, oh Bienaventurado, yo no doy lugar al pensamiento: “Yo soy un arhat que reside en la paz”.

Lo ha dicho el Bienaventurado. Desde donde está el Así Ido hay una amplia panorámica en la cual también estoy yo con todos mis límites²³, por tanto el hecho de que resido en la paz no está en duda: yo resido en la paz.

La diferencia entre ser algo y pensar ser algo es, a veces, difícilmente apreciable. Hasta que nos planteamos la pregunta: ¿Qué o quién soy²⁴?

Provisionalmente soy aquello que estoy siendo, si le añado el pensarlo es ya otra cosa. Subhūti, el más avanzado entre aquellos que no cultivan ocasiones de confusión, siendo un *arhat* sabe hablar de forma distanciada y por ello puede decirlo sin pensarlo.

Si es el momento y la ocasión de decirlo, entonces es un servicio.

Si, oh Bienaventurado, diese lugar al pensamiento: “Por mí ha sido realizado el fruto del arhat” el Así Ido no me habría señalado diciéndome: “El más avanzado entre aquellos que residen en la paz, el hijo de buena familia Subhūti, no reside en ningún lugar. Por eso es llamado uno que reside en la

²¹ Esta parte (como también aquella análoga referida a la “entrada en la corriente”) tiene un eco en una frase de la sección *Genjōkōan* del *Shōbōgenzō* de Dōgen: “Estudiar la vía de Buda es estudiarse a si mismo, estudiarse a si mismo es olvidarse de si mismo”, cfr. Eihei Dōgen, *Devenir el ser*, traducción a cargo de la comunidad Vangelo e Zen, EDB, Bologna 1977, 19.

²² *Aquellos que residen en la paz* traduce *araṇā vihārin*. *Araṇā* significa “sin contienda” pero también “libre de pasiones”, quizás en el origen significaba “sin mundanidad” es decir “(que vivía) en soledad”. Los *vihāra* eran los lugares protegidos en los que los monjes residían durante la estación de las lluvias, es decir “la morada de los sin morada”, con el tiempo se convirtieron en lugares de residencia fija; cfr. *supra*, cap. IV, nota 9.

²³ Explícitamente este paso inserta al *arhat* en una escala en la que esta “por debajo” o “más atrás” respecto al Despertado.

²⁴ Es interesante cómo en el budismo antiguo es afrontada esta pregunta: «Una persona ordinaria, oh Monjes, que no ha recibido las enseñanzas [...] concibe la forma material del siguiente modo: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi sí mismo”. Así ve la sensación: “Esto es mía, esto soy yo, esto es mi sí mismo”. Así ve la percepción: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi sí mismo”. Así ve las formaciones: “Estas son mías, estas son yo, estas son mi sí mismo”. Él ve del siguiente modo aquello que es visto, oído, tocado, conocido, encontrado, buscado y mentalmente considerado: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi sí mismo”. Y también el siguiente punto de vista: “Esto es el si mismo. Esto es el mundo. Después de la muerte yo seré permanentemente duradero, eterno, no sujeto a cambio; duraré eternamente”, incluso este punto de vista lo considera así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi sí mismo”. Oh Monjes, un noble discípulo, que ha recibido las enseñanzas [...] percibe la forma material del modo siguiente: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi sí mismo”. Así ve la sensación: “Esto no es mía, esto no soy yo, esto no es mi sí mismo”. Así ve la percepción: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi sí mismo”. Así ve las formaciones: “Estas no son mías, estas no son yo, estas no son mi sí mismo”. Él ve del siguiente modo aquello que es visto, oído, tocado, conocido, encontrado, buscado y mentalmente considerado: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi sí mismo”. Y también el siguiente punto de vista: “Esto es el si mismo. Esto es el mundo. Después de la muerte yo seré permanentemente duradero, eterno, no sujeto a cambio; duraré eternamente”, incluso este punto de vista lo considera así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi sí mismo”. Puesto que él entiende así estas cosas, no es perturbado por aquello que no existe», *Alagaddūpamasutta, El discurso del ejemplo de la serpiente, (Majjhima Nikāya, 22)*, cfr. Gnoli I, 2001, 240 s.

paz uno que reside en la paz”»

Una paz que no reside en ningún lugar, no es la paz del mundo. Subhūti, el nacido del vacío, reside en la paz porque no reside. Subhūti está “delante”, Subhūti está “detrás”, Subhūti “no reside”, por esto es el más adelantado entre aquellos que residen en la paz.

§ 10. *Dijo el Bienaventurado. «Qué piensas Subhūti: ¿Hay algún dharma²⁵ que el Así Ido haya obtenido en presencia de Dīpaṅkara²⁶, el Así Ido, el Digno de Merito, el Perfectamente Despertado?» Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, el Así Ido no ha obtenido ningún dharma en presencia de Dīpaṅkara, el Así Ido, el Digno de Merito, el Perfectamente Despertado».*

Acontece el buscar un maestro con el fin de que nos diga en secreto, solo a nosotros, algo en particular, la palabra que salva. Dado que esto no sucede, a veces no lo mostramos, así permitimos que otros lo piensen: ser envidiados es un placer vulgar y abundante. Hace falta que alguien nos enseñe, si bien no existe una enseñanza que se pueda obtener, capitalizar, ostentar. Sin Dīpaṅkara Śākyamuni todavía vagaría desgredado por el bosque, perdido en búsquedas vanas; pero nunca podrá decir que ha obtenido algo. Hay la fatiga del testimonio, hay el placer del testimonio y el único modo, que prevé que sin testimonio no puede haber salvación.

Dijo el Bienaventurado: «Subhūti, si un bodhisattva dijese: “Yo realizaré un mundo de despertar²⁷” su decir no sería verdadero. ¿Y por qué? Porque diciendo: mundo de despertar, mundo de despertar, oh Subhūti, como de no despertar ha sido enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado mundo de despertar.

Entonces: el testimonio. Y por esto -por ejemplo- en un lugar adecuado, con las personas apropiadas, construir un mundo hecho de atmósferas y armonías con el fin de que la enseñanza sea realizada. Un ingenuo, vano emerger que se repite cada vez que la enseñanza se trasfiere en una nueva cultura y hay quién piensa que se trata de una enseñanza. Después alguno se cansa de jugar, de hacer caso a un introito que es solo mundano. Quiere mucho más, sobre todo aquello que no existe, y comienza a poner en práctica con generosidad, trasformando el mundo.

Por tanto, oh Subhūti, un bodhisattva, un gran ser, debe generar pensamiento libre²⁸, generar

²⁵ Aquí el sentido está próximo a “enseñanza, instrucción particular”, pero también a “alguna cosa”.

²⁶ “Dīpaṅkara fue el vigesimocuarto predecesor de Śākyamuni, del cual recibió la seguridad de que llegaría un día en que alcanzaría el estado de Despertado”, cfr. Gnoli II, 2004, 99 nota 6. Según una iconografía distinta fue el 52º predecesor de Śākyamuni.

²⁷ Una tierra pura, libre de la ilusión y del sufrimiento. *Kṣetra vyūhā* literalmente está más próximo a “territorio bien ordenado”, siendo *vyūhā* un término de origen -quizás- militar, indicaba la precisión ordenada y armoniosa de las tropas. *Kṣetra* significa “tierra”, “territorio”. Conze traduce *kṣetra vyūhā* con “armoniosos campos-de-Buda”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 72; Gnoli con “bien ordenados campos de Despertados”; Pine con “transformación de un mundo”. Kumārajīva traduce como “sublimes tierras de Buda”, 莊嚴佛土, *zhuang yang fo tu*.

²⁸ Con *debe generar pensamiento libre* traduzco *apratīṣṭhita citta utpādayitavya*. *Pratīṣṭhita*, según el diccionario, significa “situado”, “colocado”, “dependiente de”, “que reside”, “fijado”, “asociado”, “enraizado”, “fundado”, “casado (con)”, “persistente (en)”. *Citta*, se puede traducir con “pensamiento” pero también con “(el) pensar” por lo cual *apratīṣṭhita citta utpādayitavya* podría ser traducido con “debe producir un pensamiento privado de ataduras”; por otra parte *citta* podría ser traducido con “mente”, por lo cual la versión tibetana elige este camino y traduce *apratīṣṭhita citta* con “mente que no reside”. Gnoli escoge “un pensamiento que no se apoya”; Conze lo traduce como “un pensamiento que no se apoya (*unsupported*)”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 73; Pine en cambio opta por “un pensamiento que no está apegado”. Kumārajīva, más interesado en el sentido que en la fidelidad textual, escoge otra solución traduciendo *apratīṣṭhita citta* con “mente pura y clara”, 清淨心, *qing jing xin*. *Apratīṣṭhita* no se refiere al

pensamiento que no se apoya²⁹ nunca³⁰, generar pensamientos que no dependen de formas o colores, que no dependen de sonidos, olores, sabores, sensaciones del tacto ni conceptos³¹.

Por tanto, arremangarse, construir una vida día tras día donde los sueños son sueños y la vigilia conciencia del sueño.

Por tanto, prestar atención al tiempo de forma que no se deje nada que se deposite sin verlo, vaciando a menudo la cesta, produciendo tiempo sin edad, viendo que el reposo no está en el buscar un puerto donde reposar la cabeza sino en no admitir ningún puerto donde reposar la cabeza, de tal forma que el pensamiento esté libre de todo lazo.

Supongamos, oh Subhūti, que haya alguien³² dotado de un cuerpo, un cuerpo grande como el Sumeru, la reina de las montañas, el cual esté dotado de existencia propia³³. ¿Qué piensas, oh Subhūti, esta vida suya³⁴ sería grande?». Dijo Subhūti: «Grande, oh Bienaventurado, grande, oh Bien Ido, sería esta vida suya. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, diciendo existencia propia existencia propia, el Así Ido como no existencia la ha enseñado, por eso se la llama existencia propia. Pero, oh Bienaventurado, no es ni existencia ni no existencia, por eso es llamada existencia propia»³⁵.

Haciéndonos grandes, más grandes que las montañas, impresionamos a los ingenuos, pero nos convertimos en engorrosos; no se pasa ya por las puertas, ni anchas ni estrechas. Si edifico algo o alguien dentro de mí, sea como quiera que lo llame, habré cambiado la libertad y la salvación por la dependencia. Hasta que no vuelva a ver el sueño como sueño, aquel en el que recitan actores grandes y pequeños y yo entre ellos.

§ 11. *Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, si hubieran tantos ríos Ganges como granos de arena del gran río Ganges, piensas que los granos de arena de esos ríos serían quizá muchos?». Dijo Subhūti: «Realmente serían muchos, oh Bienaventurado, esos ríos Ganges y, con mayor razón, serían muchos más los granos de arena en esos ríos Ganges».*

contenido (del pensamiento, del pensar, de la mente) sino a su ausencia de condicionamientos. Por esto Kumārajīva habla de pureza.

²⁹ Aprovecho la flexibilidad del término (*a*)*pratiṣṭhita* traduciéndolo aquí como *no se apoya* e inmediatamente después con *que no depende de*. El pensamiento libre que no se apoya, no se somete a la influencia, aquel privado de ídolos como también de afectos terrenos, de preferencias y de intereses, de parcialidad y de gustos, es el pensamiento de la “vía del medio”, que no se adhiere a ninguna posición, a ningún estereotipo, doctrina o teología, cfr. M.Y.Marassi, G.J.Forzani, *E se un dio non ci venisse a salvare?*, Marietti, Genova-Milano 2003, 86 ss.

³⁰ Con *nunca* traduzco *na kvacit*, más próximo sin embargo a “(en) ningún lado” y “(de) ningún modo”. Más literalmente esta última parte sería “generar pensamiento que se apoya en nada, en ningún lugar, en ningún modo”.

³¹ *Dharma*. Esta frase, quizás la más conocida del texto, se dice que ha sido resolutiva para Huineng (638-713), el sexto patriarca del *Chan*, tras haberla oído pensó que había entendido la esencia de la enseñanza y entró en el monasterio del quinto patriarca Hongren (601-674).

³² *Alguno* traduce *puruṣa*, más precisamente “persona”, “hombre”. Pine (cfr. Red Pine, DS, 184) se inspira en la presencia del término *puruṣa* para sostener que aquí (y en §§ 13 y 17) el sutra alude al mito fundador de la cosmología hindú donde el mundo es fruto del desmembramiento sacrificial del *Puruṣa* o “hombre primordial”.

³³ Con *existencia propia* traduzco *ātma-bhāva* (cuya traducción más literal podría ser “respiración/alma/sí mismo auto-existente”), dando a *ātman* el sentido de “intrínseco”, “propio”. *Bhāva* significa “existencia”, “existente”.

³⁴ Aquí con *vida suya* traduzco nuevamente *ātma-bhāva*.

³⁵ Interesante el desconsolado comentario que Conze dedica a este párrafo: «Pero el fragmento entero pierde enormemente con la traducción, por tanto es mejor continuar adelante», Cfr. Conze *Vaj. It.*, 43.

Dijo el Bienaventurado: «Esto es lo que te anuncio, Subhūti, esto es lo que te comunico: si una mujer o un hombre llenase con los siete tipos de joyas tantos universos como granos de arena hay en esos ríos Ganges y después hiciese don a los Así Idos, a los Dignos de Mérito, a los Perfectamente Despertados, ¿qué piensas Subhūti?, ¿gracias a esto, esa mujer o ese hombre producirían quizás una gran cantidad de mérito?». Subhūti respondió: «Grande, oh Bienaventurado, grande, oh Bien Ido, sería la cantidad de mérito que gracias a ello produciría esa mujer o ese hombre».

Dijo el Bienaventurado: “Sin embargo, oh Subhūti, si una mujer o un hombre llenase todos esos universos con los siete tipos de joyas e hiciese don a los Así Idos, a los Dignos de Mérito, a los Perfectamente Despertados y si, por otro lado, un hijo o una hija de buena familia comprendiese incluso solo un verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma y lo enseñase, lo aclarase atentamente a los otros, entonces, gracias a esto la cantidad de mérito producida sería enorme, infinita, incalculable.

Allí donde se trata de cantidades tan elevadas como para no poderse calcular y ni siquiera imaginar tendemos a pensar en que nos encontramos cerca del infinito. No es así y no es difícil ver que por mucho que se trate de mucho, muchísimo, más allá de lo imaginable, hay también un límite de esa cantidad. Infinito es siempre mucho más. Pero, hasta que no dejamos el mundo de la cantidad, incluso infinito no es gran cosa. Libertad, serenidad vivida y ofrecida no tienen medida.

Por muchos que sean los méritos obtenidos con los dones y las buenas acciones, todos estos están para dar fruto aquí, donde cada segundo el sufrimiento del mundo nos rodea. Moverse libres ofreciendo libertad no deja trazas y lleva a renunciar incluso a la libertad. Donde el vacío se llena de vacío no hay consecuencias, ni disfrute ni aflicción, libertad vacía se añade a libertad vacía.

§ 12. *Además, oh Subhūti, el lugar en el que alguien, incluso tomando un solo verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma, lo enseñase o lo explicase, ahí, en ese lugar estaría un templo en el mundo de los dioses, de los hombres y de los demonios³⁶. ¿Qué diré entonces de aquellos que aprenden de memoria por entero este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo estudian, lo recitan y lo aclaran detalladamente a los otros? Oh Subhūti, estos serán benditos de la más maravillosa de las formas³⁷. En aquel lugar reside el maestro o aquel que representa el más alto enseñante³⁸ de sabiduría.»*

El mundo del despertar, el lugar donde todo ser en condiciones de emanciparse puede

³⁶ Uso *demonios* (en el sentido original del griego *daimon*) para traducir *asura*, término que no tiene un equivalente directo en las lenguas occidentales. Los *asura* son divinidades que no comparten las alegrías celestiales de los *deva*. Hombres, *deva* y *asura* componen los tres reinos afortunados de la existencia; afortunados porque pueden disfrutar de la enseñanza del Buda. El término *asura*, probablemente deriva de *Ahura Mazda*, divinidad suprema de los *Avesta*.

³⁷ *Benditos de la más maravillosa de las formas* traduce *parama āścarya samanvāgatā*. Esta expresión, que encontraremos otras tres veces en el § 14, tomada literalmente significa “de la mejor forma, estupendamente dotados” o bien “máxima maravillosa dotación” y ha dado lugar a traducciones incluso distantes entre ellas: para Kumārajīva es “[realizarán el más] alto y excelso dharma” (最上第一希有之法), porque remite la expresión a aquellos que lo estudiarán, lo recitarán, etc. Conze (cfr. Conze *vaj.* E, 74), en el que me he inspirado, elige “[serán] los más maravillosamente benditos”, Gnoli en cambio hace una elección distinta: “[serán] maravillosamente felices”. La versión tibetana es en cambio: “[quién lo aprenda etc., será] todavía más extraordinario”, remitiendo lo extraordinario no a aquello que se aprenderá sino a aquellos que lo aprenderán.

³⁸ Con *el más alto enseñante* traduzco gurú. Kumārajīva traduce esta frase con “donde quiera se encuentre este sutra, allí reside un buda o un discípulo digno de mérito”.

verdaderamente hacerlo es donde la enseñanza es practicada y ofrecida, esta es la virtud suprema más allá del vacío. Ponerse completamente al servicio de este mecanismo permite alcanzar el conocimiento que va más allá del pensamiento y del no pensamiento. El maestro está en el funcionamiento. Girando con la rueda conocemos el girar.

§ 13. *Oídas estas palabras el venerable Subhūti preguntó al Bienaventurado: «¿Cual es el nombre, oh Bienaventurado, de este modo de proceder en el dharma y como puedo tenerlo presente?». Entonces el Bienaventurado, oídas estas palabras, dijo así al venerable Subhūti: «Este modo de proceder en el dharma, oh Subhūti, es llamado prajñāpāramitā, el conocimiento que ha ido más allá, y así lo deberías tener presente»³⁹.*

Entonces, si las cosas son así, ¿cual es la enseñanza que permite emanciparme emancipando? Nada más que este discurso, que no es una enseñanza como las otras sino que se auto-reproduce cuando encuentra las condiciones adecuadas. Subhūti quiere saber a propósito de aquel auto-reproducirse y de las “condiciones adecuadas”.

¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como conocimiento ido más allá, como conocimiento no ido más allá ha sido enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado conocimiento que ha ido más allá. ¿Qué piensas Subhūti, hay quizás algún dharma que haya sido enseñado por el Así Ido?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, no hay un dharma que haya sido enseñado por el Así Ido».

El conocimiento ido más allá no existe, es una ilusión como cualquier otra. Por eso esta enseñanza la disuelve y después se disuelve a si misma. Ahí está, precisamente eso es la enseñanza. ¿No pensaréis que hay alguna forma de enseñanza en este discurso? ¿Qué podemos aprender de él, recordar, enseñar?

El Bienaventurado dijo: «¿Qué piensas Subhūti, son muchas las motas de polvo⁴⁰ en este sistema de mundos⁴¹ compuesto de mil millones de mundos?». Subhūti respondió: «Muchas, oh Bienaventurado, las motas de polvo son muchas, oh Bien Ido. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como motas de polvo, como no motas de polvo es enseñado por el Así Ido. Por eso son llamadas motas de polvo. Y aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como sistema de mundos, como no sistema de mundos es enseñado por el Así Ido. Por eso es llamado sistema de mundos».

Las cosas de este mundo son aquello que son, no son aquello que parecen. Sin embargo el nombre que les damos las representa tal y como aparecen. El nombre verdadero, aquel que las representa como son, no se sabe. Para saberlo deberíamos saber qué es todo esto. El universo entero, que ciertamente parece ser algo serio, nos muestra su íntima inconsistencia transformándose en cualquier

³⁹ Como habíamos anticipado en el cap. III, Conze hipotetiza (cfr. Conze *Vaj. It.*, 45 s.) que el texto original termina en este punto y también su comentario termina aquí. Es de distinta opinión Pine, que considera en cambio que el nombre del sutra es preguntado ahora por Subhūti porque ha comenzado a comprender el sentido del discurso, un discurso que, se da cuenta, va más allá de la enseñanza de “todo fenómeno esta vacío de esencia” y quiere saber no solo, o no tanto, como “se llama” sino en qué consiste, como estudiarlo y como administrarlo para si mismo y para los demás, cfr. Red Pine, *DS*, 205 s. En la versión de Kumārajīva es en este punto donde aparece el término 金剛, *jingang*, “diamante”, la frase de hecho resulta: «Es el sutra (經, *jing*) llamado el conocimiento del diamante que ha ido más allá (金剛般若波羅蜜 *jingang bore boluomi*, equivalente chino del sánscrito *vajraprajñāpāramitā*, donde *bore boluomi* es la transliteración de *prajñāpāramitā*)».

⁴⁰ Una traducción más literal de *pṛthivī raja* podría ser “partículas de tierra”, la traducción tibetana sigue este camino.

⁴¹ Gnoli traduce *loka dhātu* como “universo”, prefiero el más clásico *sistema de mundos*.

otra cosa precisamente en este instante y nos esconde su forma no dejándose observar desde fuera. Lo llamamos universo por que, de otro modo, no sabríamos cómo llamarlo⁴².

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas Subhūti, el Así Ido, el Digno de Mérito, el Plenamente Despierto puede ser visto gracias a las treinta y dos marcas de una gran persona?»⁴³».

Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. El Así Ido, el Digno de Mérito, el Plenamente Despertado no puede ser visto gracias a las treinta y dos marcas de una gran persona. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, estas que han sido enseñadas por el Así Ido como treinta y dos marcas de una gran persona, oh Bienaventurado, como no marcas han sido enseñadas. Por esto son llamadas treinta y dos marcas de una gran persona».

Nosotros, hombres y mujeres de este mundo, distinguimos una cosa de otra gracias a las “marcas”: esto es redondo, rugoso, verde, frío y ligero, aquello en cambio no. Por eso podemos movernos y escoger, porque podemos reconocer las marcas. Cuando a la salida de la escuela esperamos a nuestro hijo lo reconocemos inmediatamente, incluso entre centenares, miles de otros. Por eso es difícil renunciar a las marcas precisamente en el momento en el que servirían más, cuando debería ser más fácil verlas. A un buda, a un despertado, lo reconocería entre miles, seguramente me diría tal cosa, me miraría de tal modo, me indicaría el sendero. Si nosotros supiésemos cómo es un guía en el dharma no necesitaríamos ningún guía. ¿Cómo es posible reconocer a alguien sin saber primero cómo es? Por las marcas, naturalmente. También un despertado tiene una apariencia, y las marcas que debemos buscar no tienen apariencia.

El Bienaventurado dijo: «Además, oh Subhūti, si una mujer o un hombre día tras día renunciase a la propia vida⁴⁴ tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges, y renunciase a todo aquello que tiene⁴⁵ por la duración de tantos kalpa como granos de arena del río Ganges hay y si, por otra parte, alguien comprendiese incluso solo un verso de cuatro líneas sobre este modo de proceder en el dharma y lo enseñase, lo aclarase cuidadosamente a los otros, entonces, por gracia de esto, la cantidad de mérito producida sería enorme, infinita, incalculable»⁴⁶.

Esto no quiere decir que la buena suerte sea inútil o a evitar, nadie debería buscar a propósito el mal. Es importante realizar el bien, si tenazmente continuamos produciendo bien nos encontraremos viviendo en un mundo de bien. No es poca cosa.

Sin embargo nos encontraremos viviendo en las condiciones de este mundo. Por mucho bien que yo pueda producir no podré evitar la pérdida de las personas queridas, la vejez, la enfermedad, la muerte y el dolor que nacerá de todo ello. Cada acción, tenga una intención buena o mala, produce

⁴² En este caso no hago ninguna referencia a la etimología del término “universo” sino a aquello que entendemos con ello: la totalidad de la existencia.

⁴³ *Gran persona* traduce, bastante literalmente, *mahāpuruṣa* que sin embargo tiene un sentido más específico, de “predestinado”, “superhombre”. Pine (cfr. Red Pine, *DS*, 214) hipotetiza que el uso en el sutra de la expresión *mahāpuruṣa* quiere ser una nueva (cfr. *supra*, nota 32) alusión al *Puruṣa* del sacrificio cósmico para así formar un paralelismo entre el Buda y el Hombre Cósmico.

⁴⁴ Con *propia vida* traduzco *ātma-bhāva*, cfr. *supra*, nota 33.

⁴⁵ Siguiendo la elección de Gnoli, que ha traducido nuevamente *ātma-bhāva* como *todo aquello que tiene*.

⁴⁶ La versión de este párrafo por parte de Kumārajīva está aparentemente simplificada: «Subhūti, si un hijo o una hija de buena familia dedicase a obras de caridad tantas vidas como granos de arena hay en el Ganges, y hubiese otra persona que aprendiese de memoria incluso un solo verso de cuatro líneas de este *sūtra* y lo enseñase a los demás, el bien (felicidad, alegría, bendición) de esta última sería mucho más grande». En realidad Kumārajīva da explícitamente el salto semántico implícito en el texto sánscrito, pasando de “méritos enormes, infinitos, incalculables” a 其福甚多 “de ése alegría/bien mucho más grande”. Es decir desde la ruptura de la relación causal a través de la dimensión infinita de méritos, y por ello fuera del alcance de una causa, a 其福甚多 que puede ser traducido también con “esto/suyo es el bien supremo”, una paráfrasis para “paraíso”, “nirvana”.

resultados que perpetúan el mecanismo interno de la vida y de la muerte, con el bien se realiza el bien, con el mal se realiza el mal. Es inevitable.

Existe el modo de disolver bien y mal permaneciendo en el vacío, dejando atrás todo aferrar, el ningún resultado que se obtiene de ello está en la paz sin límites, un resultado más allá de las posibilidades de cálculo.

Pero aquí está claro que se indica el paso siguiente, tras la conquista del gran vacío que nace de la renuncia. La modalidad de esta enseñanza libera incluso de la renuncia, de lo vacío y lo lleno, es la continuación en el Gran Sendero, fundiéndose con él.

La primera parte – en la que Subhūti ya era maestro- lo pone en práctica, la segunda lo testimonia. Testimoniar es hacer para sí mismo sin excluir, quién hace para mostrar no hace ni siquiera para sí mismo. Enunciar, explicar el sutra, los sutras, es un trabajo infinito, aparentemente dirigido a los otros.

VI - Traducción y comentario, §§ 14-16

§ 14. *El ímpetu del dharma conmovió hasta las lágrimas¹ al venerable Subhūti, así, después de haberse enjugado las lágrimas, dijo al Bienaventurado: «Es extraordinario, oh Bienaventurado, muy extraordinario, oh Bien Ido, cómo² y cuánto el Así Ido ha enseñado el modo de proceder en el dharma por el bien de los seres que buscan realizar el mejor de los vehículos³, por el bien de aquellos que buscan realizar el más excelente de los vehículos⁴. Por medio del cual, oh Bienaventurado, en mí ha surgido conocimiento⁵. No he oído nunca antes, oh Bienaventurado, un modo de proceder en el dharma⁶ de esta forma. Serán, oh Bienaventurado, extraordinariamente benditos⁷ los seres del despertar⁸ que escucharán aquello que dice este sutra y harán surgir verdadera percepción⁹. ¿Y por qué?, Porque, oh Bienaventurado, lo que es verdadera percepción es no verdadera percepción, por ello el Así Ido dice verdadera percepción verdadera percepción¹⁰.*

Subhūti, “nacido del vacío”, se ha dado cuenta ahora de la plenitud del *dharma*. Disolver todo mal y todo bien, residir en el vacío es una gran posibilidad pero el sendero prosigue a lo lejos, más allá de la puerta estrecha; dejada atrás la desaparecida tierra se adentra en el país siempre nuevo. El vacío no es la meta. La creatividad necesaria para recorrer el gran camino comporta un tipo distinto de vitalidad; no solo la ausencia de lo mío y la vacuidad de las percepciones, sino la siempre fresca construcción de una vida ampliamente articulada. Sin retraerse frente a las dificultades, también precisamente en virtud de la capacidad de desaparecer, el vacío ya no es un fin en si mismo. Donde el ser no depende ni del percibir ni del ser percibido y en el existir está comprendido el percibir y el no percibir no hay engaño sobre las percepciones. La verdad de percepciones y conocimiento no tiene que ver con su contenido.

No es difícil para mí, oh Bienaventurado, aceptar este discurso sobre el modo de proceder en el

¹ Aquí Pine introduce una interesante conjetura: «Esto es un ejemplo de aquello que más tarde llegó a ser conocido como escuela Budista de la “iluminación repentina”, en la cual el impacto emocional de una enseñanza logra aquello que meditación y comprensión intelectual no son capaces de lograr», cfr. Red Pine, *DS*, 227.

² Esta frase (desde “como” hasta el segundo “vehículo”, y por eso también la expresión “por medio del cual” que actúa de enlace con la siguiente) no está presente en ninguna de las versiones chinas y tampoco en la khotanesa o en la tibetana, por lo cual existe la hipótesis de que se haya añadido posteriormente para caracterizar mejor el texto en “sentido *mahāvāna*”, cfr. Red Pine, *DS*, 227.

³ *El mejor de los vehículos* traduce *agra yāna*, sin embargo, como hemos visto (cfr. *supra*, cap. II nota 23), *yāna* significa también “vía”, “recorrido”, “camino”, “procedimiento”; de hecho aquí Pine elige “camino”

⁴ Igual que antes.

⁵ *Conocimiento* traduce aquí *jñāna*. Kumārajīva, y a continuación también Bodhiruchi, modifica el tiempo de la frase y traduce: “Desde que en el pasado obtuve el ojo (眼) del conocimiento/saber (慧)”. La expresión 慧眼 (*huiyan*) usada aquí significa “ojo de la mente”, “visión penetrante”, “visión desde el poder de superar las discriminaciones”.

⁶ Continuo traduciendo *dharma-paryāya* con *modo de proceder en el dharma* incluso si en este caso sería igualmente apropiado “enseñanza”.

⁷ *Extraordinariamente benditos* traduce *paramaṇa āścaryeṇa samanvāgatā*. Gnoli prefiere “en verdad extraordinariamente felices”; la versión tibetana, en cambio, escoge: “[este sutra será] todavía más asombroso” remitiendo la expresión por tanto al estupor que aquella escucha generará, más que a las consecuencias positivas (bendiciones, felicidad) generada por una escucha correcta. Cfr. *supra*, cap. V, nota 37.

⁸ También traduzco esta vez así *bodhisattva*.

⁹ *Verdadera percepción* traduce *bhūta samjñā*, cfr. *supra*, cap. IV, nota 48. Kumārajīva, aquí y en otras partes, traduce *bhūta samjñā* con 實相, *shi xiang*, “verdadera, real apariencia, aspecto”, por ello su versión se convierte en “hacer nacer (emerger) el verdadero aspecto (de las cosas)”, 生實相.

¹⁰ En la versión de Kumārajīva la frase, literalmente, resulta “oh Bienaventurado, este verdadero (real) aspecto (apariciencia) es en cambio no aspecto (apariciencia), por eso el Así Venido (cfr. *supra* cap. IV, nota 11) lo llama (lo nombra) verdadero aspecto”, 世尊、是實相者則是非相。是故如來說名實相.

*dharma y tener ahora confianza en él, en el momento en el que es enseñado*¹¹. Pero, oh Bienaventurado, en el futuro, en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza estará casi corrompida¹², aquellos seres oh Bienaventurado que tomen este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo aprendan de memoria, lo estudien, lo reciten y lo aclaren detalladamente a los otros, serán benditos de la más maravillosa de las formas¹³.

La forma habitual de pensar nos lleva nuevamente atrás. Ahora que se han creado las condiciones, el momento, el lugar y hay un Despertado que nos guía, no es difícil proceder con plenitud. Pero, ¿y después?

No es así como funciona. Aquello que está sucediendo, ya ha desaparecido ahora, así como ha desaparecido el momento de Subhūti. Cada uno que pretenda entrar tiene que colaborar en realizar las condiciones, el momento, el lugar, para él y para su tiempo. Cada vez recomienza todo desde el principio, no hay un budismo que esté ya listo para ser estudiado y para ser seguido. El juego es que cada cual debe inventar -por así decir- el budismo, construirlo de nuevo con su vida. El rastro de la enseñanza existe hoy como ayer; si continuamos creando verdad, verdadera percepción, entonces el rastro estará también mañana. La construcción de la realidad futura está en nuestra manos de hoy. La raíz profunda atraviesa muchas generaciones. Regada brota de nuevo.

El budismo es auto-producido, no hay un budismo del cual alguien nos pueda hablar, no existen condiciones especiales preparadas para nosotros por personas especiales. Cada cual, de manera inevitablemente nueva, pone en movimiento por vez primera el mismo proceso acaecido ya millones de veces y en el continuar sin esconder nada el mañana está ya garantizado.

*Además, oh Bienaventurado, en ellos no se formará la concepción de yo*¹⁴, *la concepción de ser, la concepción de viviente, la concepción de persona. Ellos no darán lugar a concepciones ni a no concepciones*¹⁵. *¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, la concepción de un yo es no concepción, así también la concepción de ser, la concepción de viviente, la concepción de persona, también ellas son no concepciones. ¿Y por qué? Porque los bienaventurados despertados están libres de todas las concepciones*»¹⁶.

¹¹ En el momento en el cual mana de su fuente. Las mismas palabras se pueden leer en un libro, o bien oír personalmente de los labios de un ejemplo viviente de su realidad.

¹² Cfr. *supra*, cap. IV, nota 47.

¹³ *Benditos de la más maravillosa de las formas*, aquí y a partir de aquí, traduce *parama āścarya samanvāgatā*. Gnoli elige de nuevo “extraordinariamente felices” y la versión tibetana otra vez prefiere “(por los seres sensibles que recibirán [...] será) algo de los más asombroso”. De forma distinta (aquí y a continuación), Kumārajīva traduce con “[serán] extremadamente raros [aquellos que lo aprenderán etc.]” remitiendo el sentido de rareza o excepcionalidad a las personas dispuestas a ponerse plenamente al servicio de la trasmisión del sutra.

¹⁴ Como antes, en el § 6, traduzco *ātma(n)* con “yo” en vez de si mismo, entendiendo un yo viviente, autónomo y convierto *saṃjñā [pravartate]* en [*se formara la*] *concepción*, en vez de con “percepción” (como elige en cambio Conze) porque si “el yo”, “el ser”, “el viviente”, “la persona” fuesen perceptibles no serían creaciones de la mente sino objetos “externos” a la mente que percibe. Diciendo en cambio *concepción* lo “remito” a su dimensión. Gnoli opta por “tendrá lugar noción”. En el § 6 para *saṃjñā pravartate* he usado también *dan lugar a la idea*.

¹⁵ La frase *ellos no darán lugar a concepciones ni no concepciones* es omitida tanto por Conze como por Gnoli, así como en las traducciones tibetanas y chinas, mientras que está presente en Pine. En sánscrito no aparece en el original elaborado por Müller, mientras que aparece en el de Pargiter. Cfr. *Vajracchedikā in the original sanskrit*, a c. de F. E. Pargiter, en A.F.R. HOERNLE, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, The Clarendon Press, Oxford 1916, 176-195. He elegido insertar la frase porque la considero útil para la comprensión del discurso. La misma frase aparece, idéntica, en el § 6, en ese caso está presente en todas las versiones, incluidas la china.

¹⁶ En esta ocasión para *saṃjñā* mantengo *concepciones* por armonía con el texto anterior, aunque aquí el sentido es también el de “opiniones”.

Desde luego saber quien soy por medio de etiquetas es simple y da seguridad: el señor tal y tal, seguidor de tal religión, esposo de, con tal trabajo, con aquella cuenta en el banco. Hasta el tipo de coche o los zapatos contribuyen a formar la idea y la imagen de aquel del que me parece no poder prescindir. Si después alguien se dirige a mí y yo lo acojo, me revisto con el traje de maestro, de aquel que sabe algo que el otro no sabe. Concebirme de este o de otro modo no es sino una fábula para tenerme contento, una *no concepción*. Si mido mi vida, si me veo joven o viejo, bello, fuerte, atractivo o enfermizo, inteligente, ingenioso o quisquilloso, sucede entonces que el viviente, la persona, el ser de un cierto hombre están fuertes y seguros, parecen indestructibles a pesar de su absoluta vanidad. No estamos aquí por un tiempo infinito, estamos aquí por un instante, pronto ya no estaremos.

Vivir libres de todo es la gratuidad propuesta por quién testimonia la firme verdad.

Oídas estas palabras, el Bienaventurado dijo al venerable Subhūti: «Es así, oh Subhūti, es así. Serán benditos de la más maravillosa de las maneras aquellos seres que oyendo este sutra no temblarán, no se espantarán, no tendrán temor. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, aquello que el Así Ido ha enseñado como perfección¹⁷ ida más allá¹⁸, es en realidad no ida más allá¹⁹. Además, oh Subhūti, aquello que el Así Ido enseña como perfección ida más allá es así enseñado por innumerables bienaventurados despiertos, por eso es llamada perfección ida más allá²⁰.

Está escrito: «Procuraros bolsas que no envejezcan, un tesoro inagotable en los cielos {...} Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón»²¹. Procurarse bolsas de cielo es vivir en este mundo con una sabiduría que no aparece en este mundo y no está tampoco en cualquier otro mundo, más allá de este. Día tras día elegir y actuar sin dejarse capturar por el interés hacia una parte concreta o por el placer de parecer algo. Eso da miedo, el miedo de perder al propio dios y al propio yo, los talismanes de la pertenencia y de la identidad, miedo de tener que renunciar a la idea, a la imagen de mí mismo que quiero mostrar con el fin de que podáis pensar -y yo con vosotros- que yo sería esto o aquello. Es miedo de desaparecer en el vacío. Día tras día se aprende a apreciar la inocencia y cesa el miedo.

Desde tiempos inmemorables se trasmite que invertir más allá de las ideas, de las imágenes y de las ganancias es la vía de la verdadera libertad. Limitarse a dejar desaparecer el miedo y todas las cosas no es todavía invertir.

Así pues, de nuevo, la virtud de la indulgencia²² del Así Ido no es virtud. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, cuando el rey de Kaliṅga²³ cortó la carne de mis miembros, me cortó las orejas, la nariz,

¹⁷ Traduzco con *perfección* el sánscrito *parara*, superlativo de *para*, que como hemos visto *supra*, cap. III, significa “al otro lado”, “superior”, “más allá”.

¹⁸ *Parāmitā*.

¹⁹ Gnoli y Pine traducen esta frase como: «pero por qué aquello que ha sido enseñado por el Tathāgata como la suprema perfección, es en realidad no Perfección», Conze: «como la más alta perfección, Subhūti, esto ha sido enseñado por el Tathāgata, es decir como no perfección», cfr. Conze *Vaj. E.*, 77.

²⁰ En la versión de Kumārajīva la primera parte de esta frase (desde *Además* hasta *despiertos*) está omitida.

²¹ Lc, 12; 33 s.

²² Con *virtud de la indulgencia* traduzco *kṣānti pāramitā*, una de las seis “perfecciones” (cfr. *supra*, cap. III, nota 9), se podría traducir con “indulgencia ida más allá” o bien con “perfección de indulgencia”, incluso si a menudo es traducida con “perfección en la paciencia”.

²³ En el *Mahāparinirvāṇa sūtra*, o *Sutra del Nirvana*, se narra un episodio en el que el Buda, en una de sus innumerables vidas anteriores, se encontraba en meditación en la orilla de un río cuando un rey se acercó acompañado de su séquito y de sus numerosas concubinas. Puesto que las concubinas se acercaron al Buda el rey, celoso, intento poner a prueba su paciencia/indulgencia y cortó varias partes de su cuerpo. El Buda, no habiendo ira

en aquel momento no tenía concepción de yo, concepción de ser, concepción de viviente, concepción de persona. No tenía ni concepción ni no concepción. ¿Y por qué? Porque si en aquel momento, oh Subhūti, hubiese tenido concepción de yo también habría habido odio dentro de mí²⁴. Así también si hubiese tenido concepción de ser, concepción de viviente, concepción de persona también habría habido odio dentro de mí.

Si yo amase mi cuerpo, lo cuidase con el fin de que no envejeciese, con el fin de que continuase gustando con su prestancia y elasticidad y si alguien golpease este cuerpo, devastándolo, y yo lo perdonase, eso sería una gran virtud. Pero si yo cuido este cuerpo con el fin de que sobreviva, sin darle ningún valor o importancia especial, sabiendo que incluso este está hecho de vacío y que, pronto, disgregados sus componentes, este cuerpo desaparecerá como la nieve al sol, entonces si alguno lo dañase no tendría nada que perdonar, mi virtud no estaría en el perdón. Odio y amor son las dos posibilidades que me ofrece el mundo. Si violan “mi” casa, dañan “mis” cosas, las personas de “mi” familia o “mi” cuerpo, allí están el odio o el perdón amoroso, ¿qué otra cosa podría haber? Pero «¿Qué hacer con un pozo si hay agua por todas partes?»²⁵.

¿Y por qué? Porque con mi superior conocimiento recuerdo las quinientas vidas transcurridas como el Asceta²⁶ Que Predica La Paciencia²⁷. También en ellas no hubo en mí concepción de yo, concepción de ser, concepción de viviente, concepción de persona. Por tanto, oh Subhūti, el ser de despertar, el gran ser libre de todas las concepciones²⁸ debe generar pensamientos de insuperable completo perfecto despertar, no debe de generar pensamientos dependientes de sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o conceptos²⁹. No debe generar pensamientos dependientes de un³⁰ dharma ni debe generar pensamientos dependientes de un no dharma, no debe de generar pensamientos que residan en algo³¹. ¿Y por qué? Porque todo condicionamiento es no condicionamiento³².

La gran virtud de la paciencia es la capacidad de disolver cada idea de mío y cada coágulo de yo; la habilidad de volver al vacío permite disolver toda forma de ira y de agresividad. No hay una virtud

dentro de él, se mantuvo sereno. En la traducción de Yamamoto del *Sutra del Nirvana* (*The Mahayana Mahaparinirvana Sutra in 12 Volumes*, translated by Kosho Yamamoto and edited by Dr. Tony Page, Nirvana Publications, London, 1999 – 2000) el episodio figura en el cap. XXXVIII mientras que el rey se llama Garapu y no Kali. El nombre Kali contiene la raíz *kal*, “encarar con malas intenciones”.

²⁴ Con odio dentro de mí traduzco *vyāpāda samjñā* que tiene un sentido literal de “concepción de odio”.

²⁵ *Udāna, Versos inspirados*, 7.9 (60).

²⁶ *Rṣi* o *ṛiṣi*. Término védico que indica los santos venerables por excelencia, personajes míticos y simbólicos, depositarios de la revelación misma, cfr. *SED M.* Monier-Williams, 226 s.

²⁷ *Que Predica La Paciencia*, así traduzco el nombre *Kṣāntivādī*. Con *paciencia* traduzco aquí *kṣānti*, traducido en cambio antes con *indulgencia*.

²⁸ *Samjñā*. Aquí el sentido puede ser también “opiniones”, es decir la fabricación de pensamientos arbitrarios, sesgados, orientados por nuestras preferencias.

²⁹ Como en § 10, con *conceptos* traduzco *dharma*, cfr. *supra*, cap. V, nota 31.

³⁰ En este caso *dharma* aparece en toda su gama de significados.

³¹ Con *pensamientos que* (no) *residan en algo* traduzco *na kvacit pratiṣṭhita citta* mientras en el § 10, para traducir las mismas palabras, he usado *pensamiento que no se apoya nunca*.

³² Todo condicionamiento es en realidad vano por ser fruto de las ilusiones, un producto de nuestras elucubraciones, por tanto un no condicionamiento. Con *Condicionamiento/no condicionamiento* traduzco *pratiṣṭhita/apratiṣṭhita*. Gnoli traduce la parte final de esta frase como: «Debe hacer nacer en sí mismo [...] no un pensamiento apoyado en algo. ¿Y por qué? Porque aquello que está apoyado, está en realidad no apoyado»; Pine traduce como: «No deberá hacer nacer un pensamiento apegado a alguna cosa. ¿Y por qué no? Todo apego es no apego»; Conze prefiere: «No sostenido por nada debería ser producido un pensamiento. ¿Y por qué? Todos los sostenes (*supports*) no tienen en realidad sostén», cfr Conze *Vaj. E.*, 78. Kumarājīva sigue una vía paralela, sintética y eficaz, traduciendo las dos frases con: «Debería hacer nacer una mente que no tenga lugar en el que residir. Si la mente reside entonces es no residir (應生無所住心。若心有住則為非住)», es decir, el verdadero residir no tiene base, apoyos, vínculos condicionados, solo cuando el pensamiento/mente no tiene vínculos está sólidamente fundado.

más grande. Pero el Bienaventurado enseña lo pleno. Lo único por lo cual tiene sentido hablar de vacío.

¿Para qué tener paciencia y producir el vacío, cuál es el mérito de no tener ira ni resentimiento? ¿Si no se da lugar a ilusiones, en su ausencia, qué especial mérito tiene el vacío sino ofrecer espacio carente de obstáculos a lo pleno?

El gran sendero es para hombres que piensan. Desde luego no en lo mío o en como obtener y dominar. El pensamiento carente de ataduras flota en el vacío, no es posible para quien cultiva intereses y objetivos. El mejor instrumento del hombre debe ser puesto a servir sin querer nada para nadie. Un pensamiento claro, dispuesto a morir al primer signo de inclinación o apego a personas o resultados, listo para resurgir libre en el mantener despejado el camino de la libertad de todos. Realizar el bien, evitar y disolver el mal sin rechazo o apego al bien o el mal, a esto o aquello. El pensamiento privado de ataduras lo permite.

*Por eso el Así Ido ha dicho: “Por un ser del despertar que no tenga ataduras puede ser dado un don. No da quien da ligado a formas y colores, a sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o ideas”*³³. *Subhūti, un ser del despertar renuncia a un don*³⁴ *de esta forma*³⁵, *por el bien de todas las criaturas.*

Existe el dar que genera el gran mérito del bien en nuestra vida. Si, por el bien de otros, renuncio a aquello que me es más querido, mi vida será trasformada y estaré alegre en lo profundo. Pero si el gran sendero es mi vida deberé renunciar a realizar aquel don. Renunciar no por que esté mal o sea indigno de la vida de los hombres. El Bienaventurado enseña otro camino. Sin renuncia es el don que hay que componer. Por eso el vehículo es llamado grande.

*¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, esta percepción*³⁶ *de un ser es no percepción. Y todos los seres de los que ha hablado el Así Ido son no seres. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, el Así Ido habla según la realidad, habla según la verdad, dice las cosas como son, no dice falsedad, no dice cosas vanas. Sin embargo, oh Subhūti, respecto a aquel dharma que ha sido perfectamente realizado, enseñado, meditado por el Así Ido, no existe ni verdadero ni falso.*

Dar pensando en alguien es la percepción normal. La obra sobre el gran sendero no se ocupa de nadie. Cuando no hay nadie es el momento. En aquella acción imposible no hay rastros de causa. Entonces el actuar es de acuerdo a la verdad, no hay nada vano, nada que se pueda perder o ganar. Nada que se pueda llamar verdadero o falso. ¿Cómo puedo discutir de verdadero y de falso cuando no hago nada por algo, por alguien? Una gran vía desierta se despliega en dirección a una meta infinita.

*Una persona que entra en las tinieblas, oh Subhūti, está ciega frente a las cosas, es similar a un ser del despertar caído entre las cosas*³⁷ *y que caído entre las cosas renuncia al don. Oh Subhūti, una*

³³ *Ideas* traduce aquí *dharma*. Esta frase no aparece en la versión de Kumārajīva ni en la tibetana.

³⁴ Pine, aquí y en las siguientes líneas, en vez de con *renuncia a un don* traduce *dānam partyajati* comp “practica la caridad”.

³⁵ Vistas las distintas traducciones y las posibilidades ofrecidas por el texto sánscrito pienso que se puede entender la frase tanto en el sentido de “renunciar a hacer dones en una situación dada” como en el de “para poder realizar dones es necesario renunciar a los lazos”, sustancialmente el sentido es idéntico.

³⁶ Traduzco aquí *samjñā* como *percepción*.

³⁷ Otra traducción de *vastu patito* es “descendido entre las cosas”. Pine elige: «dominado por las cosas», por lo que la frase, según Pine, se convierte en: «Es como un Bodhisattva dominado por las cosas, como alguien que practica la caridad dominado por las cosas». Kumārajīva elige en cambio: «Un bodhisattva cuyo corazón/mente reside en los conceptos y como alguien que en la oscuridad no ve nada más»

*persona dotada de vista, al final de la noche cuando el sol comienza a iluminar, ve formas de todo tipo. Es como un ser del despertar que no ha caído entre las cosas y que, no caído entre las cosas, renuncia al don*³⁸.

Saberse retener cuando el horizonte no es diáfano permite no volver a ser cosa entre las cosas, al elegir entre bien y mal, acertado y equivocado. Cuando el pensamiento discurre sin añadidos, intenciones, intereses, entonces se puede actuar habiendo renunciado a los dones, a alguien o por algo.

Por otra parte, oh Subhūti, aquellos hijos e hijas de buena familia que tomarán este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo aprenderán de memoria, lo estudiarán, lo recitarán y lo aclararán detalladamente a los otros, son conocidos por el Así Ido, oh Subhūti, por gracia de su ojo de despertado. El Así Ido, oh Subhūti, sabe de ellos. Y todos estos seres, oh Subhūti, producirán y adquirirán una incalculable, infinita cantidad de mérito.

La comunión es posible, se manifiesta precisamente porque no tiene señales o características. Se manifiesta en el actuar libres donde nadie es beneficiado y nadie es dejado atrás, es para todos, incluso si no todos recogen el fruto del despertar.

En el despertar no estamos nosotros sino el despertado, que sabe todo de nosotros.

No existiendo deseo, intención de realizar el bien, el mérito no se acumula cuantitativamente, en la libertad no hay medidas.

§ 15. *Por otra parte, oh Subhūti, si una mujer o un hombre una mañana renunciase a la propia vida*³⁹ *tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges y si a mediodía renunciase a la propia vida tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges y si a la tarde renunciase a la propia vida tantas veces como granos de arena hay en el río Ganges y si de la misma forma renunciase a la vida por muchos centenares de millares de millones de miles de millones de kalpa y si algún otro oyendo este modo de proceder en el dharma*⁴⁰ *no lo rechazase*⁴¹ *entonces, gracias a esto, la cantidad de méritos producida sería enorme, infinita, incalculable. ¿Qué decir entonces de quien después de haberlo escrito, lo aprendiese, lo recordase de memoria, lo recitase, lo estudiase y lo aclarase detalladamente a los otros?*

En un ambiente religioso en el cual el sacrificio es la norma para modificar la realidad⁴² en favor

³⁸ También en este caso Pine se aleja y elige: «Es como un bodhisattva no dominado por las cosas, como alguien que practica la caridad no dominado por las cosas». Kumārajīva unifica las dos últimas frases y propone: «Si un bodhisattva practica el dar mientras (su corazón) no reside entre conceptos es como alguien que ve cualquier cosa con los ojos abiertos a la luz del sol».

³⁹ Con *propia vida* traduzco *ātma-bhāva*, cfr. *supra*, § 11 y 13. En este caso se quiere decir, al mismo tiempo, renunciar a aquello que se considera el máximo bien y a cualquier cosa que no existe, o bien renunciar, en realidad, a nada, por que *ātma-bhāva* transmite el sentido de “vida intrínseca, autónoma”, cfr. *supra*, cap. V. nota 33.

⁴⁰ *Dharma-paryāya*, cfr. cap V, nota 9. Aquí, obviamente, con *este modo de proceder en el dharma* se entiende este sutra, el *Sutra del diamante*.

⁴¹ Con *rechazar/rechazase* traduzco *pratīkṣipati* que significa también “oponerse”, “contradecir”, “contestar”, “ridiculizar”; en lugar de *no [lo] rechazase* se podría usar “[lo] aceptase sin reservas.

⁴² En la religión de los *Veda* (y después, genéricamente, en el hinduismo) la consumación del sacrificio en su forma ceremonial perfecta, reproduciendo el sacrificio cósmico de la creación, participa en la creación de la realidad presente según la dirección propuesta por quien ofrece el sacrificio. Debido a este ambiente el sacrificio como acto

propio, para acumular ventajas futuras, e incluso para obtener la salvación como resultado, es un escándalo aplazar el sacrificio del máximo bien, repetido además infinitas veces, ante el simple no desechar unas pocas palabras escritas sobre unas hojas de palmera. La imponderable ligereza de un acto de fe atraviesa toda la realidad, no teme comparaciones, es más estable y serena que cualquier fundamento. Una gran cantidad de bienestar presente y futuro es nada si se compara a una dimensión sin cantidad y sin tiempo. Por muy grande que sea la causa su efecto no será infinito.

Queda consagrada la separación entre el mundo antiguo de la vía de salvación como resultado y el extraño paso propuesto por el Buda, en el cual renunciar a la propia vida abre una libertad sin límites al servicio solo de sí misma. El cálculo de una comparación, grande o pequeña, frente a la renuncia no pertenece a este paso. Trabajar con el fin de que este modo de proceder no se pierda es ese modo de proceder.

Además, Subhūti, esta enseñanza⁴³ no puede ser pensada, no es comparable, esta enseñanza, Subhūti, ha sido enunciada por el Así Ido en beneficio de aquellos⁴⁴ que andan por el mejor de los recorridos⁴⁵, en beneficio de aquellos que prosiguen en el más excelente de los recorridos.

Una enseñanza que no pueda ser pensada no puede ser dicha, no tiene forma conceptual o material y no tiene ni siquiera una forma estética, y a pesar de ello es sin embargo eficiente. Si estamos hablando de ella es por que ya pertenecemos a ella, en este momento. Hay cosas invisibles por que son demasiado pequeñas, este vehículo es invisible porque es demasiado grande. En el mundo cada cosa, cada ser, es único y ninguno puede compararse a otro; un libro a otro libro, un hombre a otro hombre. Si existe algo absolutamente único no se le puede conocer, imaginar por analogía.

Grande, eficiente, impensable, indecible, sin iguales, no quiere decir fácilmente accesible.

Aquellos que tomarán este discurso sobre el modo de proceder en el dharma, lo aprenderán de memoria, lo estudiarán, lo recitarán y lo aclararán a los otros, son conocidos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su conocimiento de despertado, son vistos por el Así Ido, oh Subhūti, gracias a su ojo de despertado. El Así Ido, oh Subhūti, sabe de ellos. Y todos estos seres, oh Subhūti, serán beneficiados por una incalculable cantidad de mérito, serán beneficiados por una impensable, incomparable, inconmensurable, no calculable cantidad de mérito. Y todos estos seres, oh Subhūti, igualmente podrán tener sobre sí⁴⁶ el despertar.

La libertad al servicio de sí misma es exigente, exclusiva, no deja reposo porque es un modo de proceder, no una actitud añadida. Esta forma de proceder se reproduce porque es proveer un cuerpo a la enseñanza.

La no pertenencia, la ausencia de un grupo identitario en el cual reconocerse como humano, viviente, persona... es el presupuesto de independencia por el cual se puede formar parte de la

de renuncia entra también en la cultura budista de los inicios como potente contribución a la salvación gracias a sus resultados causales.

⁴³ *Dharma-paryāya*, traducido hasta aquí como *modo de proceder en el dharma*.

⁴⁴ Aquí con *aquellos* traduzco *sattva*.

⁴⁵ Con *recorrido* traduzco esta vez *yāna*, cfr. *supra*, nota 3.

⁴⁶ *Podrán tener sobre sí* traduce *dhārayiṣyanti*, que puede ser entendido tanto en el sentido de “estarán en condiciones de llevar” como con el significado de “llevar puesto sobre los hombros [el mismo hábito de Buda]”. En el comentario de Vasubandhu encontramos: «Aquellos que sostienen esta enseñanza llevan puesta sobre sus hombros la iluminación. Por ello, en cualquier lugar que se encuentren, aquel lugar es honrado con incienso y flores», cfr. Red Pine, *DS*, 265.

familia. Si el sutra habla con nuestra voz, camina con nuestras piernas, escucha con nuestras orejas, nosotros sabemos de nosotros aun no sabiendo nada.

Es todavía sueño, al que no añadimos otro.

¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, no es posible que esta enseñanza⁴⁷ sea escuchada por seres de bajas aspiraciones, que erróneamente crean en la existencia de un si mismo⁴⁸, que erróneamente crean en la existencia de un ser, que erróneamente crean en la existencia un viviente, que erróneamente crean en la existencia de una persona. No es posible que esta enseñanza pueda ser oída, aprendida, recordada en la memoria, recitada y estudiada por seres que no hayan prometido ser bodhisattva. Esto no es posible.

La firme convicción de ser aquello que parezco, la formación de pensamientos que retengo en mi como si fueran yo, el actuar siguiendo los deseos, los planes contruidos para obtener aquello que amo y huir de aquello que odio, para aumentar placeres y recompensas, son una pantalla que no permite al sentido del sutra alcanzarme. Leo sus palabras, escucho el sonido pero no me ilumina ninguna luz. Si, abrazada la vía del Buda, me aferro a ella para obtener la paz y el silencio, la beatitud sin implicaciones mundanas, las palabras de la enseñanza me molestarán, me causaran fastidio por que me llamarán a abandonar aquello que más deseo.

No podré aprenderlo y trasmitirlo por que seré el primero en rechazarlo.

Además, oh Subhūti, cualquier lugar en el que este sutra sea explicado, ese lugar será honrado en todos los mundos, en el de los dioses, en el de los hombres y en el de los espíritus inquietos, ese lugar será digno de ser saludado con respeto con circunvalaciones de derecha a izquierda⁴⁹, como un templo⁵⁰ será ese trozo de tierra

Así como para componer un discurso, un texto que contenga una enseñanza profunda y sutil es necesario un lugar en el que sea posible vivir mucho tiempo en la concentración y en el estudio, en la práctica y en la moral, así también el lugar donde este sutra es proclamado y explicado está protegido, honrado y es considerado digno de respeto y cuidado por todos los seres que estén en situación de comprender su importancia.

⁴⁷ *Dharma-paryāya.*

⁴⁸ *Ātman.*

⁴⁹ Realizadas en sentido horario.

⁵⁰ Como antes en §12, con *templo* traduzco *caitya*. Pine usa el término “stupa”, más literal, y en el comentario a este fragmento confirma que uno de los significados que expresa indica que no es el sutra el que proviene del Buda sino al revés: «Esta enseñanza es el cuerpo de diamante, el *dharma-kaya*, el cuerpo de verdad, que los buda realizan y enseñan y enseñan a los otros», y a propósito de esto ofrece una curiosa interpretación literal basada sobre una experiencia suya: «Cuando Shakyamuni entró en el Nirvana y su cuerpo fue quemado la reliquias fueron divididas en ocho partes iguales y puestas dentro de stupas situadas en ocho reinos de la India del norte. Durante el siguiente siglo estos estupas fueron abiertos por el rey Ashoka y su contenido fue posteriormente dividido y distribuido en varios sitios de la India. Finalmente, una parte de estas reliquias fue llevada a China en el siglo séptimo y a continuación, en el siglo décimo, se perdieron como consecuencia de la caída de la dinastía T'ang. Fueron nuevamente descubiertas hace algunas décadas durante las excavaciones cercanas a las ruinas del templo Chingshan, al noreste de Sian [la antigua Chang An], y yo tuve la fortuna de verlas en 1990 durante una visita a aquellos lugares. Las autoridades locales, desconocedores de la verdadera naturaleza de los objetos que poseían, habían puesto las reliquias simplemente en una pequeña caja de vidrio en el museo de Lintung, a poca distancia del sitio en que habían sido devueltas a la luz. Cuando fueron clasificadas, habían sido vertidas en un pequeño frasco de vidrio sobre una pieza de fieltro negro y parecían un montón de de diamantes bastos, sin tallar. Había docenas, con un total de varios quilates. Por tanto el cuerpo de diamante del Buda no es una metáfora casual, sino que intenta señalar una realidad más allá de las apariencias que no está separada de las apariencias», cfr. Red Pine, *DS*, 264 s.

Sin embargo no es el lugar el que es honrado sino aquello que en él sucede, y esto depende únicamente de la presencia de hombres y mujeres que, convertidos en buda gracias a aquella enseñanza, le donen su propio cuerpo. De forma que a su vez, aquel, se transforme en otro buda⁵¹.

§ 16. *Sin embargo, oh Subhūti, aquellos hijos e hijas de buena familia que aprenderán estos discursos, los mantendrán en la mente, los recitarán, los estudiarán, los examinen con gran atención y los aclararán detalladamente a los otros, serán despreciados, serán enormemente despreciados. ¿Y por qué? Subhūti, las malas acciones⁵² por ellos realizadas en sus vidas precedentes producen su fruto en el mundo del dolor⁵³, gracias a esas humillaciones en la vida presente⁵⁴ serán anuladas las malas acciones de las vidas precedentes y ellos alcanzarán el despertar del Buda.*

Se oye decir a menudo que algo ha sucedido por casualidad. “Casualidad” es el nombre que damos a los acontecimientos de los que no vislumbramos la causa. En la cultura hindú se asegura que nuestras intenciones son causas que pueden generar efectos distantes hasta siete vidas después de aquella que las produce. El budismo no es portador de fe o de creencias por las cuales este modelo solo sea válido en las culturas en las que la vida es una alternancia de nacimientos y muertes seguidas de otro nacimiento... y de vidas en la cual cada causa es seguida por sus propios efectos. Creer que, a mi muerte, las moléculas que componen mi organismo entran a formar parte de otro ser reviviendo en él no tiene nada que ver con el budismo. Así tampoco tiene relación ninguna con el budismo pensar que, como sucederá con la parte material descompuesta de mi cuerpo, así también la parte inmaterial de mí, aquello que queda de mis deseos, intenciones, voluntad y pasiones entrará a formar parte del ciclo vital de otros organismo. Por tanto no es cuestión de si se trata de vidas precedentes o no, aquello que está diciendo es que:

*Todo aquello que somos está generado por la mente
Es la mente la que traza el camino.
Tal como la rueda del carro sigue
la pisada del buey que lo arrastra,
así el sufrimiento nos acompaña
cuando descontroladamente hablamos o actuamos
con mente impura.*

*Todo aquello que somos está generado por la mente.
Es la mente la que traza el camino.
Tal como nuestra sombra incesantemente nos sigue,
así nos sigue el bienestar
cuando hablamos o actuamos
con pureza de mente⁵⁵.*

⁵¹ Aquella enseñanza, o modo de proceder en el dharma es que la realización, para ser de verdad tal, está al servicio de la realización. Cualquier otro propósito la disminuye. El así llamado “voto del bodhisattva” no es otra cosa que esto.

⁵² Malas acciones traduce *aśubha karma*. Karma deriva de la raíz *kṛi* “hacer”, “realizar”, “efectuar”.

⁵³ Con *producen su fruto en el mundo del dolor* traduzco *apāya-saṃvartanīyani*, cfr. *BHSGD F. Edgerton II*, 540.

⁵⁴ *Dr̥ṣṭa dharme*, cfr. *BHSGD F. Edgerton II*, 269.

⁵⁵ *Dhammapada*, I, 1-2, versión del Ven. Ajahn Munindo, traducción del inglés de Letizia Baglioni, publicación a cargo del monasterio Santacittarama, loc. Brulla, Frasso Sabino (Rieti). La traducción es ofrecida gratuitamente a quién la pida.

No nos es dado conocer con precisión cuando madurará el efecto de una causa, el dato seguro es que a una causa corresponde un efecto.

Indicar a las personas que su actividad diaria, familia, trabajo, intereses culturales, filantrópicos, deportivos, lúdicos o de cualquier otro tipo no son más que un enredo de lazos de los cuales nacerán otros lazos y después todavía otros, y que cualquier cosa que estemos haciendo es solo añadir complicaciones y sufrimientos a nuestra vida y a la de quienes están alrededor nuestro; ese tipo de explicaciones, mientras más cuidadas y convincentes son, menos gratitud y comprensión obtienen. No sólo eso, ya que es por elección nuestra que nos ponemos delante del prójimo como un "Pepito Grillo", nuestro destino estará sellado: seremos maltratados, ridiculizados, evitados como inoportunos, vistos como seguidores idiotas de una secta catastrófica. Nos lo habremos buscado.

Sin embargo hay otra posibilidad. Es de verdad posible hospedar pensamientos desinteresados, por los que - una vez *aprendidos estos discursos* - nuestra predicación no tiene ninguna intención o interés escondido, no tiene causas agentes en esta o, para quién piense así, en otras vidas. Es una actividad de causa cero, que asume sobre sí los efectos de las causas pasadas sin engendrar nuevas. Un punto final.

¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, con intuición superior conozco que en el pasado, durante innumerables, incalculables kalpa han habido 84.000 millones de miles de millones de Budas, aun antes de Dīpaṅkara, el Así Ido, el Arhat, el Perfectamente Despertado, junto a los cuales he permanecido fielmente sin cometer faltas⁵⁶. Sin embargo, oh Subhūti, a pesar de que he estado fielmente junto a estos Budas, Bienaventurados, sin cometer faltas nunca, si aquellos que vivirán en el último tiempo, en la última época, en los últimos quinientos años durante el tiempo en que la buena enseñanza se habrá perdido⁵⁷, comprenden estos discursos, los mantienen en la mente, los repiten y estudian, los aclaran detalladamente a los otros, entonces la precedente cantidad de mérito⁵⁸ en comparación con esta cantidad no será ni siquiera un centésimo, ni un milésimo, ni un cien milésimo, ni un millonésimo, ni un cienmillonésimo, ni un milmillonésimo, ni un cienmillonésimo. Ella no tolera números, ni fracciones, ni cálculos, ni similitudes, ni comparaciones, ni semejanzas.

Más allá de la entrada, en el gran camino nos dejamos detrás el insensato ir y venir entre un afán y una esperanza, entre una desilusión y una victoria. Aquel mundo donde cualquier actividad, incluso la más meritoria, no hace sino incrementar los efectos en esta o, si es el caso, en otras vidas en las que siempre se está rozado por la sombra creciente de aquel resultado que, maduro, llamamos muerte.

Interrumpida la cadena, dedicándonos a aquel *pensamiento no sostenido* cuyo contenido son *estos discursos*, la plenitud del vacío no tiene límites de espacio ni de tiempo.

Por otra parte, oh Subhūti, si quisiera describir la cantidad de mérito de estos hijos e hijas de buena familia, y la suma de la cantidad de mérito que estos hijos e hijas de buena familia habrán producido y adquirido en ese tiempo, los seres se confundirían, permanecerían atónitos⁵⁹. Sin

⁵⁶ Junto [a los cuales] he permanecido fielmente sin cometer faltas traduce *ārāgitā ārāgyā na virāgitā*, cfr. BHS GD F. Edgerton II, 103 e 497. Na *virāgitā* podría ser también traducido como "sin nunca hacer faltar [mi] presencia".

⁵⁷ Con *se habrá perdido* traduzco *vipralova*, que en § 6 (cfr. *supra*, cap. IV, nota 47) he traducido con *ya se haya derrumbado*.

⁵⁸ Es decir aquella obtenida en un tiempo infinito transcurrido en honrar los Budas del pasado.

⁵⁹ Con *permanecerían atónitos* traduzco *citta-vikṣepa* que según el diccionario (cfr. *SED* M. Monier-Williams, 395) significa "ausencia mental" (*absence of mind*).

embargo, oh Subhūti, puesto que el Así Ido ha enseñado este modo de proceder en el dharma como no pensable, así también impensable se espera que sea su resultado».

Si hablásemos de la plenitud del vacío, del brillo del silencio, del resultado que no tiene ni causas ni efectos, no diríamos nada comprensible, solo palabras inquietas e inquietantes que pondrían en riesgo la salud del que habla y del que escucha.

Dejar quietarse palabras y pensamientos en lo no conocido es vivir un sueño en el cual todo sueño pasa y desaparece.

VII – Traducción y comentarios, §§ 17-24

§ 17. *Entonces el venerable Subhūti dijo así al Bienaventurado: «¿Cómo debería estar, oh Bienaventurado, cómo debe comportarse, cómo debe tratar los pensamientos aquel que se pone a caminar sobre la vía del bodhisattva¹?» Dijo el Bienaventurado: «Aquí, oh Subhūti, quién se pone a caminar de esta forma sobre la vía del bodhisattva debería generar un pensamiento: A todos los seres, en el reino del nirvana sin añadidos y sin restos, los liberaré completamente².*

Más profundo es el avanzar sobre el camino y las preguntas a plantear, a plantearse, no cambian. Ni siquiera las respuestas cambian. Las indicaciones adquieren dimensiones imprevistas a medida que es percibida su eficacia. Reconocer el bien es ciertamente una cosa buena, saber porqué está bien no viene de la inteligencia sino de experimentar una y otra vez.

Sin embargo, si bien los seres han sido completamente liberados³, ningún ser ha sido completamente liberado. ¿Por qué? Porque, oh Subhūti, si un bodhisattva diese curso a la noción de la existencia de un ser, no se le podría llamar ser-del-despertar⁴. Tampoco si alguien diese curso a la noción de vida o a la noción de persona podría ser llamado ser-del-despertar. ¿Por qué? Subhūti, no existe ningún dharma tal como “camina sobre el camino del bodhisattva⁵”.

Encontrado el bien, se extienden las manos y el bien ya no está.

Cuando un ser es libre allí no hay ningún ser; si lo hubiese, precisamente por ello, estaría entre las oleadas del malestar y del peso del vivir. Si un bodhisattva pensase que aquellos a liberar lo son en su estado de seres, precisamente así los ataría. No es liberarse de esto y de aquello sino producir libertad tanto en esto como en aquello.

No existe una persona con unas determinadas maneras llamada bodhisattva. Si hubiese una persona de esas determinadas maneras no sería un bodhisattva.

Comienza a desaparecer el poseedor de aquellas manos.

¿Qué piensas Subhūti? Hay quizás alguna enseñanza⁶ gracias a la cual el Así Ido, cuando estuvo cerca del Así Ido Dīpankara, se habría despertado al perfecto supremo despertar⁷?». Oídas estas palabras el venerable Subhūti dijo así al Bienaventurado: «Tal como lo comprendo, oh Bienaventurado, no existe una enseñanza⁸ gracias a la cual, oh Bienaventurado, el Así Ido Dīpankara, el meritorio, perfectamente despertado, se halla despertado al perfecto supremo despertar». Oyendo estas palabras el Bienaventurado dijo así al venerable Subhūti: «Así es, oh Subhūti, así es. Oh Subhūti, no existe una enseñanza gracias a la cual el Así Ido cuando estaba cerca de Dīpankara el Así Ido, el meritorio, perfectamente despertado, se halla despertado al perfecto supremo despertar.

¹ Cfr. *supra*, cap. IV nota 14.

² Cfr. *supra*, cap. IV nota 19.

³ Cfr. *supra*, cap. IV nota 20.

⁴ Cfr. *supra*, cap. IV nota 21.

⁵ *Camino del bodhisattva*, traduce *bodhisattva yāna*, arriba traducido como *vía del bodhisattva*. La frase puede ser también traducida como “no existe ninguna cosa llamada *alguien que camina en el camino del bodhisattva*”.

⁶ *Dharma*

⁷ *Despertado al perfecto supremo despertar* traduce *anuttara samyak sambodhi abhisambuddha*.

⁸ *Idem* como nota 6.

Dejamos ahora desaparecer el objeto del deseo que habríamos deseado aferrar.

La desaparición de un resultado que garantice la eficacia del proceso está unida a su continuidad. Apenas nos detenemos para gozar de nuestro saber, todo está en peligro.

Si, oh Subhūti, el Así Ido hubiese conocido completamente una enseñanza cualquiera, entonces el Así Ido Dīpaṅkara no me habría predicho: “Tú, joven brahmán⁹, en un futuro serás el Así Ido, el digno, perfectamente despertado llamado Śākyamuni”.

Śākyamuni, durante mucho tiempo junto al Buda Dīpaṅkara, aprendió el proceso y no memorizó una palabra que salva ni intentó cobrar el resultado de poseerla. Para hacerlo se habría tenido que detener, volver atrás y su camino no lo habría llevado hasta el jardín de Anāthapiṇḍada a responder a las preguntas del anciano Subhūti.

Entonces, oh Subhūti, precisamente porque no existe una enseñanza gracias a la cual el Así Ido se haya despertado al perfecto supremo despertar, entonces el Así Ido Dīpaṅkara me predijo: “Tú, joven brahmán, en un futuro seras el Así Ido, el digno, perfectamente despertado llamado Śākyamuni”.

Es inhumano reconocer y aceptar que no exista ninguna enseñanza particular a realizar para entrar y proseguir sobre el gran camino.

La inhumanidad que vuelve libres caracteriza aquel proceder y es reconocible. El presente garantiza solo el presente y cada presente tiene su futuro.

¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, Así Ido¹⁰ es otro nombre del verdadero tal como es^{11,12} Subhūti, si alguien dijese: “El Así Ido, el digno, el perfectamente despertado ha realizado plenamente el perfecto supremo despertar¹³” diría lo falso. Subhūti, ese pondría sobre mi la falsedad. ¿Y por qué? Porque no existe ninguna enseñanza por la cual el Así Ido se haya despertado al perfecto supremo despertar.

Pensar que el actuar, las cosas, las personas tenemos un modo fundamental conocible en el cual estar y por tanto querer después conformarnos nosotros y a la realidad que nos circunda a ese modo es uno de los errores en los que se puede incurrir. Pensar que somos ya como deberíamos ser y que por ello no existe una practica o un camino a recorrer, esto es simplemente el error opuesto. El camino, el recorrido o vía de salvación no podría ser tal si no fuese según la realidad.

⁹ *Joven brahmán* traduce *māṇava*, cfr. *Dz Scr-It Sani*, 1225.

¹⁰ Como he elegido desde el principio, cfr. *supra*, cap. IV, nota 7; con *así ido* continuo traduciendo *tathāgata*, sin embargo es preciso añadir que aquí puede ser entendido también como “ser en el estado de aseidad, talidad”, “aquel que se manifiesta en la modalidad esencial/verdadera/real del ser”.

¹¹ *Tal como es* traduce *tathatāyā* (o *tathātāyā*). Pine traduce con “real”, Gnoli con “naturaleza de las cosas”, Conze con “verdadera Igualdad, Talidad (*true Suchness*)”, cfr. Conze *Vaj.* E., 83; el diccionario (cfr. *SED* M.Monier-Williams, 433) propone “verdadero estado de las cosas, verdadera naturaleza”, Kumārajīva traduce con *ru yi* (如義) “tal como es debido”.

¹² En la edición del texto sánscrito editada por Müller aparece aquí una frase (omitida tanto en la edición sánscrita editada por Conze a la cual no atenemos, como así mismo en la tibetana o en la china de Kumārajīva) que Pine traduce así: «“Tathagata”, Subhuti, es otro nombre para el dharma sin inicio. “Tathagata”, Subhuti, es otro nombre para el fin de los dharma. “Tathagata”, Subhuti, es otro nombre para aquello que nunca comienza. ¿Y por qué? No-inicio, Subhuti, es la verdad más alta». Según Pine (cfr. Red Pine, *DS*, 298) el fragmento es propedéutico para la interpretación de la frase final del párrafo. Conze informa en una nota la frase en sánscrito: cfr. Conze *vaj.* E., 48, nota a).

¹³ Pienso que se puede entender como: “ha realizado plenamente, conocido la enseñanza llamada perfecto supremo despertar”.

El sufrimiento se genera porque queremos mantener aquello que está desapareciendo, o porque queremos impedir la aparición de nuestro presente. En definitiva, estamos casi siempre manipulando las cosas, añadiendo nuevas ocasiones de malestar a nosotros y a los demás con la excusa de que estamos realizando la verdadera enseñanza.

Y respecto a ese dharma, que ha sido perfectamente realizado, enseñado, meditado por el Así Ido, no existe ni verdadero ni falso. Por esto el Así Ido dice “todos los dharma son dharma particulares de Despertado”. ¿Y por qué? Porque, Subhūti, todos los dharma son enseñados por el Así Ido como no dharma. Por esto todos los dharma son llamados dharma particulares del Despertado.

Resumido, no existe ningún dharma, ninguna enseñanza particular por parte del Buda, pero el Así Ido ha realizado perfectamente, enseñado y meditado un dharma, una enseñanza en la cual no existe ni verdadero ni falso. Si el aprender consiste en no tomar, ¿en ese aprender qué podría ser verdadero o falso? Ser discípulos, seguidores del Buda implica saber manejar el vacío extrayendo -o encontrándonos- la vía de la liberación. Ahí está la enseñanza particular del Buda.

Supongamos, oh Subhūti, que haya una persona¹⁴ dotada de un cuerpo, un gran cuerpo». Dijo el venerable Subhūti: «Esa persona, oh Bienaventurado, que por el Así Ido ha sido llamada “dotada de un cuerpo, un gran cuerpo”, esa, oh Bienaventurado, ha sido enseñada por el Así Ido como carente de cuerpo. Por eso se dice “dotada de un cuerpo, un gran cuerpo”».

Si todo no fuese no sería nada, pero aquí existe vida, cuerpos, movimiento, relaciones, dramas y esperanzas. Entonces un gran cuerpo es un gran cuerpo. Pero cada cosa no es para siempre, está aquí por un instante y después nunca más. Carente de cuerpo es cada cosa, una ilusión en el espacio infinito.

Es todo aquello que existe, he ahí porque un gran cuerpo es llamado un gran cuerpo.

Dijo el Bienaventurado: «Eso es, oh Subhūti. El bodhisattva que dijese: “Yo liberaré completamente a los seres” no podría ser llamado bodhisattva. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, ¿Existe algún dharma llamado bodhisattva?» Subhūti dijo: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. No existe un cierto dharma llamado bodhisattva¹⁵» Dijo el Bienaventurado: “Seres, seres¹⁶, oh Subhūti, han sido enseñados por el Así Ido como no seres, por ello son llamados seres. Por ello el Así Ido dice: todos los dharma están privados de vida individual¹⁷, privados de substancia¹⁸, privados de alma viviente¹⁹, privados de persona²⁰”.

En particular cuando las energías físicas y mentales nos ayudan abundantemente y la salud en nuestra vida parece no tener fin, entonces vemos claramente cuan eficaz es nuestro proceder en el gran vehículo y nos sentimos preparados como para conseguir que si un valiente joven siguiera nuestras preciosas enseñanzas le estaría abierto, a él y a todos, el mundo del despertar y de la

¹⁴ Traduzco *puruṣa* como *persona* en vez de con “alguien” (cfr. *supra*, cap. V, nota 32). Incluso aquí, como antes en §§ 10 y 13, Pine hipotetiza una llamada al mito por excelencia del hinduismo, la creación del mundo gracias al sacrificio del *Puruṣa*, cfr. Red Pine, *DS*, 301.

¹⁵ Con distintas palabras, por la polivalencia del término *dharma*, se podría decir: “no existe una determinada cosa que se llame bodhisattva”.

¹⁶ Recordemos que literalmente *bodhi-sattva* significa “ser de/del despertar”.

¹⁷ Con *privados de vida individual* traduzco aquí *nir-ātman*.

¹⁸ Con *privados de substancia* traduzco aquí *nih-sattva*.

¹⁹ Con *privados de alma viviente* traduzco aquí *nir-jīva*.

²⁰ Con *privados de persona* traduzco aquí *ni-pudgala*.

serenidad. Apreciar, amar el camino que solo consiste en reproducirlo dentro de nosotros puede llevar a construir un nuevo yo: el bodhisattva, el maestro, el gurú. Un fantasma mantenido en vida por la vanidad. Así, para poder salvar a los seres, debería primero verlos como objetos sólidos de mi interés y hacer que ellos mismos se considerasen así, que interactuaran conmigo, maestro nacido de la fantasía, en tanto que discípulos igualmente imaginarios sobre la vía de la salvación. Entonces los ligaría, quizás para siempre, al fantasma de mi vida mortal dejándolos en un laberinto sin salida.

El testimonio de la verdad es mucho más desnudo.

Si, oh Subhūti, algún bodhisattva dijese: “Yo realizaré un mundo del despertar”²¹ este decir no sería verdadero. ¿Y por qué? Porque diciendo mundo del despertar, mundo del despertar, oh Subhūti, como de no despertar ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamado mundo del despertar. El bodhisattva, oh Subhūti, que se decide a “carentes de vida individual son los dharma carentes de vida individual son los dharma”²² este es llamado bodhisattva gran ser por el Así Ido, digno, perfectamente despertado».

Sin embargo, a veces, al hacer crecer y al reproducir nuestro vivero, nos ocupamos por construir, amaestrar, pensando que la grandeza del lugar y el número de los que nos escuchan son garantía de nuestra verdad, además de serlo de su éxito. Sin conocer el camino es imposible guiar las personas a la Isla de las Joyas²³. Aquella isla no existe. En cambio, el camino que conduce a ella es particularmente interesante.

§ 18. *Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo físico²⁴?».*
Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo físico».
Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? El Así Ido posee un ojo divino?»
Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo divino».

Si a los hombres no les fuese dado el ser budas, despertados, ¿qué sentido tendría tener todo esto? Y los hombres tienen ojos de carne en su cuerpo. Sin embargo el modo enseñado por el Buda se desarrolla sobre un camino en el cual está incluido el desapego de lo humano, mirar a los justos y a los injustos con el mismo ojo.

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo de sabiduría²⁵?».
Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo de sabiduría».
Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo de dharma?»
Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo de dharma».
Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿El Así Ido posee un ojo de despertado?».
Dijo Subhūti: «Sí, oh Bienaventurado, el Así Ido posee un ojo de despertado».

El ojo de sabiduría en su paz comprende vacío e impermanencia, no considera a los seres y al mundo sino en su aspecto vano. Cada cosa, cada ser en su continuo devenir no tiene el tiempo de

²¹ Cfr. *supra*, cap. V, nota 27.

²² Como antes en otras partes (por ej. cfr. *supra*, cap. V, nota 8) Pine pone entrecomillada la frase repetida haciéndola preceder de “como”, por lo que la frase se convierte en: «Subhūti, cuando un bodhisattva se decide a carentes de vida individual son los dharma como “carentes de vida individual son los dharma».

²³ Cfr. *supra*, cap. III, nota 1.

²⁴ *Māmsa*, literalmente “de carne”.

²⁵ *Prajñā*, cfr. *supra*, cap. III, § *Más allá*.

cerrarse bastante como para estar allí de verdad.

Pero el drama humano, en tanto que ilusorio, es aquello que vivimos sin esperanza de poder huir. Entonces es preciso tomar en consideración el sufrimiento del mundo como si existiese de verdad, para poder escapar. Incluso si no hay ningún sufrimiento del que escapar. Por esto es llamado “sufrimiento del que escapar”.

Finalmente el despertar, que no es despertar hasta que no desaparecen de él también todas sus formas de volverse a proponer de una u otra forma.

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? ¿Por muchos que sean los granos de arena del Ganges, el Así Ido quizás no ha hablado de ellos como de granos de arena?»

Dijo Subhūti: «Así es, oh Bienaventurado, así es o Bien Ido²⁶. El Así Ido ha hablado de granos de arena».

Desde luego para diseñar un ejemplo es preciso hablar de las cosas, mostrándolas precisamente como las vemos con nuestros ojos de hombres de este mundo.

Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti? Si hubiese tantos ríos Ganges como granos de arena hay en el gran río Ganges²⁷ y si hubiese tantos sistemas de mundos como granos de arena hay en estos ríos, serían muchos estos sistemas de mundos?»

Dijo Subhūti: «Así es, oh Bienaventurado, así es, oh Bien Ido, estos sistemas de mundos serían muchos».

Dijo el bienaventurado: «Por muchos que sean, oh Subhūti, los seres en estos sistemas de mundos, yo conozco las innumerables²⁸ corrientes de pensamientos²⁹».

Estos innumerables mundos de innumerables galaxias no serían muchos, estarían más allá de la posibilidad de ser contados, concebidos, apreciados con nuestra mente. Fuera de cualquier número estarían entonces sus habitantes y todavía más los hilos de pensamientos que les pasarían por sus mentes. ¿Pero, en sustancia, qué diferencia existe entre un pensamiento y otro? Carentes de fundamento, similares a los sueños, no llevan ni al despertar ni a la paz.

Los innumerables seres y sus pensamientos no son distintos del Buda, solo si existe el *samsāra* puede existir el nirvana.

²⁶ *Sugata*, cfr. *supra*, cap. IV, nota 7.

²⁷ Muchas partes de la predicación del Buda suceden en el valle o en los alrededores del Ganges, un río de sedimentos muy sutiles, un polvo impalpable más similar a la harina que a la arena. Incluso un único puñado de esta “arena” contiene un número enorme de partículas.

²⁸ Con *innumerables* traduzco *nānābhāva* que tiene un sentido más próximo a “varios”, “multiformes”; privilegio así el sentido de número grande más que el de su variedad.

²⁹ *Corrientes de pensamientos* traduce *citta dhāra*. Según los diccionarios *citta*, de la raíz *cit*, significa “notado”, “percibido” pero también “pensar”, “imaginar”, “reflexionar” y “pensamiento”, y también “corazón”, “mente”, cfr. *SED* m. Monier-Williams, 395 y *Dz Scr-It* Sani, 545. En cambio *dhāra*, significa “curso”, “flujo”, “corriente”, “marea”, cfr. *SED* M. Monier-Williams, 515 y *Dz Scr-It* Sani, 744. Ambos traducen *citta dhāra* como “flujo de pensamientos”. Conze traduce como “tendencia de pensamientos (*trends of thought*)”; Kumārajīva simplifica con *xin* (心), “corazón”, “mente”, por lo que traduce con “varios tipos de pensamiento/mente” *zhong xin*, (種心), lo que traducido como *innumerables corrientes de pensamientos*. Es necesario tener presente que en la cultura china antigua el corazón (心) es también el órgano del pensamiento, cfr. A.C. GRAHAM, *La Ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Neri Pozza, Vicenza 1999, 25 e 570: «Cuore (*xin* 心, órgano de pensamiento y juicio; traducible como “mente” solo en textos post-budistas) e A. CHENG, *Storia del Pensiero Cinese*, Einaudi, Torino 2000, I 166: «El término *xin* 心 designa a la vez el corazón y el ánimo [...] *xin* es igualmente el órgano de los afectos y del intelecto». La traducción italiana de la versión inglesa de Churinoff del tibetano es: «(yo conozco completamente sus) *continuaciones* de consciencia con sus diferentes pensamientos», cfr. <http://u.nu/6rxq>, 17.

¿Y por qué? Corrientes de pensamientos, oh Subhūti, corrientes de pensamientos han sido llamadas no corrientes por el Así Ido. Por eso son llamadas corrientes de pensamientos, ¿Y por qué? El pensamiento pasado, oh Subhūti, no es atrapable³⁰, el pensamiento futuro no es atrapable, el pensamiento presente no es atrapable³¹.

El pasado ya no existe, el futuro no existe todavía, en medio de ellos no existe espacio ni siquiera para un pensamiento que, de hecho, cuando parece posible sopesarlo es ya un sueño del pasado. No existe una corriente de pensamientos, el tiempo no es un río en el cual trascurren los pensamientos y las vivencias humanas. No existe ni siquiera el tiempo. Y entonces se habla de corriente de pensamientos, para hablar de una cosa viva.

§ 19. *¿Qué piensas, oh Subhūti? Si un hijo o una hija de buena familia llenase los miles de millones de mundos de este universo con los siete tipos de joyas y los donase a los Así Idos, a los Meritorios, a los Perfectamente Despiertos, este hijo o hija de buena familia, gracias a ello, produciría quizás una gran cantidad de mérito?»³². Subhūti respondió: «Grande oh Bienaventurado, grande oh Bien Ido. «Así es, oh Subhūti, así es. Grande es la cantidad de mérito que gracias a ello produciría ese hijo o esa hija de buena familia. ¿Y por qué? Aquello que es llamado “cantidad de mérito cantidad de mérito” oh Subhūti, como no cantidad de mérito ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamado cantidad de mérito. Si hubiese, oh Subhūti, cantidad de mérito, el Así Ido no habría enseñado “cantidad de mérito” como cantidad de mérito.*

Una y otra vez Subhūti vuelve a proponer la misma pregunta. Cada vez que alguien hace el pan repite los mismo gestos. Y en esta delicada operación, de principio a fin, todo es siempre distinto, aquello que se hace y aquello que se obtiene. También realizar un bien, como dar dinero, es el mismo gesto cada vez; pero el cómo, el porqué y el resultado son cada vez distintos.

La libertad señalada por el Buda se genera y se reproduce sin mantener viva la esperanza de recibir un mérito derivado del propio gesto y sin apropiarse de ese mérito una vez producido. Cobrar y proteger un resultado mundano, perecedero, que envejece se gasta y desaparece, por muy grande que este sea no solo no nos conducirá nunca a la liberación sino que nos mantendrá atados a este mundo, privados de la libertad profunda, invisible, propuesta por el Buda. Los premios del mundo generan ventajas solo en el mundo. Por esto se llaman premios, porque no tienen sustancia definitiva, no existen verdaderamente, no llevan a nada.

³⁰ Con *no es atrapable* traduzco *nopalabhyate* (o *na-upalabhyate*). El diccionario traduce *upalabh* como “aferrar, tomar posesión, adquirir, recibir, obtener, encontrar”, cfr. *Dz Scr-It Sani*, 282 y “agarrar, tomar posición, adquirir, recibir, obtener” pero también “comprender, conocer, aprender”, cfr. SED Monier-Williams, 205. Gnoli elige “no es percibido”, Pine prefiere “no puede ser encontrado”. Kumārajīva traduce como “no se puede obtener, adquirir” (不可得).

³¹ Según una interpretación esotérica de este párrafo, el Buda con su ojo humano ve los granos de arena, con el ojo divino ve las miríadas de seres sobre los innumerables mundos, con su ojo de *prajñā* ve todos sus pensamientos, impermanentes y vacíos, como los sueños o como las olas del mar.

³² La pregunta es idéntica a la que aparece al comienzo del § 8. Aquí también, como ya en los §§ 8 y 11, Thicht Nhat Hanh, a diferencia de otras traducciones del chino (o no), elige “produciría mucha felicidad a causa de este gesto virtuoso”. Kumārajīva usa la pareja de ideogramas 福德, que separadamente significan “buena fortuna, felicidad” y “virtud, justicia, bondad, corrección” pero que juntos adquieren, por costumbre, el sentido de “mérito”. Cfr. *supra*, cap. V, nota 7. El ideograma 德, *de*, aparece en el título del famoso *Dao De Jing*, 道德經, la *Obra clásica de la vía y de la virtud* donde el ideograma 經, *jing*, gracias también a su significado de “trama”, “urdimbre” desde los ss. II-III es el utilizado por los traductores para el sánscrito *sūtra* (habitualmente “discurso” en italiano).

Una familia sin hijos se extingue, el nivel más alto de acción religiosa es mantener gratuitamente en funcionamiento el conjunto de circunstancias que dan acceso a la liberación. Realizarlo sin que en nosotros se produzca y se deposite algo es el difícil arte enseñado por el Buda. No existe mérito más grande.

§ 20. *¿Qué piensas Subhūti, el Así Ido puede ser visto por el perfecto desarrollo de su forma física³³?»³⁴. Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, aquello que se llama perfecto desarrollo de la forma física perfecto desarrollo de la forma física³⁵, es enseñado por el Así Ido como no perfecto desarrollo. Por ello es llamado perfecto desarrollo de la forma física».*

La forma física, el atractivo, la habilidad para asombrar y sorprender, la capacidad de aliviar nuestra ansiedad y de representar aquello que quisiéramos ser, devenir; he ahí aquello que muchos buscan en un religioso. A veces, en los ámbitos del budismo, estamos enganchados a personas que ejercitan un dominio sobre nosotros³⁶, en las que el carisma, las dotes personales y la influencia que tienen sobre las personas que les rodean parecen confirmar nuestra elección de haberlas puesto como arbitros de nuestras vidas.

La función de un buda es liberadora, antes que nada de sí mismo.

Ninguno que deposite sus cadenas sobre nosotros puede ser un líder religioso.

Dijo el Beato: «¿Qué piensas, Subhūti, el Así Ido puede ser visto gracias a la posesión de signos característicos³⁷?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. El Así Ido no puede ser visto gracias a la posesión de signos característicos. ¿Y por qué? Porque, oh Bienaventurado, aquello que por el Así Ido ha sido enseñado como posesión de signos característicos como no posesión de signos³⁸ característicos ha sido enseñado³⁹. Por esto es llamado posesión de signos

³³ *Forma física* traduce aquí *rūpa kāya*, literalmente “cuerpo de forma”. Parece una llamada a la famosa frase de la *Prajñāpāramitā hṛdaya sūtra*, *El sutra del corazón del perfecto conocimiento* (cfr. *supra*, cap. III, § *El sutra*): «Aquí, Śāriputra, la vacuidad es forma, la forma es vacuidad: la vacuidad no está separada de la forma, la forma no está separada de la vacuidad; cualquier cosa que sea forma es vacuidad, cualquier cosa que sea vacuidad es forma».

³⁴ Tanto en el budismo antiguo como en el *Mahāyāna* son atribuidos al Buda tres (más raramente cuatro) cuerpos, en un conjunto llamado *tri kāya*: dos cuerpos de forma, o *rūpa kāya*, y un cuerpo absoluto o *dharma kāya*. El primer cuerpo de forma es llamado *sambhoga kāya*, “cuerpo de goce (de disfrute)”, fruto de la acumulación de méritos para beneficiar a todos los seres; el segundo cuerpo de forma es llamado *nirmāṇa kāya*, “cuerpo de aparición fantasmático”, con el que el Buda se vuelve visible en el mundo para mostrar el camino de liberación; el tercer cuerpo, del cual provienen los otros dos, es llamado *dharma kāya*, “cuerpo del *dharma*”, o “cuerpo absoluto”. Puesto que aquí *rūpa kāya* es calificado como de *perfecto desarrollo*, se entiende que se está hablando del *sambhoga kāya* caracterizado por las 5 perfecciones y por los 32 signos o marcas de un Buda. Este párrafo, de forma distinta a mi comentario, puede ser leído también según la simbología esotérica del *tri kāya*: puesto que el cuerpo absoluto, vacío de esencia, y el cuerpo de disfrute, de perfección de méritos, son coincidentes, no hay nada que ver, que sopesar, ni signos ni perfecciones, cfr. Red Pine, *DS*, 329 ss. Respecto al *tri kāya* cfr. *Dizionario del Buddhismo*, a c. de P. Cornu, 300 ss.

³⁵ Respecto al uso de las frases repetidas cfr. *supra*, cap. V, nota 8.

³⁶ En otro lugar hemos tratado dilatadamente el tema, cfr. M.Y. MARASSI, *La via maestra*, Marietti, Genova-Milano 2005.

³⁷ Cfr., *supra*, cap. IV, nota 39.

³⁸ Como anteriormente (cfr. *supra*, cap. IV, nota 40) Conze (cfr. Conze *Vaj. E.*, 86) añade un “no”: «Esta posesión de marcas, oh Señor, que ha sido enseñada por el Tathagata, como una no posesión de no marcas ha sido enseñada por el Tathagata». También esta vez Gnoli sigue el mismo camino: «Oh Bienaventurado, aquello que ha sido enseñado por el Tathāgata, como una posesión de características, el Tathāgata lo ha enseñado como no posesión de no características».

³⁹ Hasta aquí la frase que comienza con *Dijo el Bienaventurado* es casi idéntica a la primera parte del § 5. He variado

característicos».

Aquello que sirve no se ve, aquello que se ve no sirve.

Quién busca fascinación será fascinado, quién busca una forma se dedicará a la forma. El discernimiento de los espíritus es posible a quien no quiere otra cosa que espíritu, a quien no quiere nada de este mundo. Las dotes personales no tienen ninguna importancia. A veces son un obstáculo.

§ 21. Dijo el Bienaventurado: «¿Qué piensas, oh Subhūti, tal vez que el Así Ido piensa: “Existe un dharma que yo enseño?”⁴⁰». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, el Así Ido no piensa “Existe un dharma que yo enseño”». Dijo el Bienaventurado: «Subhūti, si se dijese: “Existe un dharma enseñado por el Así Ido” sería un discurso falso, sería poner sobre mí la falsedad. ¿Y por qué? Enseñanza del dharma, enseñanza del dharma es llamada, oh Subhūti, pero no se puede encontrar⁴¹ algo⁴² como “enseñanza del dharma”⁴³. Tras haber oído estas palabras el venerable Subhūti preguntó así al Bienaventurado: «¿Habrán seres, Bienaventurado, en el futuro, en los últimos tiempos, en la última época, en los últimos quinientos años, cuando la buena enseñanza estará casi destruida⁴⁴ que, al oír un dharma como este, os creerán?». Dijo el Bienaventurado: «Subhūti, ni seres ni no seres. ¿Y por qué? Seres, Subhūti, seres son llamados por el Así Ido, pero, Subhūti, todos han sido enseñados como no seres por el Así Ido. Por ello son llamados seres⁴⁵».

Primero han sido puestas en cuestión las características distintivas de un buda, ahora su modo de disponer el corazón y la mente, la substancia de su enseñanza es finalmente la existencia, común al Buda⁴⁶ y a todos los seres.

Cualquiera que pensase poseer un dharma, algo que enseñar, sería por eso mismo inadecuado. Si atribuimos al Buda la posesión de una enseñanza particular lo reduciremos al recipiente de un saber.

ligeramente la traducción para hacer emerger matices distintos.

⁴⁰ He mantenido la versión más literal, sin embargo el sentido de la frase sería más evidente traduciendo como “yo tengo un dharma a enseñar”.

⁴¹ Con *no se puede encontrar* traduzco *na-upalbhya*. Cfr. *supra*, nota 30. Aquí Gnoli en cambio prefiere “no se percibe”.

⁴² Algo traduce *dharma*.

⁴³ Cfr. NĀGĀRJUNA, *Mādhyamakakārikā* 25.24: «Nunca en ningún sitio ninguna ley ha sido enseñada por el Despertado» y *Catuhstava-Nirauṇyastava* 7: «Tu, oh Señor, no has pronunciado nunca ni siquiera una sola sílaba» en Gnoli II, 2004, 640 y 1012. “Enseñanza del dharma” no es diferente de *dharma kāya* “cuerpo del dharma” o “cuerpo absoluto”, no es más que un nombre de aquello que no se puede decir. De otra forma, desde otro punto de vista, para decir “enseñanza del dharma” está *prajñāpāramitā*. Conze traduce *dharma deśanā* (traducido por mí como *enseñanza del dharma*) con “demostración de dharma”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 86, Literalmente *deśanā* significa “dirección”, “instrucción”.

⁴⁴ Cfr. *supra*, § 6: La pregunta es casi idéntica, la respuesta, en cambio, refleja la ascensión que ha habido mientras tanto en el discurso.

⁴⁵ La parte que consiste en la pregunta y respuesta entre Subhūti y el Bienaventurado está inexplicablemente ausente en el texto inicial de la versión de Kumārajīva, aparece en cambio en las otras traducciones chinas. La frase fue añadida a la versión de Kumārajīva entre los ss. IX y X, cfr. Red Pine, *DS*, 345.

⁴⁶ Se puede suponer que, como el párrafo precedente se volcaba sobre el *sambhoga kāya*, este párrafo se basa sobre la implícita pregunta de Subhūti: si el *nirmāṇa kāya*, el cuerpo físico con el que el Buda aparece entre los hombres para impartir su enseñanza, es un fantasma carente de existencia propia, ¿en qué puede consistir la enseñanza y quién la escuchará? Según este esquema la respuesta del Buda es: así como el Buda no tiene cuerpo, ni perfecciones, ni signos característicos, así también no existe ninguna enseñanza, ni seres que la puedan creer. Sobre la historia de docetismo en el budismo cfr. M. ANESAKI, “Docetism (Buddhist)” s.v., en SUBODH KAPOOR (a c. de), *The Buddhists: encyclopaedia of Buddhism*, cit., vol. II, 431 ss. Sobre lo tres cuerpos del Despertado y sobre la visión docetística en el Mahāyāna cfr. Gnoli II, 2004, XLV s.

Aquello que enseña el Buda no se puede enseñar. Solo el Buda sabe enseñar sin enseñar nada. Solo el Buda sabe aprender sin considerar haber aprendido algo⁴⁷.

Aquello que enseña el Buda desaparece inmediatamente. Cuando no desaparece, cuando lo hacemos doctrina ya no es la enseñanza del Buda.

Subhūti continúa recubriendo el rol de aquel que todavía no comprende. ¿Cuando la enseñanza ya no esté, cuando incluso este sutra sea olvidado, cómo será? Será como es ahora.

De forma definitiva, permanente, no existen y no existirán ni enseñanzas ni Buda ni seres; las cosas, lo vivientes no son la cascara de un sí mismo inmortal que ocupa su intimidad volviéndolos eternos. Somos como los sueños, formas aleatorias que aparecen y se desvanecen. Esto son los seres: ni seres ni no seres. Y son llamados seres.

¿Cómo se puede tener fe en las palabras, en los sutra, en las enseñanzas de otros hombres? Tampoco en el creer en esto o en aquello está la solución.

Abandonar la idea de una enseñanza, permaneciendo donde no existe ni ser ni no ser.

§ 22. *¿Qué piensas, oh Subhūti, el Así Ido ha conocido un dharma cualquiera en su insuperable completo perfecto despertar?». Dijo el venerable Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. No existe un dharma cualquiera que el Así Ido haya conocido en su insuperable completo perfecto despertar». Dijo el Bienaventurado: «Así es, Subhūti, así es. Ni el más pequeño dharma puede ser conocido⁴⁸ o encontrado aquí. Por esto es llamado insuperable perfecto despertar.*

Avanzando hacia atrás ahora indaga sobre la presencia o no, en el origen del despertar, de una indicación, de una palabra que salva. Conocer el despertar no es conocer algo, sea ello una palabra, un pensamiento, una intuición.

En caso de que algo fuese conocido como despertar sería solo un obstáculo. ¿Cómo puede existir libertad absoluta si está ligada a algo?

Cuando ninguna enseñanza es conocida, indicada, buscada, eso es llamado insuperable perfecto despertar. Así no hay diferencia entre enseñanza y despertar⁴⁹.

⁴⁷ «La verdadera doctrina, Śāriputra, está más allá del razonamiento, más allá de la esfera del razonamiento y debe de ser aprendida por el Tathāgata» cfr. *Sutra del Loto*, a c. de L. Meazza, BUR, Milán 2001, 81. “Debe de ser aprendida por el Tathāgata” significa tanto que la podemos aprender solo de un buda, como que solo cuando somos buda la podemos aprender. Es inútil intentar comprender con el pensamiento algo que “está más allá del razonamiento, más allá de la esfera del razonamiento”. Existe un modo de aprender que no está proveído por el contenido del pensamiento.

⁴⁸ *Conocido* traduce *samvidyate*, que literalmente significa “obtenido”, “adquirido” pero también “existe”, Gnoli traduce como «Por pequeño que sea no se ve, no se percibe aquí dharma alguno».

⁴⁹ Según un análisis esotérico del texto, en los dos párrafos precedentes se ha indagado sobre los dos cuerpos de forma, *rūpa kāya*, del Así Ido. Este párrafo, poniendo en estrecha relación *dharma* y despertar, alude al verdadero cuerpo del Así Ido, el *dharma kāya*, cuerpo absoluto o cuerpo del despertar.

§ 23. Además, oh Subhūti, siempre idéntico⁵⁰ es este dharma, nunca diferente en algo. Por esto es llamado insuperable perfecto despertar⁵¹. Carente de un sí mismo, de un ser, de existencia, de persona, es constante este insuperable perfecto despertar, conocido por medio de todos los buenos dharma⁵². ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, buenos dharma buenos dharma son llamados, pero como no dharma son enseñados por el Así Ido. Por esto son llamados buenos dharma.

Imposible la presencia de variaciones allí donde no hay algo⁵³, por ello es idéntico a sí mismo. En realidad no puede ni siquiera ser nombrado.

Solo los buenos dharma⁵⁴ están en el origen del despertar. Pero incluso un buen dharma no tiene espacio en el que existir ni una forma en la que manifestarse. No se lo puede encontrar en ninguna parte. Entonces es llamado buen dharma.

Vivir, realizar instante tras instante el despertar del Buda no requiere dotes particulares, es el fruto presente de una vida desperdiciada en el transcurrir horas y días y años cerca del silencio, sin cultivar deseos, no persiguiendo aquello que surge, sin querer ni siquiera cultivar los buenos dharma.

Esto es llamado cultivar los buenos dharma.

§ 24. Por otra parte, oh Subhūti, si una mujer o un hombre hubiesen reunido tantas de las siete joyas como para igualar todos los montes Sumeru, el rey de los montes de los miles de millones de mundos, y los diesen a los Así Idos, Honorables, Completamente Despertados, y si en cambio un hijo o hija de buena familia comprendiese incluso un único verso de cuatro líneas de este discurso sobre el dharma⁵⁵ de sabiduría que ha ido más allá⁵⁶ y lo hiciese conocer a los otros, entonces, oh Subhūti, la precedente cantidad de mérito comparada con esta cantidad de mérito no sería ni siquiera una centésima, ni una milésima, ni una cienmilésima, ni una millonésima, ni una cienmillonésima, ni una mil millonésima, ni una cien mil millonésima. Ella no soporta números, ni

⁵⁰ *Idéntico* traduce *sama* que sin embargo tiene una vasta dotación de significados: “plano”, “nivelado”, “homogéneo”, “constante”, “invariado”, “neutral”, “ecuánime”, “mediano”, “rectilíneo”.

⁵¹ *Insuperable completo perfecto despertar* es una de las traducciones clásicas para *anuttarā samyak sambodhi* (cfr. *supra*, cap. V. nota 1 y §§ 8, 14, 22). Aquí -y en los capítulos precedentes- Thich Nhat Hanh traduce *anuttarā samyak sambodhi* como “la más alta y más completa mente del despertar” modificando la perspectiva propuesta por el sutra. De esta forma el autor vietnamita desplaza la focalización de “despertar” a “mente del despertar”, una elección atrevida que acerca al hombre el discurso que parece de otra manera desarrollado sobre términos teóricos. Sin embargo esta elección corre el riesgo de hacer surgir la idea de que se está hablando de un estado mental. Hay que tener en cuenta que *anuttarā samyak sambodhi* no fue traducido en chino (lengua desde la cual traduce Thich Nhat Hanh) ni por Kumārajīva ni en las otras traducciones (aparte de aquella más tardía, de Yijing, del año 703) pero fue imitado el sonido con 阿耨多羅三藐三菩提, expresión actualmente transliterada como *ānòduōluó sānmǎo sānpútí*.

⁵² Pine traduce aquí «[...] insuperable perfecto despertar, por medio del cual son realizados todos los buenos dharma».

⁵³ En este párrafo *dharma* es usado en su completa ambigüedad: “unidad fundamental de materia”, “sustancia”, “enseñanza (comprendidas las indicaciones éticas)”, “Ley universal” y también “cualquier cosa”. El discurso se vuelca sobre un ámbito indiferenciado, donde no se manifiestan las distinciones antes ennumeradas no se distingue ningún *dharma*. Estamos todavía cerca del *dharma kāya*.

⁵⁴ Con la completa variabilidad expuesta en la nota precedente.

⁵⁵ Siguiendo a Conze, aquí con *discurso sobre el dharma* traduzco *dharma paryāya*, que en los párrafos precedentes había traducido como *modo de proceder en el dharma*.

⁵⁶ Naturalmente con *sabiduría que ha ido más allá* traduzco *prajñāpāramitā*. En este párrafo es indicado por última vez el nombre del sutra: *prajñāpāramitā dharma paryāya*. Pine, retomando una antigua expresión define como “madre de los buda” la *prajñāpāramitā dharma paryāya*, cfr. Red Pine, *DS*, 361.

*fracciones, ni cálculo, ni similitudes, ni comparaciones, ni semejanza*⁵⁷.

Si bien se habla de méritos sin verdadera substancia, sin la posibilidad de disfrutarlos ni de acumularlos para un futuro mejor, existen diferencias que no se borran. El tipo de recorrido trazado por el sutra funda su paso normal sobre una inteligencia particular: el hacerse navío en el transcurrir del tiempo de la enseñanza de la cual el sutra y su compilador son a su vez la copa que la contiene. Puede ser que si bien aprendamos todo el sutra y sepamos exponer espléndidamente cada rincón, nunca nadie nos de la posibilidad y el placer de exponer tanto estudio. Así como todo gran árbol lanza al viento millones de semillas y solo unas pocas entre ellas encontrarán un lugar formando el futuro bosque, la libertad presente es sostenida gracias al anónimo trabajo de muchos⁵⁸ de los que, por otra parte, nada se sabe ni nada se sabrá. Todos se han movido a la luz de la inteligencia ida más allá que ve el sentido de ofrecerse.

Incluso el buen dharma del dar sin límites es ciertamente grandísimo, pero el sutra distingue entre cuerpo de dharma y cuerpo⁵⁹ de méritos y al primero, aun no pudiéndose encontrar, se le dice ser verdadera realidad.

La edificación de la *prajñāpāramita*, el convertirse en instrumento es la edificación del cuerpo de dharma.

⁵⁷ Cfr. *supra*, § 16.

⁵⁸ Cuántos miles de persona, de tantos sitios, durante casi dos mil años han tenido que trabajar -a veces dedicando la vida entera- con el fin de que pudierais leer estas líneas. Comenzando por el Buda, hubo después quién oyó y memorizó sus discursos, quién los repitió muchas veces hasta que tras centenares de años hubo quién realizó la primera redacción de la *Prajñāpāramita*, quién la tradujo y quién la conservó y estudió en tantas lenguas.

⁵⁹ Es decir *dharma kāya* y *punya skandha*. El término *skandha* que habitualmente es traducido como “cantidad”, literalmente significa “torso”, “tronco” de donde “masa”, “cantidad”, “cúmulo”, “conjunto” y también “cuerpo”, cfr. *supra*, cap. V., nota 6.

VIII – Traducción y comentarios. §§ 25-32

§ 25. *¿Que piensas, oh Subhūti, quizás que el Así Ido piensa: “Yo he liberado a los seres”? Ciertamente, Subhūti, no deberías considerarlo así. ¿Y sabes por qué? No existe ningún ser liberado por el Así Ido. Si, oh Subhūti, hubiese algún ser liberado por el Así Ido, entonces el Así Ido reconocería la existencia de¹ un sí mismo, reconocería la existencia de un ser, una vida, una persona. Se dice reconocer un sí mismo, oh Subhūti, pero como no reconocer un sí mismo es enseñado por el Así Ido. Sin embargo las personas comunes, inmaduras², a eso se aferran³. Las personas comunes, inmaduras, como no personas son enseñadas por el Así Ido, por esto son llamadas personas comunes, inmaduras.*

Es normal, al profundizar en el conocimiento de una persona, comenzar a verla, a percibirla como aquella persona en concreto; con su historia, sus características, sus capacidades y defectos. De igual manera, basándonos en esto, modulamos a continuación nuestras expectativas, nuestra relación cuando nos confrontamos con esa persona. Es normal, es el modo de las personas comunes. Sin embargo, de este modo no veremos ya la persona que tenemos enfrente sino la imagen de ella que se ha formado en nosotros, un fantasma al cual atribuimos características más o menos fijas, más o menos rígidas y con el cual dialogamos y nos relacionamos como si fuese real. Esta forma de ver las cosas es la base de un mundo en el cual existen el norte y el sur, el este y el oeste, en el cual existe lo acertado y lo equivocado, lo alto y lo bajo... En suma, el mundo de las personas comunes.

El mundo de Buda no es así, no hay personas vistas y consideradas de un cierto modo, no hay ni norte ni sur, ni bueno ni malo.

Cuando nosotros pensamos que existe una persona de tal o cual manera, con una historia y unas características, ya la hemos privado de su libertad y la hemos atado al aspecto mundano, perecedero de la vida, que consiste precisamente en historia, aspecto físico, características mentales, capacidades, méritos y defectos. Todo cosas de esta vida, de este mundo, que perecen con él.

No existen personas comunes ni extraordinarias, ni maduras o inmaduras, aparecen como personas porque en ellas la semilla de la vida mortal ha dejado su agujón, mientras que el Buda ha enseñado la vía que conduce a la libertad. Una libertad que tiene su sede donde no hay ni norte ni sur, ni personas ni no personas.

Una determinada persona, cultivando sus cualidades, ejercitando sus dotes particulares no se convertirá nunca en un buda, Nadie libera a nadie.

¹ Con *reconocería la existencia de* traduzco *grāha bhaviṣyat*, literalmente “tendrá una concepción”. Para *grāha* en los compuestos cfr. *Dz Scr-It Sani*, 513.

² Con *personas comunes, inmaduras* traduzco *bāla-pṛthagjana*, para *bāla* cfr. *Dz Scr-It Sani*, 1089, para *pṛthagjana*, *ivi*, 972. Conze prefiere “estúpidas (*foolish*) personas comunes”, cfr. Conze *vaj E.*, 88; Gnoli elige “personas ordinarias, insensatas”.

³ Kumarājīva traduce libremente la frase desde *Se dice* hasta *aferran* como: «Oh Subhūti El así Ido dice que quién tiene un yo/sí mismo, en realidad no tiene un yo/sí mismo, sin embargo las personas ordinarias e inmaduras le hacen ser un yo/sí mismo» (須菩提、如來說有我者則非有我。而凡夫之人以為有我)。

§ 26. *¿Qué piensas, oh Subhūti, el Así Ido puede ser reconocido gracias a la posesión⁴ de marcas?». Subhūti respondió: «Ciertamente no, oh Bienaventurado. Tal como entiendo el sentido de aquello que el Bienaventurado dice, el Así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas»⁵ Dijo el Bienaventurado: «Bien dicho, Subhūti, bien dicho. Precisamente así, Subhūti, precisamente así, es como tu lo has dicho. El Así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, si el Así Ido fuese reconocible gracias a la posesión de marcas, entonces también un soberano universal⁶ podría ser llamado un Así Ido. Por ello el así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas».*

El venerable Subhūti dijo al Bienaventurado: «Por cómo entiendo el sentido de aquello que el Bienaventurado dice, el Así Ido no puede ser reconocido gracias a la posesión de marcas». Entonces, en aquella ocasión, el Bienaventurado pronunció las siguientes estrofas:

*Aquellos que me ven en mi forma
aquellos que me siguen por mi voz
en esfuerzos errados vagan en el tiempo:
esas gentes no me verán*

*Por el dharma es visto el Despertado
porque las guías son cuerpo de dharma
la esencia del dharma no se conoce
ni puede ser conocida⁷.*

Un religioso no es una persona excepcional, carismática, fascinante, fuerte, impecable y majestuosa gracias a ser un practicante religioso. Ninguna religión, ninguna práctica espiritual lleva a devenir de ese modo. Si por esos motivos lo seguimos, lo escuchamos, lo alabamos, para nosotros no es un líder religioso, es un hombre que nos ha fascinado y lo seguimos porque esperamos que imitándolo podemos convertirnos, por lo menos en parte, en alguien como él, es decir dotados de cualidades que se pueden usar en el mundo y de ninguna utilidad en la vía de salvación.

El cuerpo de dharma no es un fetiche misterioso, es más real que todos los otros cuerpos, en tanto que ninguno es de verdad real.

Si tenemos necesidad de un buda está bien que entremos en el orden de ideas propuesto por el budismo. Todo aquello que una guía puede hacer para indicar el camino depende de su ser dharma.

El cuerpo de dharma no se puede ver, no es parte de lo cognoscible, pero solo buscándolo y encontrándolo encontramos la guía. Reconocer la guía es comenzar a ser buda.

⁴ Cfr. *supra*, cap IV, nota 39.

⁵ Kumarājīva da un sentido opuesto a esta frase traduciendo: «Subhūti dijo: “Así es, así es, se puede reconocer al Así Ido por los 32 signos físicos característicos (須菩提言。如是如是、以三十二相觀如來)», después omite la frase *Bien dicho, Subhūti, bien dicho. Así precisamente, Subhūti, así precisamente, es como tu lo has dicho* de tal forma que la segunda intervención de Subhūti suena como una especie de arrepentimiento frente a la intervención negativa del Buda. Esta forma del texto es ciertamente más eficaz y armónica. La versión de Kumarājīva corresponde a la contenida en los manuscritos llamados de Gilgit (por el nombre de la localidad en la que fueron encontrados; cfr. *Gilgit Manuscript of the Vajracchedikā*, a c. de Raghu Vira eyLokesh Chandra en *Gilgit Buddhist Manuscripts*, VII, New Delhi, 1974, 1380-1393) y a la versión sánscrita reconstruida por Stein, cfr. Red Pine, *DS*, 381.

⁶ *Soberano universal* traduce *rāja cakravartin*, literalmente “soberano cuyas ruedas (del carro) corren (por todas partes)”. En la antigua cultura hindú de un *cakravartin* se decía que poseía los mismos 32 signos característicos de un Buda. Siendo un soberano que se distingue sobre todo por sus cualidades morales (además de por lo vasto de su reino) el *cakravartin* es de alguna forma la contrapartida laica del Buda.

⁷ Esta estrofa es omitida por Kumārājīva.

§ 27. *¿Qué piensas, oh Subhūti, el Así Ido ha realizado el insuperable completo perfecto despertar gracias a la posesión de sus marcas? No, oh Subhūti, ciertamente no deberías considerarlo así. ¿Y por qué? Pues porque, oh Subhūti, el Así Ido no habría podido nunca realizar el insuperable completo perfecto despertar gracias a la posesión de sus marcas*⁸.

Ni nadie debe hablarte de este modo: “Aquellos que avanzan por el camino del bodhisattva conciben la destrucción y la desaparición de cualquier dharma”¹⁰. No Subhūti, ciertamente no lo deberías considerar así. ¿Y por qué? Aquellos que avanzan en el camino del bodhisattva no conciben la destrucción y la desaparición de cualquier dharma.

La calidad, la habilidad, las dotes de superhombre, la inteligencia y la sabiduría, la magnanimidad y la capacidad de aliviar la ansiedad de quien nos circunda, todo eso no sirve para nada en el camino supremo propuesto por el Buda. A menudo esos signos de excelencia se revelan como pesados obstáculos, tanto para quien los posee como para quien los admira. Aquel que gracias a sus cualidades pueda conquistar cualquier cosa, a cualquier persona, no estará inclinado a renunciar para entrar en el sendero; aquellos que admiramos por su éxito nos deslumbran, nos ciegan, desviando hacia las cosas percederas nuestra aspiración al infinito.

Solo ocupándonos de aquello que no tiene inicio y no tiene fin sabemos cómo no equivocarnos, solamente no dejándonos capturar por los tesoros terrenos podremos desaparecer en el infinito siendo idénticos.

Nos apenamos por aquel y por aquello que vamos a perder o hemos perdido ya, porque pensamos que existe de verdad, que aquella persona o aquella cosa es de verdad mía. No podemos pensar “mío” sin concebir una existencia, no podemos apenarnos por una desaparición sin concebir una existencia.

Es igualmente errado considerar que puesto que nada tiene existencia propia entonces no es necesario ocupar con dignidad y solicitud nuestro lugar en el mundo. Ser buda no es pura fantasía.

§ 28. *Además, oh Subhūti, si un hijo o una hija de buena familia llenase con los siete tipos de joyas tantos universos como granos de arena del río Ganges hay y después los donase al Así Ido, al Honorable, al Perfectamente Despierto, y si por otra parte un bodhisattva realizase la serena aceptación¹¹ de los dharma vacíos y no nacidos, entonces, gracias a ello, la cantidad de méritos producida sería enorme, infinita, incalculable. Y sin embargo, oh Subhūti, un bodhisattva, gran ser, no debería obtener ninguna cantidad de mérito».*

Dijo el venerable Subhūti: «¿Pero entonces, oh Bienaventurado, el bodhisattva no obtendrá una

⁸ Kumārajīva le da la vuelta a la frase añadiendo una negación: «Subhūti, no deberías pensar que el Así Ido no haya realizado el insuperable completo perfecto despertar gracias a la posesión de sus marcas (須菩提、莫作是念如來不以具足相故、得阿耨多羅三藐三菩提)» transformando el párrafo en un poner en guardia ante la confrontación con la posición nihilista, negacionista de la realidad, ante la salida frente a un mundo fantasmático en el que el fruto de las propias acciones no tiene ninguna importancia. Toda posición, sea nihilista o positivista, esta errada, es un obstáculo al ver las cosas como son.

⁹ Cfr. *supra*, cap. VII, nota 5.

¹⁰ Nuevamente el término *dharma* se usa en su máxima extensión semántica.

¹¹ Con *serena aceptación* traduzco *kṣānti*, cfr. *supra*, cap. VI, notas 22 y 27. Cfr. también Gnoli II, 2004, nota 12.

cantidad de mérito?» Dijo el Bienaventurado: «Obtendrá, oh Subhūti, pero sin aferrar, por ello se dice que obtendrá.

El “mérito del no” no se puede cuantificar. Imaginamos tener un gran peso sobre las espaldas, tan grande que parece que nos puede quebrar de un momento a otro, nos falta el aliento y lancinantes punzadas recorren todo nuestro cuerpo creándonos angustia, dolor y miedo e imaginamos que esta terrible situación proseguirá durante mucho tiempo, con la perspectiva de no terminar nunca. De improvisto, gracias a la sugerencia de un amigo, encontramos la manera de desprendernos de aquel peso. De permanecer libres sin arriesgarnos a ser nuevamente desgarrados. ¿Cuál será el “mérito del no” tener ya aquel peso? No habremos adquirido nada, la libertad no es un botín.

Después nos vendrá a la mente que entonces, finalmente, estamos entre aquellos que saben qué hacer, que lo podemos enseñar, exhibir; buscaremos hacer rentable de alguna manera aquella experiencia que hasta aquel momento no nos ha dado nada que se pueda gustar.

No sabemos apreciar el mérito del no mérito y volvemos a cargarnos nosotros solos con aquel peso.

Aquí se habla de la virtud, del mérito de vivir tranquilamente en un mundo cuyo modo de ser es el no ser, donde el aferrar es sufrimiento y el no aferrar tiene el más gran “mérito del no”.

§ 29. *Además, oh Subhūti, si alguien dice que el Así Ido viene o va, está de pie, está sentado o yace acostado¹², oh Subhūti, aquel no comprende el sentido de mi hablar. ¿Y por qué? Porque, oh Subhūti, se dice así ido¹³ pero no ha ido a ningún lugar, no ha venido de ningún lugar, por esto, entonces, es llamado así ido, honorable, perfectamente despertado.*

La sabiduría ida más allá es aquella que no va ni aquí ni allá. No se detiene ni prosigue, no reside ni se aleja, está siempre aquí pero no hay ningún rastro. Por esto se ha dicho: «No estar donde está el Buda, alejaros deprisa de donde el Buda no está»¹⁴.

No existe diferencia entre la sabiduría ida más allá y el Así Ido, si se ve algo, una forma, un modelo, un concepto, una luz o un abismo, ciertamente no se trata ni de una ni del otro.

§ 30. *Además, oh Subhūti, si un hijo o hija de buena familia moliese tantas galaxias como granos de polvo hay en el universo de miles de millones de mundos y con incalculable fuerza los redujese a*

¹² *Yace acostado* traduce *śayyāṃ kalpayati*, siguiendo el ejemplo de Conze. Pine y los traductores chinos ignoran *śayyāṃ* “en la cama”; para *kalpayati* cfr. BHS GD F. Edgerton II, 173.

¹³ Como ya he dicho (cfr. *supra*, cap IV, nota 7) con *asī ido* traduzco *tathāgata* que sin embargo puede ser leído tanto “así ido”, como “así venido” o como “así ido y así venido”. *Tathā* literalmente significa “así”, “de este modo” pero tiene el sentido de “que es tal como es”, indica la aseidad. En este caso no se está hablando de un título y por tanto de una persona a la que aquel título se refiera.

¹⁴ En el *Shōbōgenzō Zuimonki* (正法眼藏隨聞記), 5.20, de Dōgen, encontramos: «No te detengas donde está el Buda, aléjate deprisa de donde el Buda no está (有仏の処にもとどまることをえず、無仏の処をも急に走過すと云ふは、此の心ろなり)». Dōgen extrae esta frase de un diálogo cuyo protagonista era Zhào zhōu Cóngshěn (趙州從諗, jap. Jōshū Jūshin, 778-897), cfr. *Shōbōgenzō Zuimonki*, de Eihei Dōgen, a c. de S. Okumura y D. T. Wright, publ. por Kyōtō Sōtō Zen Center, Kyoto 1987, 201 nota 3.

un montón de partículas pequeñas como átomos, qué piensas, oh Subhūti, ¿no se trataría de un montón enorme de partículas pequeñas como átomos?» Dijo Subhūti: «Así es, oh Bienaventurado, así es, oh Bien Ido, sería un enorme montón de partículas pequeñas como átomos. ¿Y por que? Pues porque, oh Bienaventurado, si aquel fuese un enorme montón de partículas pequeñas como átomos el Bienaventurado no lo habría llamado montón de partículas pequeñas como átomos. ¿Y por que? Porque, oh Bienaventurado, aquello que el Así Ido ha llamado montón de partículas pequeñas como átomos es llamado no montón por el Así Ido. Por esto es llamado montón de partículas pequeñas como átomos. Y aquello que ha sido enseñado por el Así Ido como un universo de miles de millones de mundos es llamado no universo por el Así Ido. Por ello es llamado universo de miles de millones de mundos. ¿Y por qué? Pues porque, oh Bienaventurado, si hubiese un universo entonces habría la convicción de la existencia de la materia¹⁵. Pero aquello que el Así Ido ha enseñado como convicción de la existencia de la materia como no convicción ha sido enseñado por el Así Ido. Por ello es llamada convicción de la existencia de la materia». Dijo el Bienaventurado: «Y además, oh Subhūti, esta convicción de la existencia de la materia es inexplicable, no puede ser expresada por palabras¹⁶, no es un dharma, no es un no dharma, sin embargo las personas comunes, inmaduras, se aferran a ella.

Cuando dividimos en trozos una cosa, un viviente, una montaña, un planeta, una galaxia, esa cosa, ese viviente, ese planeta, esa galaxia ya no existe. Cualquier cosa puede desaparecer y esto solo es posible si ya antes no estaba dotada de una verdadera existencia, viviendo en equilibrio entre el ser y el no ser. La disolución del sufrimiento, el camino de liberación es posible precisamente por que alegría y dolor, me gusta y no me gusta, justo y equivocado son igual que todo los demás.

Cada hora, cada instante en nuestro pequeño mundo se producen millones de objetos, fábricas enormes sacan del horno sin pausa cosas de plástico, de metal, de tela, millones de vivientes nacen cada día. Al mismo tiempo vertederos, incineradoras, hongos, bacterias destruyen millones de toneladas de esas mismas cosas. En el inmenso cielo, en cada galaxia enormes estrellas desaparecen en un relámpago deslumbrante que incinera centenares de planetas, quizás habitados, y otras estrellas se forman. Y en sustancia no sucede nada. El aparecer y el desaparecer de conjuntos de relaciones es llamado objetos, estrellas, vivientes.

Este es el mundo en el cual vivimos, en el que es como si todo fuese. Y este “como si”, transparente e inexplicable, es la clave de la existencia. Aquello que es solo un nombre no puede ser explicado. Tener fe no significa creer algo o en algo, el aferrarnos a una idea es aquello que hacemos a cada momento.

Aprender a desaparecer en el no aferrar es la entrada en el camino del Buda.

§ 31. *¿Y por qué? Subhūti, si alguien afirmase que el Así Ido ha enseñado la creencia¹⁷ en un si*

¹⁵ *Habría la convicción de la existencia de la materia* traduce *sa eva piṇḍa grāha abhaviṣyat*. Pine traduce en cambio “existiría apego a una entidad”. Gnoli en cambio elige “habría entonces percepción de una masa material”. Conze traduce “aquello habría sido aferrarse a un objeto material (*that would have been seizing on a material object*)”.

¹⁶ *Es inexplicable, no puede ser expresada por las palabras* traduce *avyavahāra anabhilāpya*, cfr. BHS GD F. Edgerton II, 20. Conze, quizás tomando nota de la versión china redactada por Yijing (cfr. Red Pine, *DS*, 417), inicialmente tradujo con: «Es una cuestión de convención lingüística, una expresión verbal carente de contenido real» (cfr. Conze *Vaj. It.*, 58), en la versión siguiente en cambio ha vuelto más cerca del texto sánscrito: «Es inexpresable, no se puede/debe hablar (*is inexpressible and not to be talked about*)», cfr. Conze *Vaj. E.*, 91

¹⁷ Con *creencia* traduzco *drṣṭi* (literalmente “vista”, “perspectiva”) considerado por Pargiter (cfr. *Vajracchedikā in the original sanskrit*, a c. de F. E. Pargiter, en: August Friedrich Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, The Clarendon Press, Oxford 1916, 203) equivalente (en sus compuestos) a

mismo, que el Así Ido ha enseñado la creencia en un ser, en un alma, en una persona, este, oh Subhūti, ¿hablaría correctamente?». Dijo Subhūti: «Ciertamente no, oh Bienaventurado, ciertamente no, oh Bien Ido, no hablaría correctamente. ¿Y por qué? Oh Bien Ido, aquello que es enseñado por el Bien Ido como creencia en un sí mismo, ha sido enseñado como no creencia por el Así Ido, por esto se llama creencia en un sí mismo». Dijo el Bienaventurado: «Así es, Subhūti. Aquel que recorre el camino del bodhisattva debería conocer, ver, tomar en consideración¹⁸ todos los dharma. Conocer, ver y tomar en consideración de forma que no se adhiera¹⁹ a la noción de un dharma. ¿Y por qué? Noción de un dharma, noción de un dharma, oh Subhūti, como no noción es enseñada por el Así Ido. Por ello es llamada noción de un dharma.

Pensar que algo es real es el presupuesto de un error. Pensar que algo no es real es el presupuesto del mismo error.

Formar una convicción sobre la base de nuestras percepciones y pensamientos es la jaula que nosotros mismos construimos.

Los nombres de las cosas son alusiones a aquello que no conocemos. Cuando las etiquetas, las expresiones convencionales son investidas por los escombros de nuestras convicciones, el mundo se convierte en ilusorio, en un sueño compuesto por nuestras imaginaciones y fantasías.

No se trata de confiarse al progreso de la ciencia para establecer si existe o no el “ladrillo” fundamental de la materia, ni de usar la psicología o el psicoanálisis para indagar hasta el fondo en la intimidad del hombre para descubrir el verdadero yo, ni siquiera se trata de tomar posición de una vez por todas sobre la existencia o no del alma. Nada ni nadie es codiciado, nada ni nadie se puede tener. Todos, todo es atendido con cuidado, nada ni nadie es despreciado o descuidado por ser vano. Cada cosa, cada viviente representa una joya de unicidad, un milagro misterioso. Considerarlo una vida, un objeto por sí mismo o una nada privada de sentido es traicionar la verdad de las cosas, que aparecen y desaparecen de forma maravillosa, sin preocuparse por nuestras convicciones o preferencias.

§ 32. *Y además, oh Subhūti, si un bodhisattva, un gran ser, llenase infinitos, incalculables universos con las siete joyas y después las donase al Así Ido, al Honorable, al Perfectamente Despertado, y si en cambio un hijo o una hija de buena familia comprendiese incluso un único verso de cuatro líneas de esta prajñāpāramitā, de este modo de proceder en el dharma, y lo aprendiese de memoria, lo recitase, lo estudiase y lo aclarase detalladamente a los demás, gracias a ello produciría una grandísima, incalculable, infinita, cantidad de mérito. ¿Y cómo lo tendría que*

dr̥ṣṭika, traducido también por los diccionarios (cfr. *SED* M. Monier-Williams, 492, y *Dz Scr-It Sani*, 701) como “falso convencimiento, creencia”. También Gnoli sigue este camino, Pine y Conze en cambio traducen con “vista, perspectiva (view)”.

¹⁸ *Debería* [...] *tomar en consideración* traduce *adhimuktavyā* (equivalente a *adhimuktavyā*), *adhimukta* literalmente es “inclinado”, “propenso”, “confiado”, “atento a”, cfr. *Dz Scr-It sani*, 38. Conze traduce *adhimuktavyā* con “*should resolve upon* (¿debería estar resuelto? ¿Decidirse?)”, cfr. Conze *Vaj.* E., 91; la versión más antigua de Conze, traducida en italiano, contiene “deberá estar atento a”, cfr. Conze *Vaj.* It., 59; Pine traduce como “creer”, cfr. Red Pine, *DS*, 424; Gnoli escoge “debe considerar”. Kumarājīva elige “debería [...] creer”.

¹⁹ *No adherir* traduce *pratyupasthā*, cfr. *BHSGD* F, Edgerton II, 378. Gnoli traduce con “no establecer (la noción)”, Conze similarmente escoge “*he does not set up (the perception)*”, cfr. Conze *Vaj.* E., 91. Pine en cambio: “sin estar apegado (a la percepción)”, cfr. Red Pine, *DS*, 419. El sentido es “no adherirse a la convicción de la existencia de”.

*explicar*²⁰? No explicando²¹. Por esto se dice explicar.

*Como una estrella la oscuridad la luz
una fantasía el rocío una burbuja
un sueño un relámpago una nube
así es vista cada cosa*²²»²³

*Así habló el Bienaventurado. El anciano Subhūti, los monjes, las monjas, los fieles*²⁴, *los bodhisattva, los dioses, los hombres, los demonios*²⁵, *los mensajeros celestes*²⁶ *y el mundo entero con serena alegría*²⁷ *asintieron*²⁸ *a las palabras del Bienaventurado.*

Cuántas veces durante la lectura del sutra hemos encontrado [...] *si alguien comprendiese incluso un único verso de cuatro líneas de este modo de proceder en el dharma, lo aprendiese de memoria, lo recitase, lo estudiase y lo aclarase* [...] pero cuántos entre nosotros han entendido de verdad, han elegido una frase, un párrafo, se han hecho expertos, han estudiado cada entresijo tan a fondo como para poderlo mostrarlo a los otros sin dudas.

Aquello que parece un diálogo sin principio ni fin, lleno de repeticiones y contradicciones, en el cual se dice y se repite que no hay nada que enseñar, ¿como puede convertirse en un motivo de vida?

Es difícil la enseñanza del Buda, más allá del razonamiento, más allá de las valoraciones concebibles.

²⁰ *Explicar* traduce aquí a *samprakāśayati* hasta ahora (cfr. *supra* § 8) traducido con “aclarar”. *Samprakāśayati* según el diccionario significa “iluminar”, “ilustrar”, “volver manifiesto”, “descubrir”. Aquí uso “explicar” por que me parece más adecuado a la economía del discurso. Se podría traducir también con: “¿Y cómo lo debería mostrar? No mostrando”.

²¹ En este caso el texto lleva (*na*)*prakāśayati* (en vez de *na-samprakāśayati*, con significado casi idéntico), quizás más cercano a “volver visible” además de “iluminar” o “ilustrar”.

²² Con *cada cosa* traduzco *samskṛta*, que sin embargo, literalmente, es “el compuesto”, “lo ensamblado”. Conze elige “aquello que es condicionado”, Conze *Vaj. E.*; Gnoli prefiere “lo coefectuado”; Pine en cambio escribe “todo lo creado”, que estéticamente me parece la mejor elección; sin embargo “creado” conlleva la idea de “creador”, una elección demasiado teísta para un sutra budista. La traducción del tibetano es “todos los fenómenos compuestos”. Kumārajīva traduce con 一切有爲法, literalmente “todos los dharma contruidos que existen”, o bien todas las cosas de este mundo”. *Samskṛta* remite a *asamskṛta prabhāvita ārya pudgala* (cfr. *supra* cap. V nota 3) traducido por mí como “las nobles personas sobresalen en lo no construido” donde en cambio Kumārajīva elige el interesante 一切賢聖皆以無爲法而有差別 “todos los sabios santos se distinguen en el dharma del no hacer”.

²³ «Obsérvalo como una burbuja, como un espejismo; el rey de la muerte no ve a quien de tal forma considera el mundo» cfr. *Dhammapada* 13.4 (170).

²⁴ *Los fieles* traduce *upāsakopāsikas* (*upāsaka upāsika*) mas precisamente traducible con “los fieles y las fieles laicos”.

²⁵ *Demonios* traduce *asura*, cfr. *supra*, cap. V, nota 36.

²⁶ *Mensajeros celestes* traduce *gandharva*, singular entidad espiritual que en el *Rig Veda* tenía la tarea de vigilar el *soma*, la bebida de los dioses. En tiempos posteriores los *gandharva*, convertidos en numerosos, además de vigilar el *soma* revistieron roles diversos como tocar para animar los banquetes de los dioses y funcionar como mensajeros entre los hombres y los dioses. Son una de las clases de seres superiores además de los dioses, los hombres y los *asura*.

²⁷ *Serena alegría* traduce *āttamanas*, de *ātta* “mover” y *manas* “mente” (en sentido extenso, por tanto también “corazón”), por tanto “con el corazón conmovido (por la alegría)”. Conze traduce como “raptados (el anciano Subhūti, los monjes y...)”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 92; Gnoli elige “contentos”, Pine traduce con “por la alegría de”. El diccionario para *āttamanas* devuelve “cuya mente es transportada (por la alegría)”, cfr. *Dz Scr-It Sani*, 192.

²⁸ *Asintieron* traduce *abhyanandan*, Conze lo traduce con “gozaron de [la enseñanza]”, cfr. Conze *Vaj. E.*, 92; Gnoli elige “aprobaron”; Pine utiliza “estuvieron muy contentos (*greatly pleased*)”, cfr. Red Pine, *DS*, 434. Kumārajīva resuelve la incertidumbre modificando la frase en “creyó, acogió y puso en práctica” (信受奉行); Thicht Nhat Hanh traduce la frase de Kumārajīva como “lentos de [...] fe, comenzaron a poner en práctica las enseñanzas que habían recibido” cfr. *Il Diamante che recide l'illusione*, a c. de T. N. Hanh, cit., 117.

Después, cuando hayamos aprendido todo o parte del sutra, ¿qué tenemos que hacer? ¿Abrir una escuela? ¿Parar a la gente por la calle? ¿Importunar a nuestros familiares, a los amigos, a los conocidos hasta ser evitados, esquivados? ¿Dotarnos del título de maestro y obtener después dinero por nuestros servicios? ¿Recoger cuantiosas financiaciones, adquirir una casa, terrenos y organizar un centro de práctica y estudio donde nuestra enseñanza ocupe finalmente su justo lugar y nuestro nombre conquiste el rango que le compete en los linajes más ambicionados?

Difícil es la enseñanza del Buda, más allá de la esfera del razonamiento. El sentido común no nos puede servir de ayuda.

Todo ha sido ya dicho al comienzo, en las primeras frases del sutra, no hay nada más que añadir.

Procurarse dignamente de qué vivir, contentarse con poco, practicar lo no construido en un lugar apartado, no negarse a la realidad. Eso es todo.

¿Y nuestra sabiduría? ¿El fruto de nuestro estudio? Como una estrella la oscuridad la luz...