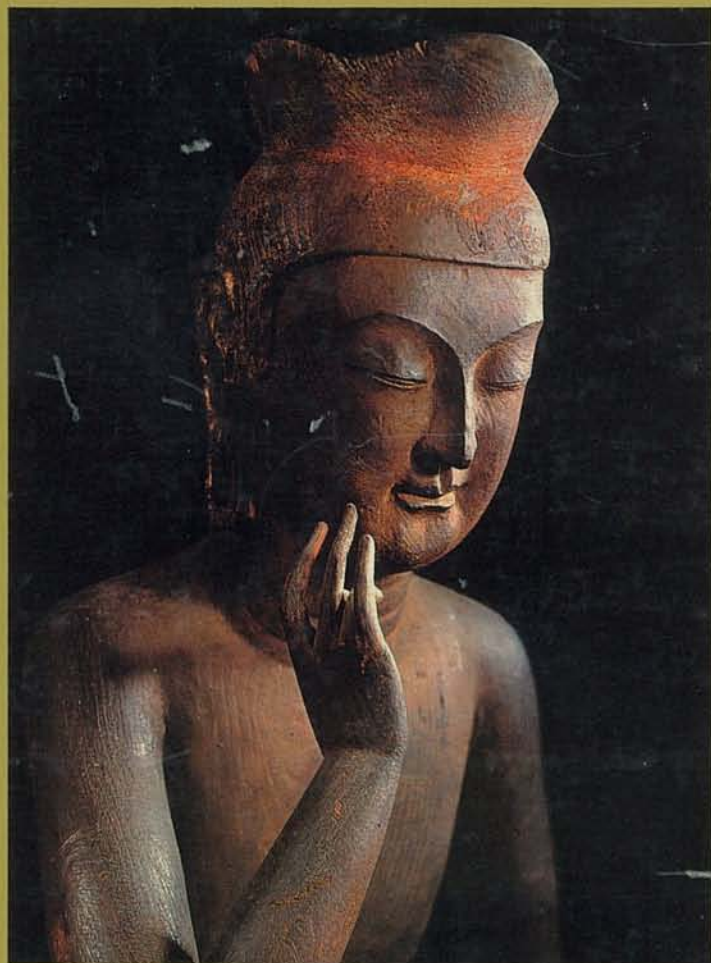


# *Revista de Estudios Budistas*



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

## *Criterios para las colaboraciones*

De un modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas —las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pali, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etc.) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Los artículos enviados como colaboración, que no sean en español, serán traducidos por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*Abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán una remuneración y, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.

El número 1 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1991 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México-Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1000 ejemplares.



# Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Año I - No. 1

Abril, 1991

# Revista de Estudios Budistas

---

Año I - No. 1

Abril, 1991

## *Directorio*

### *Directores:*

Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina)  
Fernando Tola

### *Consejo consultivo:*

Andre Bateau (El Colegio de Francia)  
Luis Oscar Gómez (Universidad de Michigan)  
Bimal K. Matilal (Universidad de Oxford)  
Katsumi Mimaki (Universidad de Kyoto)  
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)  
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)  
Akira Yuyama (Instituto Internacional de Estudios Budistas, Tokyo)

*Editor:* Sergio Mondragón

*Consejo editorial:* Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci, Luis Cortés Bargalló

*Asistente editorial:* Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A.S. Narvarte, C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de \$20,000 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números) \$35,000 m.n.; Estados Unidos, Centroamérica y Antillas, 20 US ds.; Sudamérica y Europa, 23 US ds.; Asia, Africa y Oceanía, 25 US ds.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Registros en trámite.

# Sumario

Presentación 7

## Artículos

Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna: *Carmen Dragonetti* 13

Movimientos budistas laicos contemporáneos en el Japón, con referencia especial al Sūtra del Loto: *Tsugunari Kubo* 45

Budismo y Naturaleza: *Lambert Schmithausen* 63

Fines y criterios de los Estudios Budistas: *Fernando Tola* 87

El árbol de la *bodhi* en el Mahāvastu-avadāna: *Akira Yuyama* 97

## Historia

Tres etapas en la aceptación del Budismo por el Príncipe Shōtoku: *Isamu Kanaji* 107

## Términos y conceptos budistas

Buda, Dharma, Sangha: La Triple Joya del Budismo según Nāgārjuna: *Étienne Lamotte* 135

## Abstracts 159

## Textos

Prajñāpāramitāhridayasūtra. Sūtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento: *Traducción y comentarios de F.T. y C.D.* 163

## Notas breves

Étienne Lamotte: *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 171

Exposición Internacional de Flora y Verdor. Osaka, Japón, 1990: *Sergio Mondragón* 174

El propósito del simposio "Budismo y Naturaleza" 177

El Budismo y el mundo del futuro: *Sakyo Komatsu* 178

### Reseñas

*Idealismo budista. La doctrina de "sólo-la-mente"*, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Josu Landa* 181

*Hokekyō Bosatsu shisō no kiso* (Fundamentos de la idea de Bodhisattva en el Saddharmapundarikasūtra / La Filosofía Fundamental del Sūtra del Loto en relación con las prácticas del Bodhisattva), de Tsugunari Kubo: *Ernst Steinkellner* 187

*Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, de Taiko Yamasaki: *Benjamín Preciado* 189

### Noticias

Inauguración de la Fundación Instituto de Estudios Budistas en Buenos Aires 197

Creación de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas con sede en México: *Adriana Segovia* 199

Seminarios sobre Budismo Esotérico 200

Revista "Studies in Central and East Asian Religions" 201

Nueva directiva de la Internacional Association of Buddhist Studies y Décima asamblea 202

### Colaboradores 205

*Ilustraciones:* Reproducidas de "Tibetan Buddhist Images", Ediciones Dharma, Novelda, Alicante, España, con permiso del editor y del dibujante, Andy Weber. Las fotografías de las páginas 106, 133, 157, 196 y 204 son del Bodhisattva Maitreya (Miroku Bosatsu, en japonés).

*Diseño:* Eko. *Foto de la portada:* Walter Reuter, de una imagen de Miroku Bosatsu, escultura en madera del S. VIII que se encuentra en Kōriuji, Kyoto, Japón.

Agradecemos la colaboración de las siguientes personas para este número de la REB: Profesor Mario Federico Real de Azúa, Josu Landa, Luciano Pérez, Keiko y Tomokazu Obara, Felicia Garnett, María Urquidí, María Julia Bustoy y Bernarda Gudiño.

眾生被困厄無量苦逼身  
觀音妙智力能救世間苦  
具足神通力廣修智方便  
十方諸國土無刹不現身

*Versos del capítulo XXV del Saddharmapuṇḍarikasūtra, Sūtra de la Flor de Loto del Maravilloso Dharma. Versión china de Kumārajīva.*



*Guru Shakyamuni Buda*



## Presentación

Con un gran sentimiento de satisfacción cumplimos con el honroso encargo de hacer la presentación de la *Revista de Estudios Budistas*, cuyo primer número sale hoy a la luz.

El Budismo es una de las manifestaciones más importantes de la humanidad. Desde la India en que surge, según los datos cronológicos más aceptados, alrededor del año 500 a.C., el Budismo se difunde rápidamente por todo el ámbito del Asia, llegando a pueblos de las más diversas historias y culturas, que contrastaban en la mayor parte de los casos con la historia y la cultura de su patria de origen. Y esta difusión del Budismo se realizó en forma pacífica, sin guerras de conquista, sin conversiones forzadas, sin violencias, por la sola fuerza de sus ideas y de los sentimientos que ellas suscitaban, por la firmeza de la fe de sus monjes y por el modelo de vida que ellos ofrecían —haciéndose realidad en esta forma el ideal de no-violencia que el Budismo introdujera por primera vez en la historia de la humanidad. Bajo su forma Hīnayāna el Budismo se extiende primero a Ceilán y luego hacia el Sudeste Asiático: Birmania, Cambodia, Laos, Tailandia, Vietnam del Sur; bajo su forma Mahāyāna, se extiende hacia el norte: Asia Central, Tibet, China, Mongolia, Corea, Japón. Se inserta en esos pueblos y, desde ese momento, se convierte en un factor esencial de su evolución cultural, en un elemento de identidad común entre todos ellos. Y todos esos pueblos, enriquecidos por el aporte de nuevas ideas y de nuevos sentimientos que el Budismo les hace, le retribuyen con excelsas creaciones en los campos de la religión, de la filosofía, de la literatura, del arte. Una in-

mensa y poderosa cultura budista se extiende así sobre todo el Asia.

El éxito logrado por el Budismo en su propagación por todo el Asia en el curso de su extensa historia –propagación que en nuestros días se ve ampliada a nuevos continentes, como Europa y América– no ha sido un hecho casual y gratuito, sino que se basa fundamentalmente en los valores intrínsecos que él posee, desde cualquier punto de vista que se le considere.

En lo que a la ética concierne, el Budismo adoptó una posición novedosa. Fue clara su voluntad de exaltar la moralidad, convirtiéndola en el criterio ineludible de la evaluación de todo acto o persona. Es así que el Budismo rechazó, aunque estuviesen dirigidos a los dioses, los sacrificios de seres vivos que se practicaban en la India, porque, al entrañar violencia y sufrimiento, eran considerados por él actos reprobables, contrarios a la moral. Asimismo, para el Budismo no es *brahmán* (o sea la persona que ocupa el más alto rango en la jerarquía hindú tradicional) aquel que nace en familia de brahmanes, sino aquel que, sea cual sea su casta, se distingue por sus supremas cualidades morales.

El ideal de hombre ético que elaboró el Budismo reúne rasgos que revelan, por parte de éste, nobles aspiraciones y un sutil conocimiento de las complejidades del comportamiento humano. Al lado de las cualidades comunes a toda ética, se da primacía en él a cualidades que el Occidente por lo general no ha considerado propias del dominio de la ética. Mencionemos entre éstas: la autoconciencia, o sea el hacer conscientes zonas inconscientes de uno mismo, el autocontrol, el estado de alerta y vigilancia, la concentración de la mente, la energía y el esfuerzo, la serenidad, la moderación, la paciencia, la satisfacción con lo que uno posee o hace, el desapego.

En lo que a la filosofía concierne, no es necesario que nos refiramos a las grandes escuelas filosóficas que surgie-

ron en el seno del Budismo, como las del Hīnayāna que elaboraron la teoría de los dharmas o las del Mahāyāna que desarrollaron las teorías de la vaciedad y de sólo-la-mente. Nos referiremos más bien a algunas de las concepciones fundamentales del Budismo, en que se manifiesta su riqueza y su profundidad.

El Budismo partió de la vivencia del sufrimiento. El sufrimiento es congénito a la naturaleza humana. El hombre es un ser que nace para morir. Todo lo que le atañe está bajo el signo de una impermanencia fatal y dolorosa. Pero existe una salida, una vía de escape a ese destino, una forma de poner fin al sufrimiento. Esta salida nos la ofrece el Budismo con sus doctrinas salvíficas, fundadas en la disciplina moral y en el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. El valor concedido al conocimiento es característico del Budismo desde sus más lejanos orígenes. Buda, cuando llega a la Iluminación, en aquella noche memorable, en Bodh Gayā, al pie del árbol de la Bodhi, adquiere plena conciencia de la causalidad universal: "todo tiene una causa". Y, por eso mismo, todo es relativo y contingente. La conciencia de la relatividad universal crea en el Budismo una actitud de tolerancia, ajena a todo excluyente y arrogante dogmatismo: "nunca podrás ver al mismo tiempo todas las facetas de una cosa". La conciencia de la causalidad universal inculca en el budista el vívido sentimiento de la interdependencia de todos los seres y cosas, la interdependencia de todos los fenómenos. Nada existe aislado en sí, como una isla solitaria en medio del océano de la existencia. Todo ser está relacionado, vinculado, ligado a otros seres, a otras cosas, a otros actos del pasado, del presente, del futuro. Surge así la necesidad de cultivar en uno un sentimiento de solidaridad para con todos y para con todo, sobre el cual se puede construir un sistema de relaciones individuales y sociales, liberadas de la incomprensión y de la agresividad.

El grado supremo de esta solidaridad universal lo constituye la doctrina de que la condición de Buda, la Budidad, está al alcance de todos los seres: “todos seréis Budas”. Shākyamuni, el Buda fundador del Budismo histórico, encontró el camino que lleva a la Budidad, y, por compasión hacia todos los seres, por un sentimiento de solidaridad para con todos ellos, les enseñó ese camino, para no guardar para sí solo el logro supremo que alcanzara con largo y doloroso esfuerzo, y para que todos pudiesen llegar a la meta a que él mismo llegara. Y todos los seres podrán alcanzar la Budidad, podrán llegar a ser Budas, porque en todos ellos existe, aunque transitoriamente oculta, la gloriosa esencia de Buda. La Budidad, la forma más alta de ser, afincada en la Iluminación, la forma más alta de la conciencia, del conocimiento, de la inteligencia, no es patrimonio exclusivo de nadie, es patrimonio de todos los seres, igualados así en su auténtico ser y en su definitivo destino.

Es natural que el Budismo, factor relevante en la historia del Asia y herencia que hace honor a la humanidad, de admirables logros intelectuales y artísticos, haya suscitado, desde que empezó a ser conocido en Europa y América, un interés siempre mayor y cada vez más intenso. Hoy existen en el mundo numerosas instituciones, numerosas revistas y numerosos investigadores, dedicados a su estudio y a la difusión de su conocimiento, así como de los valores que él propugna. Por otro lado, el conocimiento del Budismo se va integrando en la cultura universal de la humanidad, dejando de ser una exclusividad de especialistas e investigadores y convirtiéndose en objeto de interés y admiración para la gente en general.

La *Revista de Estudios Budistas* pretende contribuir a la difusión del conocimiento del Budismo en el mundo de habla hispana. Difundir conocimiento y colaborar en la erradicación de la ignorancia –la raíz del mal según

el Budismo— es siempre una noble tarea que merece ser llevada a cabo y promovida por personas que desean el bien. Además, la difusión de los nobles valores que cultiva el Budismo, como la no-violencia, la tolerancia, la armonía y la paz, los sentimientos de interdependencia y de solidaridad, puede ayudar en algo a aliviar las tensiones que hoy agobian a la humanidad y a reducir los males que originan los sentimientos y actitudes negativas, de los que aún no ha podido liberarse y que se interponen en su camino hacia una pacífica convivencia universal.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al gran público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de “alta divulgación” y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, sólida fundamentación, fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las variadas disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etc., así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características antes indicadas.

*Fernando Tola y Carmen Dragonetti*  
*Directores de REB*

8 de abril de 1991



*Nāgārjuna*

# Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna\*

Carmen Dragonetti

## El Brahmanismo

En el siglo VI antes de Cristo el Brahmanismo reinaba supremo en el pensamiento religioso y filosófico de la India. Heredero de las viejas tradiciones védicas, enriquecido por la sutil y sistemática especulación litúrgica de los brahmanes y vivificado por la tendencia mística característica de la India, el Brahmanismo se centra alrededor de una idea de grandiosas proyecciones: *Brahman*, lo Absoluto, la Verdad de la Verdad, el Ser único y sin segundo, la Sustancia de privilegiado *status* que existe *en sí* y *por sí*, como el *ens realissimum*, como el fundamento más profundo de la realidad, al cual sólo se llega en el curso de una experiencia trascendente. Como la expresión más rotunda del humanismo filosófico que nos brinda la historia del pensamiento humano, el Brahmanismo postula la existencia del *ātman*, el “uno mismo” auténtico, el verdadero hombre, idéntico a *Brahman* en esencia y excelsos atributos. Una formulación upanishádica famosa expresa esta identidad: *tat tvam asi*: “Tú eres Aquello”.

\* Conferencia Inaugural de la *Fundación Instituto de Estudios Budistas*, Buenos Aires, Argentina (14 de Marzo de 1990).

El Brahmanismo se presenta así como un sistema *sustancialista* en que el análisis de la realidad se detiene forzosamente, en última instancia, en la *Sustancia* expresada en su binomio unitario de *Brahman-ātman*.

### **La oposición al Brahmanismo**

Pero también el siglo VI a.C. ve el inicio de la crítica despiadada del sistema brahmánico, el inicio de los ataques a que es sometido desde diversos frentes, ataques que toman como mira los diferentes elementos que hacen a los fundamentos del sistema.

Estas críticas y ataques y la denodada defensa que de sí mismo hace el Brahmanismo, revelándose un digno adversario, van a enriquecer en los siglos que siguen la historia del pensamiento de la India, una de las máximas creaciones del intelecto humano.

Estas críticas y ataques son llevados a cabo por Maestros expertos en todas las sutilezas de la dialéctica, que con ilimitada audacia llevan hasta sus últimas consecuencias las tesis que sostienen, por mucho que contradigan las más caras tradiciones del pensamiento de la India, por mucho que nieguen los más sólidos dogmas de su Cultura.

### **Los Maestros del Error**

Entre los opositores del Brahmanismo están los que Buda llamaba "Los Maestros del Error". A pesar de que los textos pālis mencionan sus enseñanzas sólo para rechazarlas, con todo esos mismos textos dejan traslucir sin lugar a dudas una marcada deferencia por esos Maestros. Los describen como jefes de grandes comunidades, maestros de numerosos discípulos, conocidos y renombrados, fundadores de sectas, bien considerados por mucha gente, reconocidos desde largo tiempo atrás, ascetas errantes y mendi-



cantes, que han recorrido un largo camino y que son hombres de avanzada edad (*Dīgha Nikāya* I,2,5). Esos maestros son Pūrana Kassapa, el negador de la moral, Makkhali Gosāla, el determinista, Ajita Kesakambala, el materialista, Pakudha Kachchāyana, el atomista, Sañjaya Belatthiputta, el escéptico, y Nātaputta, el precursor del Jainismo, otra de las pujantes religiones que se constituyen por esa época en oposición al Brahmanismo.

## Buda

### Gautama Buddha, Shākyamuni, Buda y su Leyenda

Pero el más duro adversario del sistema brahmánico sería un apacible asceta, un personaje extraordinario en términos universales y el que más influencia habría de tener en la historia del Asia: *Gautama Buddha*, es decir, Gautama “el que Despertó a la Verdad” o (como comúnmente se traduce) Gautama “el Iluminado”, llamado también Shākyamuni, “el Sabio de entre los Shākyas”, o simplemente *Buda*. Pocos son los datos históricos que se tienen acerca de su vida. Pero (lo que es más valioso para nosotros) la tradición india nos ha transmitido la leyenda de Buda, constituida por los monjes y monjas, por los devotos laicos y devotas laicas del Budismo, enriquecida con episodios maravillosos, embellecida por todos los tesoros de la poesía, tal como se nos revela en todo su esplendor en antiguos textos como el *Lalita Vistara* o el *Buddhacarita* o en la versión moderna del gran poeta inglés Edwin Arnold, *The Light of Asia* (“La Luz de Asia”). En esta leyenda no tenemos solamente el tributo de veneración y admiración rendido al Maestro por sus seguidores; esa leyenda constituye la expresión poética de experiencias reales que en vida tuvo Buda.

Buda es presentado como el noble hijo, nacido en forma sobrenatural, de un rey y una reina poderosos. Su nombre era Siddhārtha. Su alta alcurnia le dio acceso a todos los bienes de la vida, pero pronto descubrió la miseria y la fealdad que anidan en todo placer y belleza humanos. A pesar de la protección de que fue rodeado para que eso no sucediera, pronto también descubre que el hombre es un ser sometido a la enfermedad, a la vejez, a la muerte, un ser nacido para experimentar sin cesar el sufrimiento producido por la separación de los seres que más ha querido —caros compañeros de un corto viaje. Abandona entonces su vida principesca, decidido a encontrar un camino que lleve más allá del sufrimiento. Después de larga y afanosa búsqueda la verdad se le descubre al pie del Árbol de la Iluminación. No es un mundo de paradisíacos placeres lo que se presenta ante su visión; no tiene la vivencia de la presencia de una Persona Divina; no experimenta quintaesenciados goces espirituales. Su experiencia se condensa en una frase de filosófica inspiración y de ilimitadas posibilidades metafísicas: “Todo tiene una causa”. Esta verdad le permitirá destruir al sufrimiento, descubriendo y destruyendo su causa, el deseo y el apego; y esa verdad expresará también la doctrina básica del Budismo que en el plano metafísico lo contrapone al Brahmanismo: la doctrina de la Insustancialidad, de la Contingencia Universal, de la inexistencia de un ser propio en todo. Después de la Iluminación vienen los años de una larga vida serena y apacible, rodeada del respeto de sus discípulos, en que Buda, recorriendo los caminos de la India, comunica a otros la vía salvífica que ha encontrado, hasta que, a los 80 años, en Kushinagara, cierra el círculo de su vida fecunda, ingresando en el Nirvāna Supremo y Sin Retorno, lo Absoluto budista, allende la palabra y el pensamiento, tal como es descrito por textos famosos del *Udāna* que expresan la idea del Maestro:

“Existe, oh monjes, aquel dominio en que no se dan ni la tierra ni las aguas ni el fuego ni el aire ni el dominio de la infinitud del espacio, ni el dominio de la infinitud de la conciencia, ni el dominio de la nada, ni el dominio del conocimiento y del no-conocimiento, ni este mundo ni el otro ni el sol ni la luna. Yo os digo, oh monjes, que ahí no se entra, que de ahí no se sale, que ahí no se permanece, que de ahí no se decae y que de ahí no se renace. Carece de fundamento, carece de actividad, no puede ser objeto del pensamiento. Es el fin del sufrimiento.” (VIII, 1).

“Existe, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no hecho, no-compuesto. Si no existiese, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no se percibiría en este mundo una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que existe, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, por tal razón se percibe una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto.” (VIII, 3).

Nos referiremos brevemente a algunas enseñanzas budistas propias del Budismo denominado Hīnayāna y del Budismo denominado Mahāyāna y a algunas otras que se manifiestan en un texto mahāyānista de excepcional importancia, el *Saddharmapundarikasūtra*, el *Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina*.

## Budismo Hīnayāna (Pequeño Vehículo)

### Inexistencia del alma

Hemos dicho que la inexistencia de una sustancia en sí y por sí es uno de los presupuestos doctrinarios más importantes del Budismo, proclamado por Buda en el mismo instante en que llegó a la Iluminación. Una de las consecuencias que deriva de este principio es la inexistencia también de un principio espiritual individual, tal como en Occidente se concibe al *alma* o como en el Brahmanismo y en el Hinduismo se concibe al *ātman*. El término sánscrito *ātman* designa tanto al alma individual como a la sustancia última de todo, siendo en este sentido una palabra sinónima de *Brahman*. El término *nairātmya* designa a su vez no

sólo la inexistencia de un *ātman* o alma, sino también la inexistencia de una esencia última de todo, es decir la inexistencia de *Brahman*.

Los grandes estudiosos de la filosofía de la India, como von Glasenapp, T.R.V. Murti, Oltramare, Takakusu, etc., han señalado unánimemente que la inexistencia del alma es una de las tesis fundamentales del Budismo, que lo contrapone al Brahmanismo, centrado, como dijimos, en la noción sustancialista de *Brahman/ātman*.

Varios textos célebres del Mahāyāna exaltan la grandeza de Buda precisamente por haber sido el primer maestro que enseñó el *nairātmya*, la inexistencia del alma, la inexistencia de una sustancia. Yashomitra, en su comentario de la última sección del *Abhidharmakosha* de Vasubandhu dedicada al *pudgala*, cita una estrofa que proclama que en el mundo no existe ningún otro maestro fuera de Buda, que haya predicado el *nairātmya* y que, por consiguiente, no existe salvación fuera de la enseñanza budista (edición de la Bauddha Bharati Series IV, p. 1189). Y Shāntarakshita, en la estrofa 3339 del *Tattvasamgraha* (edición de la Bauddha Bharati Series II, p. 1061) declara que Buda está a la cabeza de todos los *tīrthakaras* o creadores de vías salvíficas por haber sido el primero que proclamó el *nairātmya*.

Se comprende que a una persona educada en las creencias hinduistas, judeo-cristianas o musulmanas, le resulte difícil aceptar un sistema doctrinario como el Budismo, que durante siglos ha iluminado con su poderosa luz espiritual la vasta extensión del Asia, que proclame la inexistencia del alma, principio fundamental de esas creencias, soporte imprescindible de ellas, sin el cual ellas perderían su firmeza y se derrumbarían. Pero el estudioso del Budismo, sea cual sea la creencia a que él personalmente adhiere, debe mantenerse dentro de los límites de un análisis objetivo y científico, no atribuyendo al Budismo doctrinas que le son

ajenas y que por ser tales no son aceptadas por los propios budistas.

### **Inexistencia de Dios**

Otra consecuencia que deriva del principio de la insustancialidad sostenido por el Budismo es la negación de la existencia de Dios, el ser omnipotente, creador de todo, legislador supremo, gobernante del universo, dispensador del premio y del castigo, tal como lo conciben las escuelas *Nyāya* y *Vaiśeṣika* del Hinduismo. El Budismo es pues un sistema ateo, en cuanto no admite la existencia de un ser con las indicadas características. En los textos budistas no se encuentra una enseñanza teísta y por el contrario ya en la literatura budista más antigua, en el Canon Pāli, encontramos textos de inspiración atea como en el *Brahmajālasutta* del *Dīgha Nikāya*. En el Mahāyāna se escribieron tratados cuya única finalidad era demostrar la inexistencia de un Dios así concebido, como el célebre *Ishvarakartritva-nirākṛtiḥ-viśnoḥ ekakartritva-nirākaraṇa* atribuido al propio Nāgārjuna. Con toda razón Junjiro Takakusu, el gran erudito japonés, en sus lecciones sobre Budismo destinadas al Príncipe heredero del Japón (*Main Buddhist Tenets*; 1926) terminantemente expresa: "*El ateísmo es el primero de los principios fundamentales del Budismo... rechazamos con toda firmeza la creencia en un dios creador, señor de los seres*" —palabras decisivas sobre este tema teniendo en cuenta de quién provienen y a quién están dirigidas.

El ateísmo del Budismo no debe sorprendernos, ya que el ateísmo tiene una notoria presencia en la historia del pensamiento indio. Varios de los Maestros del Error, de inspiración materialista, negaban la existencia de Dios. La escuela *Mīmāṃsā*, la más ortodoxa de las escuelas filosóficas del Hinduismo, tenía también una posición atea, construyendo un imponente sistema metafísico que

prescindía de la idea de Dios. El *Sāṃkhya* y el *Yoga* pueden también ser considerados sistemas ateos, ya que el concepto de *Īshvara*, el Señor, que se hace presente en algunas etapas o formas de estas escuelas, está muy alejado de la noción de Dios tal como era presentada por el *Nyāya-Vaiśeṣika*. Shankara y su escuela aceptan la existencia de un *Īshvara*, dotado de la mayor parte de las características atribuidas a Dios, pero al mismo tiempo consideran que el *Īshvara* es sólo una manifestación ilusoria del único ser realmente existente que es *Brahman*, lo Absoluto, al margen de la palabra y del pensamiento, despojado de toda cualidad y atributo, liberado de toda actividad. El *Īshvara* queda así relegado al mismo *status* ontológico que el mundo y el yo individual, productos todos ellos de la mente sumida en el error. Con excepción de los Maestros del Error, todos estos sistemas no caen dentro de la órbita del materialismo, tienen una poderosa inspiración espiritualista y elaboraron nobles sistemas éticos, que sirvieron de guía y norma de conducta para numerosas sucesivas generaciones de la India.

La atribución al Budismo de una posición netamente atea no significa que se niegue la existencia de seres sobrenaturales en el Budismo, como los dioses heredados del Vedismo, o tomados de las tradiciones religiosas de los pueblos de Asia por donde el Budismo se extendió, o como los Budas que predicán sus enseñanzas en los infinitos universos que pueblan el ilimitado espacio.

Tampoco pueden ser asimiladas a la noción de Dios las diversas concepciones de lo Absoluto, como el *Dharmakāya* o el *Amalavijñāna* o el *Tathāgatagarbha*. Pero la noción que se tiene de estos seres o entidades no puede ser equiparada de ningún modo a la noción de Dios: a ninguno de ellos se le puede atribuir una actividad creadora, una función regente del Universo, elementos esenciales del concepto de Dios.

## La doctrina de los dharmas

Eliminadas las creencias en un alma y en Dios ¿cómo explica el Budismo la transmigración de los seres y la creación del mundo? Lo hace mediante la teoría de los *dharmas*, teoría central en el Budismo cuya presencia se deja sentir en toda su historia.

El término *dharma* designa a los elementos constitutivos, a los factores de existencia de las entidades que componen nuestra realidad. Daremos dos ejemplos de la aplicación de la doctrina de los *dharmas*.

El Budismo analiza al hombre y encuentra que es solamente un conjunto de *dharmas*. Estos *dharmas* pueden ser reunidos en cinco grupos (*skandha*): *rūpa*, los elementos materiales que combinados constituyen el cuerpo; *vedanā*, las sensaciones; *samjñā*, las percepciones; *samskāra*, las voliciones; *vijñāna*, los estados de conciencia, las conciencias. Estos *dharmas* vienen a ser los elementos constitutivos de la realidad psico-física que es el hombre, los factores que le dan origen. Fuera de ellos no existe nada más en el hombre.

Asimismo el Budismo sostiene que para que se produzca un nuevo ser y su destino de sufrimiento y muerte, deben darse en encadenamiento causal todos los *dharmas* enumerados en la célebre fórmula del *pratītyasamutpāda* ("Surgimiento Condicionado"). En esta serie de *dharmas* cada uno de ellos es efecto del que le precede y a su vez causa del que le sigue. Esos *dharmas* son: *avidyā*, ignorancia; *samskāra*, impresiones subliminales; *vijñāna*, conciencia; *nāmarūpa*, individualidad; *śadāyatana*, los sentidos; *spārsha*, el contacto de los sentidos con sus objetos respectivos; *vedanā*, la sensación; *upādāna*, el apego; *bhava*, la existencia; *jāti*, el nacimiento; *jarāmarana*, la vejez y la muerte.

Los *dharmas*, elementos últimos de nuestra realidad, son concebidos como irreductibles a otra u otras realidades de

cualquier naturaleza. Detrás de los *dharmas* no existe algo que se manifieste en ellos, que les sirva de fundamento y los explique. Los *dharmas* son insustanciales y no están adheridos a nada sustancial. Son transitorios, como tuvieron un origen así tienen un fin. Los *dharmas*, con excepción de algunos de ellos, como el *nirvāna*, son condicionados, no existen en sí y por sí, sino solamente como efecto de otros *dharmas* que vienen a ser su causa. Los *dharmas* no son producto del azar, ni han sido creados por un Ser Supremo. Surgen a la existencia como efecto de otros *dharmas* que son su causa, siendo ellos a su vez causa de otros *dharmas* que son su efecto. Y la serie de *dharmas* en función recíproca de causa y efecto no ha tenido inicio en el tiempo, viene progresando desde una eternidad sin comienzo —principio éste del no-comienzo fundamental en el pensamiento de la India. Finalmente los *dharmas* son reales; existen objetivamente, independientemente, autónomamente; no dependen para existir del hombre que los capta, piensa o experimenta. Un realismo ingenuo es la característica de este período del Budismo.

### La transmigración

Muchas personas que se acercan al Budismo se sienten desconcertadas cuando se enteran de que el Budismo, por un lado, proclama la inexistencia de un alma individual, inalterable y eterna, y que, por otro lado, afirma rotundamente la transmigración como medio de la imprescindible realización de la retribución de los actos —exigencia fundamental esta última del sentido moral característico del pensamiento indio. Estas mismas personas consideran así que el Budismo incurre en contradicción al sostener una transmigración sin transmigrador, un viaje sin viajero.

Varios textos del Budismo, como el *Bhavasankrāntisūtra* y el *Shālistambasūtra*, explican en forma clara el mecanismo



de la transmigración, eliminando la posibilidad de acusar al Budismo de incoherencia.

Para el Budismo no existe ninguna entidad (alma, espíritu, conciencia, *ātman*) que pase de una existencia a otra. Para el Budismo tampoco existe una conciencia (*vijñāna, citta, manas*) que se mantenga en el curso de la vida de un hombre; lo que existe es una *serie-de-conciencias* que se siguen las unas a las otras ligadas entre sí por la ley de la causalidad. El hombre no es otra cosa que una corriente-de-conciencias (*vijñānasrotas*).

Esta serie-de-conciencias no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación. En este caso, una de esas conciencias viene a ser la *última* conciencia, no de toda la serie-de-conciencias, sino de un segmento de esa serie, que es concebido como una vida o una existencia; la conciencia que le sigue, ligada a la anterior, como dijimos, por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de-conciencias, viene a ser la *primera* conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebida como una nueva vida o una nueva existencia. La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera conciencia son simultáneos, como la subida y la bajada de los brazos de una balanza. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento.

La relación de la última conciencia de un segmento (existencia) de la serie-de-conciencias con la primera conciencia del segmento (existencia) siguiente de la serie-de-conciencias es la misma que existe en el curso de la vida, entre cualquier conciencia y la que le sigue, con las siguientes salvedades: para el caso del pasaje de un segmento (existencia) de la serie a otro, juntamente con la última conciencia se produce el comienzo del aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que concluye y, conjuntamente con la primera conciencia

se produce el comienzo del surgimiento de un nuevo componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que se inicia. La primera conciencia y las que le siguen, ligadas a ellas por la ley de la causalidad y pertenecientes a la misma serie-de-conciencias, no van acompañadas del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos (existencias) anteriores de esa misma serie-de-conciencias. Sólo hay una serie-de-conciencias que viene desde la eternidad y fluirá hasta que sea cortada gracias al acatamiento de los principios budistas, pero el aniquilamiento de los componentes materiales propios de un segmento y otro de la serie y la desaparición del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores de esa serie-de-conciencias oculta la continuidad *ab aeterno* de la serie y hace creer en la existencia de individuos que surgen sin ninguna conexión con nadie en el pasado, sin ninguna conexión con nadie en el futuro. Este no fue el caso de Buda y de otros como él que, gracias a un poder de rememoración extraordinario, obtenido con su gran desarrollo espiritual, sabían con qué individuos del pasado estaban ligados, por pertenecer todos a una misma serie-de-conciencias, por ser todos ellos productos surgidos en el mismo terreno de una serie-de-conciencias –como en el curso de una misma existencia el anciano sabe con qué niño setenta u ochenta años antes él estaba ligado por pertenecer él y ese niño a una misma serie-de-conciencias.

En esta forma el Budismo explica el mecanismo de la transmigración sin recurrir a un principio que transmigre.

### **La creación del mundo**

El Budismo explica también el mundo, no como la creación de un Ser Supremo, sino como el mero efecto del dinamismo de los *dharmas*. Desde una eternidad sin principio los *dharmas* vienen fluyendo sin cesar, vinculados en-

tre sí por relaciones de causalidad, influyendo unos sobre otros. La realidad en que vivimos, compuesta por los seres y objetos que percibimos ya sea sensorialmente ya sea mentalmente, surge de la combinación de los *dharmas*. Sobre la forma como la realidad se conforma, tienen especial influencia las acciones que los seres llevan a cabo y los efectos diferidos de esas acciones —en una palabra, el *karman* de la totalidad de los seres. Los *dharmas* proporcionan, por decirlo así, la materia prima con que la realidad se construye; la forma que la realidad construida por esos *dharmas* adopta está condicionada por el *karman* de cada uno y de todos los seres. Cada individuo que surge a la existencia tiene una determinada forma física, una determinada personalidad emocional e intelectual, y un determinado destino, condicionado todo ello por las acciones que llevó a cabo en sus vidas anteriores, es decir, por su *karman*. Lo mismo ocurre con la realidad empírica: su especial conformación, su manera de ser, sus atributos, sus cualidades, todo, depende del *karman* de los seres que en esa realidad surgen a la vida. Los *dharmas* y el *karman* comparten así la función creadora que otros sistemas atribuyen a Dios.

## **Budismo Mahāyāna (Gran Vehículo)**

El Budismo Mahāyāna, que se constituye en los alrededores del inicio de nuestra era, está dominado por dos grandes escuelas filosóficas, la escuela *Mādhyamika*, creada en el siglo II d.C. por el gran pensador Nāgārjuna, y la escuela *Yogāchāra*, creada en el siglo III d.C. por otro gran pensador, Maitreya. El pensamiento de estas dos escuelas se convertirá en el pensamiento característico del Budismo Mahāyāna y al mismo tiempo constituirá dos cumbres de la historia de la filosofía de la India. Ambas escuelas suscitan

cada vez mayor interés entre los estudiosos de la India, Japón, Europa y Estados Unidos de Norteamérica.

### **La escuela Mādhyamika**

La especulación filosófica de la escuela *Mādhyamika* está centrada en el concepto de Vaciedad, *Shūnyatā* en sánscrito, que pasamos a exponer sucintamente y con la mayor claridad que nos sea posible.

### **La experiencia cotidiana y el estudio filosófico de la realidad empírica**

La experiencia cotidiana nos revela una realidad formada por seres y cosas que se presentan ante nosotros como existentes en sí y por sí, como compactos, continuos y unitarios.

La escuela *Mādhyamika* del Budismo estudia la realidad que percibimos y con su estudio llega a una conclusión, respecto de esa realidad, muy diferente de la de la experiencia normal. La realidad perceptible está constituida sólo por seres y cosas absolutamente contingentes. En la realidad empírica en la que nos encontramos, nada existe *in se et per se*, nada tiene un ser que le sea propio (*svabhāva*); en ella todo es condicionado, relativo, dependiente, contingente. Además todo está constituido por partes. No existen unidades totalitarias; sólo existen conjuntos, conglomerados de elementos, de partes, de factores constitutivos.

La cuerda que percibimos no existe en sí y por sí como cuerda, es sólo un conjunto de hilos, y éstos a su vez no existen en sí, son sólo un conjunto de filamentos, y así sucesivamente, y este proceso analítico-abolitivo no se detiene en algo sustancial, provisto de un ser, de una existencia que le sea propia.

La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser

algo compuesto, *la contingencia* en una palabra, constituye la verdadera naturaleza, el verdadero modo de ser de la realidad empírica, y la forma bajo la cual aparece ante nosotros es sólo una irrealdad, una ilusión.

### **Dos realidades: realidad de ocultamiento y verdadera realidad**

De acuerdo con lo expuesto, para la escuela *Mādhyamika* existen dos realidades: por un lado una realidad apariencial, fenoménica: la realidad empírica tal como aparece ante nosotros (sustancial, compacta, etc.); y, por otro lado, la verdadera manera de ser de esa realidad apariencial (insustancial, constituida por partes, etc.), a la cual podemos llamar la realidad verdadera, de la misma manera como la serpiente, bajo cuya imagen percibimos a la cuerda en la oscuridad, es la realidad apariencial, siendo la cuerda la realidad verdadera.

La cuerda es una realidad “ocultante”, los hilos que la componen constituyen la verdadera realidad en relación con la cuerda; pero, a su vez, cada hilo es una realidad “ocultante” en relación con los filamentos que lo componen y los filamentos que lo componen son la verdadera realidad en relación con los hilos y así sucesivamente, sin que se encuentre una última realidad sustancial.

Hablando en términos modernos generales, se podría decir que el mundo tal como aparece ante nosotros es la realidad “ocultante” de los *Mādhyamikas* y que los átomos y energía que constituyen el mundo son, en relación con él, la verdadera realidad, la verdadera naturaleza del mundo. El *Mādhyamika* agregaría que los átomos y la energía son a su vez una realidad “ocultante” en relación con los elementos que componen a los átomos y a la energía, y que son la verdadera naturaleza de los átomos y de la energía, y así sucesivamente, sin encontrar una última realidad sustancial.

## **Negación de la realidad empírica**

La escuela *Mādhyamika* no se detiene dentro de los límites de las dos tesis que hemos mencionado: es decir, la tesis de la oposición entre la realidad fenoménica y la verdadera realidad (que no es sino la verdadera naturaleza de la realidad fenoménica) y la tesis de la contingencia universal; lleva adelante su análisis de la realidad y alcanza una posición radical, una posición “nihilista”. La escuela niega la existencia real, la existencia tal como aparece, de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ella se dan, de todas las características que le son propias. La mayor parte de los versos memoriales (*kārikās*) del *Madhyamakashāstra*, la obra fundamental de Nāgārjuna, está destinada a negar la existencia real, tal como se presentan ante nosotros, de las principales manifestaciones y categorías de la realidad empírica: el surgimiento y la desaparición de los seres y cosas, la causalidad, el tiempo, la actividad sensorial, los elementos (*dharmas*) que conforman al hombre, la pasión y su sujeto, la acción y el agente, el sufrimiento, las consecuencias de las acciones (*karman*), el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*), el yo, Buda, las verdades salvíficas del Budismo, la liberación del ciclo de las reencarnaciones (*nirvāna*), el ser y la nada, etc. Y asimismo gran parte de la actividad intelectual de la escuela tuvo esa misma finalidad.

## **La verdadera naturaleza surge como resultado de la abolición de la realidad empírica**

Como resultado de ese proceso abolutivo llevado a cabo por la escuela, tenemos la *impresión* de que donde antes existía la realidad empírica, *se va haciendo, va surgiendo,*

va quedando un enorme “vacío” (*shūnyatā*). Ese “vacío” que el análisis abolutivo parece que va dejando tras de sí, ante nosotros, es absolutamente distinto de la realidad empírica, ya que en él no se da ninguno de los elementos, manifestaciones, categorías, características, etc., propios de aquella realidad empírica, los cuales, uno por uno, han sido eliminados por la dialéctica abolutiva *Mādhyamika*. Y ese vacío es también la realidad verdadera surgida a raíz de la eliminación de la falsa apariencia que constituye la realidad empírica.

### La Vaciedad preexiste al análisis abolutivo

Decimos que tenemos la *impresión* de que, a raíz del análisis abolutivo, la “Vaciedad”, o sea la realidad verdadera, va surgiendo ante nosotros. Esta impresión está provocada por el hecho de que el análisis abolutivo es llevado a cabo por la razón discursiva, la cual, al analizar y abolir los diversos elementos, factores, manifestaciones, categorías, etc., de la realidad empírica, va procediendo gradualmente, paulatinamente, con lo cual se crea en nuestra mente la idea de que el “vacío”, la realidad verdadera, va siendo “construido” paso a paso. Esta impresión no corresponde a la verdad de las cosas, porque la verdadera realidad, la “Vaciedad”, siempre *ha estado, está y siempre estará ahí*, independientemente de nuestro análisis abolutivo, previamente a él, aunque no la percibimos.

Usando la comparación de la concepción moderna del mundo antes referida, podríamos decir que los átomos y energía existen previamente al experimento que los revela.

La verdadera realidad, la “Vaciedad”, fin extremo al cual teóricamente no puede llegar el análisis abolutivo, sólo puede ser captada, *tota et simul*, en su total y absoluta integridad, en un acto puntual de conocimiento intuitivo yóguico, reservado a los grandes iluminados del Budismo.

La contingencia realizada en su punto extremo nos revela la Vaciedad en su forma extrema.

### **La doctrina de la igualdad universal (samatā)**

Una *kārikā* famosa de Nāgārjuna (*Madhyamakakārikās* XXV, 19 y 20) y su comentario igualmente famoso de Chandrakīrti expresan que no existe diferencia entre el *samsāra*, la realidad empírica, y el *nirvāna*. Ambos efectivamente sólo son vaciedad, *shūnyatā*.

Hemos visto que para encontrar la verdadera naturaleza de la realidad empírica es necesario eliminar, mediante un riguroso análisis abolutivo, todo lo que se nos manifiesta como formando parte de la misma.

De manera similar tenemos que proceder para descubrir la verdadera naturaleza del *nirvāna*. El *nirvāna* es lo totalmente diferente de la realidad empírica considerada no en su verdadera naturaleza, la Vaciedad, sino en la apariencia bajo la cual se presenta ante nosotros. Para llegar a descubrir lo que es el *nirvāna* debemos abolir todo lo que conforma la realidad empírica, especialmente el ser y el no-ser. Esa abolición, llevada a sus últimas consecuencias, total y absoluta, nos presentará a la misma Vaciedad que hemos encontrado al aplicar a la realidad empírica el método abolutivo.

Usando nuevamente la comparación de la moderna concepción del mundo, podríamos decir que todos los seres y cosas que forman el mundo son idénticos entre sí en cuanto todos ellos son, en su última esencia, átomos y energía: la uniformidad es así un atributo universal.

### **La realidad empírica, una mera creación mental**

Hemos dicho que para la escuela de Nāgārjuna se contraponen dos realidades: una, la verdadera, y otra, la falsa, que



desaparece con el análisis abolutivo y que envuelve u oculta a la primera. Esta segunda realidad es una mera *ilusión* en el sentido común de la palabra, una mera creación mental, que se superimpone sobre la realidad verdadera ocultándola, al igual que la idea o imagen ilusoria de una serpiente que se superimpone sobre la cuerda vista en la oscuridad, al igual que la idea o imagen ilusoria de una cuerda se superimpone sobre el conglomerado de hilos que la componen y la idea o imagen ilusoria de un hilo es superimpuesta sobre los filamentos que lo componen, etc. La existencia de la realidad empírica no es otra cosa, pues, que la existencia de una ilusión, carente de existencia verdadera.

Usando la misma comparación que antes, es posible decir que, ya que el mundo es sólo átomos y energía sin los atributos empíricos de color, sabor, etc., la múltiple variedad del mundo en términos de color, sabor, etc., es sólo una construcción de nuestra mente y de nuestros sentidos, de nuestra subjetividad y sensibilidad.

Nos encontramos así con la gran función que le cabe a la mente en la escuela de Nāgārjuna, como por lo demás en todo el Budismo Mahāyāna: la realidad empírica, que percibimos, no es sino una sucesión de ilusiones, de imaginaciones, de ideas, que nuestra mente crea sin cesar, por encima del ilimitado e infinito abismo de la Vaciedad universal.

La gran función que le cabe a la mente no debe engañarnos respecto de su verdadera naturaleza: la mente, que mediante su actividad crea la realidad empírica ilusoria que nos oculta a la realidad verdadera, y que mediante el análisis abolutivo que lleva a cabo dentro de sus propios límites, nos hace vislumbrar en forma imperfecta la Vaciedad universal —la mente pertenece también a la realidad empírica y como tal es también vacía.

En los términos de la comparación antes referida, la misma mente y los sentidos, constituidos por átomos y

energía, no son algo aparte del mundo que ellos crean; sólo son átomos y energía.

### **Todo está nirvanizado *ab aeterno***

En el Budismo Primitivo el *nirvāna* era lo totalmente diferente de la realidad empírica, su eliminación, su negación. La escuela *Mādhyamika* no se aparta de esta concepción al sostener que el *nirvāna* es *shūnyatā*, Vaciedad, y por consiguiente, abolición de todos los elementos, manifestaciones, categorías de la realidad empírica.

Por otro lado, a la Vaciedad, como realidad verdadera y última, se le contraponen la realidad empírica que es una mera ilusión, una creación engañosa de la mente. Como consecuencia de esta naturaleza de la realidad empírica no hay ni ha habido ni habrá nunca surgimiento *real*, verdadero, de nada y por consiguiente tampoco destrucción real de nada. La cuerda es una creación ilusoria de nuestra mente, un nombre que aplicamos a un conglomerado de hilos agrupados de cierta manera. Los hilos a su vez son una ilusión, un nombre aplicado a una determinada agrupación de filamentos. Y algo ilusorio no puede surgir realmente a la existencia, no puede ser realmente destruido. Todo queda así abolido: la cuerda como algo realmente existente, su creación real, su destrucción real. Y este estado de cosas, al comportar la abolición de todo, de la existencia, de la creación, de la destrucción, es precisamente la Vaciedad universal, o lo que es lo mismo, el *nirvāna*. Consecuentemente, nada abandonó nunca realmente el estado de *shūnyatā* o *nirvāna*.

Finalmente, en los términos de la concepción moderna general que estamos usando, ya que los átomos y energía nunca se transforman en los seres y cosas del mundo que percibimos, asumiendo los atributos empíricos con los cuales aparecen ante nosotros; y ya que el mundo es sólo

una creación de nuestra mente y de nuestros sentidos, podemos decir que nada realmente se ha alejado nunca de su estado de átomos y energía, que todo siempre ha permanecido en ese estado —es decir, que todo ha estado “nirvanizado” *ab aeterno*, usando la terminología budista.

### **La escuela Yogāchāra**

La otra gran escuela filosófica budista del Budismo Mahāyāna es, como hemos dicho, la escuela *Yogāchāra*. Dos términos sánscritos que sirven también para designar a esta escuela expresan su tesis central: *Vijñānavāda*, “Teoría de la conciencia”, y *Cittamātra*, “Sólo-la-mente”.

### **Sólo existe la mente**

Si la escuela *Mādhyamika* del gran Nāgārjuna pone especial énfasis en afirmar la Vaciedad, la Contingencia Universal, la absoluta Relatividad de todo, la escuela *Yogāchāra* afirma con igual fuerza la sola existencia de la mente, de la conciencia; para esta escuela lo único que existe son ideas, representaciones, creaciones mentales, a las cuales nada real les corresponde externamente. Recordemos que para el Budismo, desde sus inicios, la mente o la conciencia es sólo una serie de estados de conciencia, de actos de conocimiento. Estos actos cognoscitivos constituyen la mente; no existe una entidad fuera y distinta de ellos, permanente y autónoma que “tenga” esos actos de conciencia, que sea la que los “experimenta” como su inalterable testigo o veedor. La escuela idealista mantiene esa tesis, pero agrega (contrariamente a lo que pensaba el Budismo en sus inicios) que a esa sucesión de representaciones, que constituye la mente, no le corresponde ningún correlato real.

La realidad empírica en que existimos tiene así el mismo *status* ontológico que el sueño o las ilusiones creadas por

la magia. Nada distingue a la visión de la realidad en que nos movemos de las visiones oníricas o de la fantasmagoría creada por el mago o de las alucinaciones a que da lugar la sugestión. El realismo ingenuo con que se manejaba el Budismo en sus primeras épocas (el llamado Budismo Primitivo) o en la época del Hīnayāna, ha cedido el lugar a un idealismo llevado a sus últimas consecuencias, en que los seres y los objetos se esfuman como entidades reales, subsistiendo exclusivamente entidades de naturaleza mental. Si para la escuela de Nāgārjuna la realidad empírica se convierte en el gran Vacío, para la escuela *Yogāchāra* la realidad es sólo una gran Ilusión, creada por la mente sumida en el error.

### **Naturaleza de la mente**

La escuela budista idealista afirma rotundamente la sola existencia de la mente o de la conciencia. Pero esta mente, que es lo único que posee existencia real, no es la mente empírica escindida en la dualidad sujeto-objeto; es la mente considerada en su aspecto de entidad absoluta, despojada de todo atisbo de dualidad, en especie despojada de la dualidad sujeto-objeto. La mente, la conciencia, en su verdadero y auténtico ser, es la eterna no-existencia con dualidad de la conciencia. La no-dualidad sujeto-objeto es la esencia verdadera de la mente. Y esta esencia tiene como atributo propio la inalterabilidad. Siempre ha sido, es y será inexistencia de dualidad. No ha empezado a ser, en algún determinado momento, inexistencia de dualidad, y nunca cesará de ser inexistencia de dualidad. Y su relación con las creaciones ilusorias a que da lugar no implica ningún cambio, ninguna alteración, ninguna transformación en su auténtica y propia manera de ser.

## Surgimiento del mundo

Si no existen objetos externos, si no se dan estímulos exteriores a la mente que provoquen en ella el surgimiento de las ideas, imágenes, representaciones de objetos ¿cómo se explica que en la mente surjan esas ideas, esas imágenes, esas representaciones? Si ante mí no existe un mundo variado y múltiple ¿cómo puede originarse en mi mente la idea, la imagen o representación de un mundo signado por la variedad y la multiplicidad? Esta era una de las objeciones que los defensores del realismo, que postulaban la existencia real de un mundo externo, oponían a los idealistas budistas. Estos, para responder a la objeción realista recurrían a la teoría de las *vāsanās*, *samskāras*, *bījas*, *shaktis* o impresiones subliminales, que constituye una brillante anticipación de la moderna teoría del subconsciente.

De acuerdo con esta teoría, toda idea, imagen, representación que cruza por nuestra mente, toda vivencia que tengamos, toda experiencia que nos afecte, dejan ineludiblemente tras de sí en nuestra mente, más específicamente, en nuestro subconsciente (el llamado *ālayavijñāna*) una huella, una marca, una virtualidad o potencialidad —en otros términos, una impresión subliminal. Esta impresión subliminal en la mente, cuando se dan las condiciones apropiadas, se reactualiza dando lugar a nuevas ideas, imágenes, representaciones, vivencias, experiencias, similares a aquellas que fueron las que dejaron la impresión subliminal que ahora se reactualiza.

De acuerdo con el Idealismo budista, la representación que tenemos ahora de un mundo exterior a nosotros es sólo el producto de la reactualización de impresiones subliminales, depositadas en nuestro subconsciente por la representación de un mundo exterior, representación que surgió en nuestra mente en nuestra vida anterior. De la misma manera en el sueño nace en nuestra mente la imagen de algo

que durante la vigilia nos afectó por su belleza o por el terror que nos produjo y dejó tras de sí una impresión en nuestro subconsciente. Y a su vez la representación de un mundo exterior que tuvimos en nuestra vida anterior fue sólo el producto de la reactualización de impresiones mentales subliminales dejadas en nuestra mente por la representación de un mundo exterior, representación habida en una existencia anterior a la anterior. Y así sucesivamente, las impresiones subliminales y las representaciones, que no tienen un correlato real y que son meros productos ideales de la reactualización de impresiones mentales subliminales, se han venido sucediendo unas a otras en un proceso regresivo alternante que no ha tenido inicio en el tiempo.

Es como si nuestras existencias sucesivas en el ciclo de las reencarnaciones fuesen un eterno soñar sin inicio, en el cual las imágenes oníricas, a las cuales nada real les corresponde, dejasen impresiones subliminales que se actualizarían dando lugar a nuevas imágenes oníricas, con ausencia total de un mundo externo, concreto y tangible.

### **Coincidencia de nuestras representaciones**

Si el mundo que percibimos es sólo una creación irreal de nuestras mentes –insistían los adversarios del Idealismo budista– ¿cómo se explica que todos imaginemos el mismo mundo? ¿Cómo explicar la coincidencia de las alucinaciones (por decir así) que crean nuestras diversas mentes? Vasubandhu en su obra *Vimshatikā*, “Las Veinte Estrofas”, tratado fundamental de la escuela, se ocupó de esta atingencia realista y da en forma brillante la solución de la misma, recurriendo a la teoría del *karman*, término éste de fundamental incidencia en el Budismo, como por lo demás también en el Hinduismo. Designa la acción en sí, el cúmulo de acciones que uno ha realizado en esta vida y en vidas anteriores, los efectos diferidos que esas acciones han de pro-

ducir en vidas ulteriores. Mediante el *karman* se realiza la retribución moral de los actos, exigencia fundamental del sentido de justicia propio de la India. Todo hombre carga sobre sí en cada vida el *karman* que acumuló en sus existencias pasadas y ese *karman* condiciona su destino presente y actual: su nacimiento en una u otra de las formas de existencia, su ubicación en la escala de la jerarquía social, el sufrimiento o la felicidad que lo han de acompañar. El presente de cada hombre está así determinado por su propio pasado.

La coincidencia en las creaciones mentales de los diversos seres se debe a que los *karmans* de esos seres son coincidentes, a que en ellos existen similitudes, debido a las cuales obviamente se tienen que producir efectos coincidentes o similares. Historias *kármikas* similares producen resultados similares, como es el caso de las creaciones mentales coincidentes que presentan ante nosotros un mundo de iguales características.

## Ekayāna (Único Vehículo)

### El Sūtra del Loto

La última parte de esta exposición la dedicaremos brevemente al *Saddharmapundārikasūtra*, "El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina". Este Sūtra, como se expresa Lokesh Chandra (*Saddharmapundārikasūtra, Kashgar Manuscript*, Tokyo, The Reiyukai, 1977, Preface), "es un texto fundamental del Mahāyāna, de hecho es uno de sus Nueve Dharmas. Es la principal escritura del Lejano Este, el *Loto de la Ley Maravillosa*, cuyos símbolos, leyendas y divinidades prestan un aura de resplandor a las grutas santuarías de China. Devotos fervientes lo han copiado en caracteres de oro a través de las edades. La Sección en verso del Capítulo

de este gran Sūtra dedicado a Avalokiteshvara enciende todavía una esperanza universal y suprema y es fuente perenne de inspiración creadora para las artes. Él ha sido y es el *Loto*, la Joya del Mahāyāna.”

### **El texto sánscrito**

Se ha conservado el texto sánscrito del *Sūtra del Loto* en múltiples manuscritos. Estos manuscritos pueden ser divididos en tres grandes grupos: Manuscritos provenientes del Nepal, manuscritos provenientes del Asia Central y manuscritos provenientes de Gilgit, una localidad del actual Pakistán. Este hecho de por sí da a entender la gran difusión que tuvo el *Sūtra del Loto* en el mundo budista, difusión que se incrementaría después mediante las traducciones al chino, al tibetano, al mogol, al coreano, al japonés.

### **Las traducciones chinas**

Las traducciones chinas del *Sūtra del Loto* se hicieron en los años 255, 286, 290, 335, 406, y 601 después de Cristo. De estas traducciones se conservan sólo aquellas de los años 290, 406 y 601. La del año 601 es sólo una revisión de la del año 406. La del año 290 se debe a Dharmaraksha (223-300 d.C.), un descendiente de iraníes establecidos en China Occidental. La del año 406 se debe a Kumārajīva (350-410 d.C.), un misionero indio-iranio, considerado como uno de los más notables traductores de textos canónicos budistas del Sánscrito al Chino. Kumārajīva trabajó con un grupo de colaboradores chinos bajo el patrocinio del Estado chino. Su traducción, elegante y clara, eclipsó a las anteriores; ella es la que ha sido y sigue siendo utilizada en China y Japón; y es ella la que hizo conocido y popular el *Sūtra del Loto* en estos dos países. El *Sūtra del Loto* ha tenido, a través de la traducción de Kumārajīva, una enorme influencia en el



Japón, la cual se ha manifestado en la vida religiosa, siendo el texto básico de numerosas e importantes sectas budistas, en la literatura y en la investigación científica, estando dedicados al estudio de este *Sūtra* numerosos eruditos e instituciones.

### **Fecha del Sūtra del Loto**

Teniendo en cuenta que la primera traducción china fue realizada en el año 255 después de Cristo, tenemos que concluir que el *Sūtra del Loto* es por lo menos anterior a esa fecha. Se acepta por lo general que el *Sūtra del Loto* adquirió su forma actual entre los años 150 y 200 d.C.

Nos referiremos ahora a algunas de las doctrinas más importantes de este *Sūtra*.

### **La Iluminación y la “Carrera del Bodhisattva”**

El *Sūtra del Loto* señala una meta para el esfuerzo humano y un camino para alcanzar esa meta.

La meta es la Iluminación, la condición de Buda, la Budeidad, ser, devenir un Buda. Los Budas son seres que alcanzaron el grado máximo del desarrollo espiritual, practicaron en su plenitud las nobles virtudes que constituyen la ética budista, y llegaron al grado máximo del Conocimiento, el cual les revela la verdadera naturaleza de la realidad en que vivimos, les permite tener la experiencia de lo Absoluto y convertirse finalmente en ese Absoluto. Renacen en algunos de los mundos de esplendorosa belleza que pueblan el ilimitado universo y durante millones de millones de períodos cósmicos predicán el *Dharma* (o “Doctrina de Buda”) a innumerables seres, guiándolos a ellos también hacia la Iluminación, antes de penetrar al final de su carrera en el *Nirvāna* Supremo y Sin Retorno.

El camino para alcanzar esa meta es la llamada “Carrera

del Bodhisattva". Todo hombre que aspira a ser un Buda, que aspira a la Iluminación (*Bodhi*) y que convierte esa aspiración en la norma permanente que dirige sus esfuerzos, sus actos, su vida entera, es un *Bodhisattva*. La "Carrera del Bodhisattva" es larga y esforzada, se extiende sobre millones de millones de años que el Bodhisattva recorre transmigrando sin cesar de una existencia a otra, acumulando méritos que enriquecen y purifican su *karman*, progresando hacia un ideal de perfección espiritual que nunca pierde de vista.

En los *sūtras* del Mahāyāna se mencionan por sus nombres a muchos Bodhisattvas que personificaron algún ideal, alguna virtud, alguna práctica espiritual o religiosa del Budismo. Entre ellos tenemos a Maitreya, Mañjushrī, Samantabhadra, Avalokiteshvara, Mahāsthāmaprāpta, Kshītigarbha, que son objeto de especial veneración por parte de muchos devotos que a ellos recurren en busca de ayuda y que de ellos hacen el modelo que guía su conducta. Son los llamados "Grandes Bodhisattvas".

Diversos textos mahāyānistas describen sistemáticamente y con detalle las diversas etapas que en su búsqueda espiritual debe atravesar el Bodhisattva. No nos referiremos a ellas, sólo mencionaremos algunas prácticas de la Carrera del Bodhisattva a que se refiere en forma especial el *Sūtra del Loto*. El Bodhisattva, durante millones y millones de períodos cósmicos rinde respetuosos servicios a los Budas que tiene la suerte de encontrar en sus repetidas encarnaciones, escucha de ellos la prédica del *Dharma*, los toma como modelo y los imita. Practica las virtudes budistas, en especial la virtud de la compasión (*karunā*), que puede llevarlo hasta el sacrificio de la propia vida por el bien de los otros o a demorar su ingreso en la beatitud del *Nirvāna* en su afán de ayudar a otros a alcanzar la Iluminación. Se esfuerza por compenetrarse de la idea de la Vaciedad Universal.

La "Carrera del Bodhisattva" y la Iluminación a la cual

ella conduce no están reservadas sólo a determinados miembros de la Comunidad Budista; todo hombre, adhiriendo a la fe budista, puede convertirse en un Bodhi-sattva y llegar a la Iluminación. El *Sūtra del Loto* contiene así una enseñanza de inspiración universalista que abre a todo ser, sin limitación alguna, el camino salvífico enseñado por Buda.

### **La habilidad en los medios. El Único Vehículo (Ekayāna)**

En el curso de la presente exposición nos hemos referido al Budismo Hīnayāna o del Pequeño Vehículo y al Budismo Mahāyāna o del Gran Vehículo, y hemos indicado solamente algunas diferencias en las concepciones filosóficas que caracterizan cada una de esas etapas. Podrían indicarse muchas otras relativas a otros aspectos del Budismo.

El *Sūtra del Loto* pone especial énfasis en señalar que no debe pensarse que existen diversas enseñanzas de Buda. Las diferencias que encontramos en las doctrinas de los diversos textos, de los diversos períodos, no son contradicciones en que se incurrió, ni siquiera normales evoluciones de un pensamiento filosófico dinámico y audaz. Esas diferencias se deben a la voluntad de Buda de adecuar sus enseñanzas a la diversa capacidad receptiva, a las diversas tendencias y proclividades, al diverso grado de preparación moral, intelectual, espiritual, de los seres a los cuales estaba dirigida la enseñanza. Característica esencial de Buda como Maestro, como Guía espiritual, era así su habilidad en elegir en cada caso, frente a cada ser a quien deseaba transmitir su enseñanza, el medio o método más conveniente y apto para inducirlo a ingresar en el camino que habría de llevarlo a la meta final. Una vez ingresado en el camino, una enseñanza gradual y lenta podría cambiar sus actitudes innatas y capacitarlo para aceptar finalmente las verdaderas y definitivas doctrinas.

Es por eso que existe una sola enseñanza budista, una sola vía salvífica, un solo, un Único Vehículo (*Ekayāna*). Buda no impartió enseñanzas diferentes a los diversos grupos de sus seguidores. No hubo un Budismo para los *Shrāvakas* y *Pratyekabuddhas* del Hīnayāna y otro para los *Bodhisattvas* del Mahāyāna. A todos les impartió la misma doctrina, dosificándola, presentándola en la forma más adecuada para el desarrollo de cada uno. Y cada uno tomó de esa enseñanza lo que de acuerdo con su naturaleza podía recibir y lo que cada uno tomó maduró en él, induciéndolo a un mayor y más avanzado progreso espiritual, cuyo destino final era la Iluminación.

Terminaremos con los versos de un poeta anónimo budista que expresó en ellos su veneración y admiración por el Maestro:

*Debido a la Gran Compasión, oh Señor,  
que tú sentías por todos los seres  
atormentados por el sufrimiento y el dolor,  
tú no podías tolerar  
que, habiendo llegado Tú a la Iluminación  
Inmaculada y Excelsa,  
algún otro ser a ella no llegara.  
Por eso, transmitiste tu Doctrina,  
benéfica y salvadora,  
siempre igual a sí misma y Una,  
a todos los seres,  
malos y buenos,  
inteligentes y mediocres.  
Cada uno toma de ella,  
para su bien y para su felicidad,  
lo que la maduración de su karman,  
sus proclividades y tendencias,  
su propia receptividad le permiten.*

*Eres como la gran nube negra  
que se extiende sobre la sedienta tierra:  
sobre los grandes árboles, soberanos de los bosques,  
sobre los arbustos,  
—sobre las humildes hierbas  
para que cada cual  
germine, crezca, prospere o florezca,  
según su innata capacidad—  
cae, igual para todos, la lluvia imparcial.*





*Manjushri*

# Movimientos budistas laicos contemporáneos en el Japón, con referencia especial al Sūtra del Loto\*

Tsugunari Kubo

El presente artículo se propone centrarse en la base de uno de los aspectos característicos de los movimientos budistas laicos contemporáneos en el Japón, con referencia especial al *Sūtra del Loto*. A pesar de las delicadas diferencias doctrinarias entre los grupos de los "nuevos movimientos budistas" en el Japón, ellos están organizados sobre los principios de una práctica orientada y dirigida por laicos. Esto significa que su existencia y funcionamiento, en la mayoría de los casos, son completamente independientes del Budismo tradicional o, por lo menos, de sus organizaciones monásticamente controladas.

\* Esta es una versión revisada de la ponencia leída el 20 de agosto de 1982 en la *Fifth Conference of the International Association of Buddhist Studies*, realizada en la Universidad de Oxford, y relacionada con otra ponencia presentada en la *Third Conference* de la misma *Association*, que se realizó conjuntamente con la *International Association for the History of Religions* en la Universidad de Manitoba, Winnipeg, en agosto de 1980.

La presente traducción española es del artículo "Contemporary Lay Buddhist Movements in Japan, with Special Reference to the Lotus Sūtra", aparecida en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*" Vol. 6 No. 1, 1983, pp. 76-90. Agradecemos a dicha *Association* y al Doctor T. Kubo por habernos autorizado a publicarla en este número de la *Revista de Estudios Budistas*.

## I. La historia y el estado actual de los movimientos laicos

Esta situación de independencia está fundamentada, como espero mostrarlo, en textos tales como el *Saddharmapundarika* o *Sūtra del Loto*. Antes de ocuparme directamente de ese texto, me gustaría describir brevemente los acontecimientos históricos que condujeron al surgimiento de movimientos laicos en el Japón moderno. Parece enteramente evidente que fue Nichiren (1222-1282), en el Período Kamakura, el que por primera vez logró lo que él había considerado esencial: poner el *Sūtra del Loto* al alcance de los laicos, incluyendo la masa de hombres y mujeres analfabetos. De acuerdo con Nichiren, cualquiera podía esperar recibir el mérito que resulta de cantar "*Namu-Myōhō-Renge-Kyō*" que significa: "Yo creo en, o yo me consagro a, la enseñanza del *Sūtra del Loto*". O bien, puede simplemente ser traducido al Sánscrito como *!Namaḥ Saddharmapundarikasūtrāya!* Nunca antes se había cantado esta fórmula como una práctica religiosa.

Debe enfatizarse aquí que Nichiren enseñó a las masas no sólo la importancia del contenido del *Sūtra del Loto*, y así el mérito que resulta de cantar esta fórmula simplificada al extremo, sino, en forma más importante, él logró efectivamente introducir a las masas en la práctica laica basada en el *Sūtra del Loto*, la cual podía ser hecha espontáneamente y no requería ni los implementos rituales ni los monjes de las sectas tradicionales.

Poco antes mencioné "delicadas" diferencias doctrinarias. Tomando en cuenta la palabra "delicadas", me gustaría repetir acá una diferencia característica entre los "nuevos movimientos budistas" en el Japón moderno. Antes del Período Meiji, la mayor parte de los grupos laicos budistas, llamados "Kō" (originalmente: "un grupo organizado para realizar una peregrinación a lugares sagrados tales como templos o capillas"), había estado dirigida o controlada por



las organizaciones budistas sacerdotales o monásticas. Esta tendencia continúa todavía en el Japón de hoy.<sup>1</sup>

Después del Período Meiji, cuando una modernización acelerada tuvo lugar en el Japón, la gran mayoría de la población japonesa podía leer y escribir. Este éxito debió mucho a la promoción de la educación realizada bajo la dirección del gobierno Meiji en el Japón.<sup>2</sup> El porcentaje de analfabetismo en el Japón es prácticamente nulo hoy. La rapidez con que se logró para todos la capacidad de leer y escribir fue el factor más importante que permitió a los dirigentes budistas laicos estudiar las escrituras budistas ellos mismos, independientemente de la tradición sacerdotal.<sup>3</sup> Es también interesante que muchos de estos budistas laicos continuaron usando el *Sūtra del Loto* como un punto central de partida. Ellos están totalmente apoyados y dirigidos por laicos. Cómo tales budistas laicos pudieron mantenerse independientes de la organización budista “ordenada”, es otra cuestión.

Ahora me gustaría describir brevemente el actual estado de los “nuevos movimientos laicos” japoneses. Nadie negará hoy que los movimientos budistas laicos contemporáneos tienen gran influencia en el pueblo japonés, a pesar del hecho de que la mayor parte de esos movimientos pertenecen a organizaciones budistas “sacerdotales” monásticamente controladas. Al respecto, uno no debería, desde luego, descuidar el aspecto “sincrético” de la religión japonesa.

De acuerdo con las estadísticas del *Almanac of Religions for the Year 1981*,<sup>4</sup> el número de personas que pertenecen a organizaciones budistas es el siguiente:

La Secta Tendai y sus divisiones: 33.300.344 adherentes en 20 organizaciones (incluyendo el Kōdō Kyōdan que es uno de los “nuevos movimientos budistas” que originalmente surgió de Reiyūkai con 417.587 adherentes);

La Secta Shingon (Tántrica) y sus divisiones: 12.227.267 en 47 organizaciones;

La Secta Jōdō (Tierra Pura), las sectas Shin y sus divisiones: 20.274.557 en 24 organizaciones;

Las sectas Zen y sus divisiones: 8.818.802 en 22 organizaciones;

La Secta Nichiren y sus divisiones: 32.302.819 en 38 organizaciones (incluyendo a la Sōkagakkai como un Kō de la Nichiren Shō-shū: 16.518.697 y Reiyūkai: 2.971.600 y sus ramales, tales como la Risshōkōseikai: 5.308.241, Busshogonenkai: 1.573.824 y Myōchikai: 705.426);

Las Más Antiguas Sectas Nara: 4.750.374 en 6 organizaciones;

Las otras, en 3 organizaciones: 13.257.

Como se puede ver, fácilmente la población budista cuenta con más de 111 millones de miembros, lo que es más que la población del Japón entera. Con todo, no son números realmente exagerados, excepto tal vez en unos pocos casos. De todos modos el sincretismo religioso debería ser tomado en cuenta siempre; por ejemplo, los miembros de Reiyūkai y de sus ramas totalizan casi 11 millones; además, la mayor parte de esos miembros son también seguidores o, por decir así, *dāna-pati* de sectas tradicionales. Sin embargo, no hay duda acerca de que el total de las personas que pertenecen a los “nuevos movimientos budistas” basados en el *Sūtra del Loto* deben superar el 15 por ciento de la población japonesa, incluso si uno toma esas estadísticas con reservas.

¿Por qué ha sido el *Sūtra del Loto* adoptado en forma exclusiva por tan gran número de personas en el Japón, particularmente en la época moderna? Y, por otro lado, ¿por qué han surgido de la misma escritura organizaciones de caracteres totalmente diferentes entre sí? Por ejemplo, entre las organizaciones llamadas “nuevos movimientos budistas” basados en el *Sūtra del Loto*, Reiyūkai y sus ramas

y la Sōkagakkai son completamente diferentes, en lo que se refiere a orígenes y carácter básico de actividades y prácticas.

Hablando históricamente, no hay duda acerca de que la influencia de predecesores tales como T'ien-tai y Nichiren no debería ser subestimada. La base de la práctica del Bodhisattva "laico", y la idea de la infinita expansión de la enseñanza, mediante la conducta de cada ser humano, se encuentran en el *Sūtra del Loto*.

## II. Bodhisattvas laicos

Pasajes del Capítulo 10 del *Sūtra del Loto*, que comienza con una exposición acerca de la conducta del Bodhisattva después del *parinirvāna* del Buda Shākyamuni, indican claramente que la práctica del Bodhisattva era igualmente accesible a ambos, monjes y laicos.<sup>5</sup> Hay referencia, por ejemplo, a "aquellos jefes de familia y monjes mendicantes que recitan el *Saddharmapundarīka*"<sup>6</sup> y a "los jefes de familia y a los monjes mendicantes que practican el camino del Bodhisattva".<sup>7</sup> La misma clase de referencia se encuentra en el Capítulo 14 (o 13; Sánscrito 13), en donde el texto se refiere a "Bodhisattvas que serán 'jefes de familia' (*gahastha*) y monjes mendicantes (*pravrajita*) en su 'última época'".<sup>8</sup>

Una distinción similar, aunque menos directamente establecida, se encuentra en el Capítulo 17 (o 16; Sánscrito 16),<sup>9</sup> que incluye una lista de las cualidades y características ideales de aquellos que preservan el *Sūtra del Loto*. Estas personas pueden ser descritas como "pacientes, disciplinadas, concentradas, dotadas de moralidad y consagradas a la meditación, que viven solitarias." Ellas son también descritas en el verso siguiente como personas que están "libres de cólera, no son desleales, son respetuosas de los *caityas*",

\* Monumento funerario budista (N. de T).

humildes para con los monjes, ni orgullosos ni perezosos.” A pesar de que los términos *grhastha* y *pravrajita* no se encuentran en realidad en estos dos versos, es sin embargo claro que aquí se tienen en cuenta a por lo menos dos tipos diversos de seguidores. El primer tipo es el monje mendicante que practica una meditación solitaria y el segundo tipo es una persona que se abstiene de la cólera y del insulto y que honra a los monjes y a los *caityas*. Ambos tipos, es importante anotarlos, son preservadores y mantenedores en potencia del texto y de la enseñanza del *Sūtra del Loto*.

Estas referencias específicas a dos tipos iguales de practicantes, el jefe de familia y el monje mendicante, son quizá de menos importancia que aquellos muchos pasajes que claramente afirman y reafirman la idea de que la enseñanza básica del *Sūtra del Loto* es accesible a todos los seres, a todos los tipos de ellos por igual. Quizá la más completa expresión de esta idea se encuentra en el Capítulo 5.<sup>10</sup> Aquí el texto desarrolla la idea de la accesibilidad universal de la enseñanza y de la igualdad fundamental de aquéllos que la reciben, usando la metáfora de la gran lluvia: así como una gran lluvia cae indiscriminadamente sobre todo —árboles, arbustos, flores y frutos— de la misma manera la enseñanza del sūtra está puesta indiscriminadamente al alcance de todos los seres —monjes, laicos y laicas, mendicantes y jefes de familia—. Además, cuando la gran lluvia cae, parte de ella se transforma en rocío, parte en el agua de un río y parte en las olas del océano y, a pesar de estas diversas transformaciones, ella sigue siendo una sola sustancia, agua. De la misma manera, a pesar de que la enseñanza de Buda es recibida por diferentes grupos y aparece en diferentes formas, ella sigue siendo una sola enseñanza.

La misma idea expresada en el Capítulo 5 es de hecho expresada en otros lugares de otra manera. Encontramos así una serie de pasajes que se refieren al voto fundamental

de un Buda. Existe al respecto este ejemplo tomado del texto de Kumārajīva que no necesariamente corresponde *verbatim* a la versión sánscrita conservada:

*Inicialmente yo hice el voto de hacer que todos los seres vivos lleguen a ser iguales a mí.*<sup>11</sup>

*El voto inicial de los Budas es hacer que todos los seres vivos alcancen el mismo camino del Buda que yo también alcancé.*<sup>12</sup>

En estos y otros pasajes la idea de la igualdad fundamental es directamente expresada. Obsérvese que aquí y en pasajes como éstos, el término clave es “todos los seres vivos”. En el Capítulo décimo, la igualdad es vívidamente descrita en la siguiente forma (resumen mío):

*Después de haber explicado lo que debería ser la conducta del Bodhisattva después de su parinirvāṇa, el Buda Shākyamuni predice en primer lugar a los hijos e hijas de buena familia su futura iluminación.*

*Enseguida explica la razón por la cual él ha hecho esta predicción. Aquellos jefes de familia y mendicantes que se regocijan en la enseñanza se aferrarán firmemente a ella y practicarán los caminos del Bodhisattva. Todos ellos se convertirán en dharmabhāṅakas y alcanzarán la completa iluminación.*

*Buda entonces enseña hacia el final que todos aquéllos que se acercan a ellos se convertirán también en Bodhisattvas.*<sup>13</sup>

Debería enfatizarse aquí que las enseñanzas de Buda pueden ser transmitidas y difundidas *ad infinitum* entre “todos los seres vivos”, sólo a través de la conducta de cada ser humano. Esta característica del sūtra es la base fundamental de las sectas de los “nuevos movimientos budistas” en el así llamado linaje de Nichiren.

### III. La puerta y el camino muy especiales

Ahora me gustaría centrarme en algunos otros aspectos del

*Sūtra del Loto*. En conexión con esto quiero referirme a un esclarecedor artículo del Doctor Akira Hirakawa, Profesor Emérito de la Universidad de Tokyo, titulado “El Sentido de *eka-yāna* en el *Sūtra del Loto*”.<sup>14</sup> Más recientemente el Profesor Hirakawa ha desarrollado y aclarado sus puntos de vista desde un nuevo ángulo en su artículo “El fundamento y la formación de la Doctrina que revela el *eka-yāna*”.<sup>15</sup>

A continuación resumo los argumentos del Doctor Hirakawa y ofrezco algunos de mis propios comentarios. A diferencia de anteriores *sūtras* del Mahāyāna, una puerta y un camino muy especiales han sido preparados en el *Sūtra del Loto*. Al respecto Hirakawa presta especial atención a los versos que se encuentran en el segundo capítulo, “*Upāya-kausālya*” o “Hábiles medios”. En varios versos uno puede encontrar a aquéllos que alcanzan el camino que conduce a la iluminación: *te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinah*, “todos ellos alcanzaron la iluminación” o *te sarvi prāpta imam agra-bodhīm*, “todos ellos alcanzaron esta suprema iluminación”.<sup>16</sup> ¿Qué clase de personas son ellos? Ellas son personas, por ejemplo, como las siguientes:

*Aquellos niños que hacen montículos de arena aquí y allá, jugando, y los ofrecen como stūpas a los Budas (verso 82).*

*Aquéllos que en dirección de la stūpa juntan por completo las palmas de sus manos, o levantan siquiera una mano, o inclinan sus cabezas por un solo instante, o inclinan apenas sus cuerpos ligeramente (verso 95).*<sup>17</sup>

Según indica Hirakawa, tal conducta es muy simple y, evidentemente, seguida por los laicos. En los *sūtras* del Mahāyāna compuestos en una etapa anterior no es común encontrar tales acciones simples descritas como el camino hacia la iluminación. En ellos, por ejemplo, las seis *pāramitās*\* deben ser practicadas durante tres incalculables

\* Perfecciones (N. de T).

kalpas.\* El mismo *Sūtra del Loto* menciona que estas prácticas son contrarias a aquellas descritas en otros sūtras del Mahāyāna.<sup>18</sup> Así los seguidores del *Sūtra del Loto* fueron perseguidos por seguidores del restante Mahāyāna y del Shrāvakayāna.

Es también digno de notar, como lo menciona Hirakawa, que en la historia del Budismo Chino y Japonés simples prácticas como éstas no han sido nunca aceptadas como la principal forma de acercarse a la iluminación enseñada por el *Sūtra del Loto*, porque la puerta y el camino hacia la Budidad mostradas en el segundo capítulo parecieron demasiado fáciles de entrar y seguir. Antes de estos versos del Capítulo Dos, uno encuentra sólo una única enseñanza principal de Shākyamuni, a saber: “Buda aparece en el mundo siempre para beneficio de la gente para que ésta alcance la sabiduría de Buda”.<sup>19</sup> En conclusión, dos temas importantes revelados en la porción en verso:

*Numerosos Budas en el futuro predicarán la misma enseñanza mediante hábiles medios (upāya-kauśalya) y conducirán a incontables seres hacia la sabiduría de Buda (versos 98-99).*

*No habrá nadie que no se convierta en un Buda después de escuchar esta enseñanza. Este es en verdad el voto (prañichāna) de los Budas que realizan prácticas con miras a la iluminación y hacen que otros las realicen (verso 100).<sup>20</sup>*

Buda también afirma que los Budas del futuro expondrán el “Único Vehículo” (*ekayāna*).<sup>21</sup> Así, no habrá ningún ser vivo en el futuro que no llegue a ser un iluminado. Esta exposición del *ekayāna* no es sino el pensamiento o doctrina de la Budidad, que ulteriormente en su desarrollo llegará a ser la teoría del Tathāgatagarbha, que sostiene que cada ser vivo posee el “embrión” del Tathāgata.

Ahora me gustaría referirme al mismo tema que el Profesor Hirakawa ha tratado. La afirmación del *Sūtra del*

\* Periodos cósmicos (N. de T.).

*Loto*, “Nadie dejará de alcanzar el camino que lleva a ser un Buda”, es una frase muy simple, pero sumamente significativa. Cualquiera que recita o lee el *Sūtra del Loto* ha de sentir que él o ella podrá realizar las prácticas sin dificultad. La realización de las prácticas, como hemos dicho antes, puede ser hecha por cualquier persona laica. No es necesario ingresar en la vida monástica. Esta es la atracción del *Sūtra del Loto* para la gente laica. No es necesario decir que la realización de prácticas que conducen a la iluminación es también enseñada en otros capítulos.

Allí, aquéllos que realizan las prácticas de Bodhisattvas son llamados “Herederos de los Budas” (*sugatasya putrah*, etc.), “Predicador del Dharma” (*dharma-bhāṇaka*),<sup>22</sup> y por supuesto “Bodhisattva”. En el segundo capítulo son en cambio llamados “*sattva*”.

#### IV. Herederos de Buda

Aquí deseo centrarme en la expresión *Sugatasya putrah*, “Herederos de un Buda”. En el Capítulo Tres del *Sūtra del Loto*, Shāriputra, alegrándose por haber escuchado la enseñanza en el segundo capítulo, se levanta y habla a Buda con respeto:

*Hoy (por fin) he llegado a saber que yo soy el heredero de Buda, nacido de la boca de Buda y transformado por el Dharma, y he alcanzado la iluminación mediante el Dharma.*<sup>23</sup>

Esto recuerda el término tradicional *Sakyaputtiyā*.<sup>24</sup> Buda entonces predice a Shāriputra –que se ha declarado a sí mismo un heredero de Buda– que se convertirá en un Buda en el futuro.<sup>25</sup> La predicción de Shākyamuni se hace extensiva en el Capítulo 10 a todo ser vivo que oye la enseñanza del *Sūtra del Loto*.<sup>26</sup>



Veamos cómo la idea de “heredero de Buda” es enseñada en el *Sūtra del Loto*. Yo creo que las bien conocidas palabras de los Capítulos Tres y Cuatro son la clave para esta cuestión. Hacia el final de la famosa parábola de la “Casa incendiada” está la siguiente descripción:

*Todos los seres vivos son mis hijos. Yo les regalaré el Mahāyāna a todos ellos por igual. Haré que no sólo una única persona alcance la completa iluminación mediante la completa iluminación del Tathāgata.*<sup>21</sup>

La expresión es ligeramente diferente en la versión sánscrita. Dice como sigue:

*Sabiendo que todos los seres vivos son mis hijos yo llevo a todos los seres vivos hacia la completa iluminación con el mismo Vehículo del Buda. El Tathāgata no enseña la completa iluminación sólo a un determinado ser vivo, sino que lleva a todos los seres vivos hacia la completa iluminación mediante la completa iluminación, la gran completa iluminación del Tathāgata.*<sup>22</sup>

Para parafrasear esto, no sólo Shāriputra y otros discípulos, sino todos los seres vivos, son herederos de Buda. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que esto es muy diferente de la idea “Dios Padre” del Cristianismo. En los sūtras del Mahāyāna, se promete la Budidad a todos los herederos de Buda –í completa igualdad con los Budas y no sólo con sus semejantes!

La impresionante imagen, contenida en el *Sūtra del Loto*, de Buda como padre, y de todos los seres vivos como niños, empieza con la descripción de una casa en llamas. Los niños en la casa están absorbidos por su juego como para darse cuenta del fuego. El estado de la casa es descrito de una manera realista y detallada. Cito parte de esa descripción de acuerdo con la versión china:

*Y la casa era muy vieja  
casi a punto de derrumbarse.*

*Los cuartos eran extremadamente peligrosos,  
las bases de las columnas podridas y desintegrándose,  
las vigas y estructuras peligrosamente inclinadas  
y las escaleras estaban desprendiéndose.*

*Los muros que sustentan estaban rajados,  
el yeso se descascaraba,  
el techo de paja se estaba cayendo,  
las maderas que sustentan el techo y los aleros  
se estaban soltando,  
los tabiques se ladeaban por todas partes,  
y todo el lugar estaba cubierto de suciedad.*

*Y, deambulando por ella atropelladamente,  
habían milanos, lechuzas, halcones,  
águilas, cuervos, urracas,  
palomas, pichones, lagartijas, culebras, víboras,  
escorpiones, ciempiés, milpiés,  
salamandras, miriápodos, hurones, tejones, ratones,  
ratas y otros animales dañinos.*

*Llenos de pestilencia,  
los lugares estaban inundados con sus excrementos,  
y toda clase de bichos  
se habían reunido ahí.*

*Habían zorros, lobos y sabandijas,  
devorando, pisoteando, royendo cadáveres,  
desparramando por todas partes huesos y carne.<sup>29</sup>*

La descripción de estas inmundas condiciones continúa. El lector no puede evitar sentir asco. La parábola inculca en el lector —emocionalmente más que intelectualmente— la idea de que los seres vivos son como niños, todavía neciamente apegados al juego, y que los Budas son como adultos.

Otra parábola muy conocida, “El hijo del hombre rico” en el cuarto capítulo, proporciona otra perspectiva sobre los herederos de Buda. Debe observarse que esta parábola es narrada por los discípulos que han llegado a ser capaces de oír la enseñanza en el segundo capítulo y están encantados con ella. La historia, sintetizada, es como sigue: Los principales protagonistas de la parábola son un anciano rico y su hijo. El hijo se separa de su padre durante su

infancia. Se convierte en un huérfano y crece en la pobreza y en la vagancia. No tiene hogar. Un día se encuentra enfrente de la puerta de la residencia de su padre sin saber que la casa en realidad es de su padre. El padre, que había buscado a su hijo durante largo, largo tiempo, reconoce que el pobre hombre es su hijo por su aspecto y su comportamiento. Como el hijo no recuerda ya la casa, se atemoriza ante la vista de la casa. Se escapa corriendo, temiendo a los sirvientes. Inmediatamente el anciano rico envía a sus hombres para que traigan a su hijo de regreso a su casa. Pensando que su presentimiento se ha hecho realidad, el hijo se desmaya. El hombre rico decide usar una hábil estratagema. Emplea al pobre hombre para limpiar los baños. Después de veinte años el hijo se convierte en el servidor principal, administrando la entera propiedad del hombre rico. El anciano le dice que no debería preocuparse y que debería considerarlo como su padre. Le promete todo lo que él desea, ya que ha trabajado tan duramente. El hijo sólo se considera a sí mismo como un empleado. Cuando el anciano rico siente que se acerca el momento de su muerte, llama al hombre pobre conjuntamente con el rey, ministros, amigos, etcétera, y revela que el empleado es su propio hijo, separado de él desde hace cincuenta años. En ese momento toma conciencia de su verdadera identidad como el heredero de este hombre rico.<sup>30</sup>

Los discípulos dicen que aquel anciano rico no es sino el Tathāgata, y que ellos son los herederos de los Budas. Ellos no se habían dado cuenta de ello debido a su ignorancia. Ahora están encantados de saberlo.<sup>31</sup>

Shākyamuni indica en el *Sūtra del Loto* que la relación entre Budas y seres vivos es exactamente la misma que la relación real entre el padre y el hijo. Incidentalmente, es digno de señalarse que Rāhula, que era el hijo real de Shākyamuni, es mencionado en otro lugar en este sūtra.<sup>32</sup> Sin embargo, estas parábolas conciernen a *todos*

los seres vivos como los herederos de los Budas y Rāhula nunca aparece conectado con esta imagen. Shākyamuni, en realidad, nos dice que seamos sus hijos (e hijas), pero no como lo es Rāhula. Es decir “Todos los seres vivos han de llegar a ser Budas”, de la misma manera como los niños llegarán a ser adultos.

## V. Interpretación positiva e interpretación negativa

A lo largo de todo el *Sūtra del Loto* diversas ideas quedan impresas en las emociones de los lectores. En otras palabras, la enseñanza sigue un curso entre nuestras emociones y la realidad —o entre la gente común y los Budas—. El *Sūtra del Loto* enseña siempre que estos factores contrastantes son en realidad inseparables. Las dos parábolas antes mencionadas son buenos ejemplos. Creo que estos aspectos característicos del sūtra pueden ser aceptados por la gente, especialmente en el Japón moderno en donde la gente tiende a pensar cada vez más acerca del valor de la existencia individual. En el capítulo décimo Shākyamuni afirma que todos los seres vivos han de llegar a ser Budas en el futuro. Al mismo tiempo Shākyamuni explica la conducta de los Bodhisattvas y explica por qué él ha hecho su predicción a hijos e hijas de buena familia (*kula-putra* y *kula-duhitṛ*). Los mendicantes así como los jefes de familia que se regocijan en las enseñanzas del *Sūtra del Loto* realizarán su predicción acerca de su futura completa iluminación y seguirán el camino del Bodhisattva. Todos ellos se convertirán en *dharmabhāṇaka*, y así alcanzarán la completa iluminación. Todos aquéllos que se acerquen a ellos son también Bodhisattvas.<sup>33</sup> De esta manera las enseñanzas de Buda pueden ser transmitidas a todos los seres vivos a través de la conducta de cada ser humano.

El *Sūtra del Loto* es la base para la promoción de los movimientos budistas laicos. Desafortunadamente no puedo

dejar de referirme a otra faceta de estos movimientos: su autocomplacencia y su exclusividad. No sería correcto entender estas tendencias excluyentes y agresivas sólo desde el punto de vista budista. Ellas deberían quizá ser analizadas a la luz de otros factores —digamos, por ejemplo, desde ángulos socio-religiosos—. Sin embargo, en el mismo *Sūtra del Loto* encontramos advertencias contra las personas autocomplacientes, excluyentes y agresivas. El sūtra no asigna “omnisciencia” ni “omnipotencia” a sus “evangelistas”. Él se refiere al *dharmabhāṅga* como “un Bodhisattva realmente grande”,<sup>34</sup> “aquél que es llevado por Buda sobre sus espaldas”,<sup>35</sup> “aquél que hace el trabajo que es propio de Buda”,<sup>36</sup> etc. Tales expresiones pueden deslumbrar al lector: puede sentir que él es virtualmente un Buda, una autoridad absoluta y que aquéllos que no tienen oídos para oírlo son simples heréticos.

Existe en el sūtra otra crítica a la arrogancia, en la escena dramática en que cinco mil monjes orgullosos se van antes de que Shākyamuni el Buda inicie la verdadera enseñanza,<sup>37</sup> pero una detallada discusión sobre este punto debe esperar otra ocasión.

## Conclusión

He tratado de mostrar cómo el *Sūtra del Loto* tuvo éxito en su enseñanza dirigida a las masas, y por eso resultó atrayente como una base para los movimientos laicos. El enfoque emocional que he descrito anteriormente es único en los sutras del Mahāyāna. En este sentido el *Sūtra del Loto* ha demostrado ser existoso. Debo agregar aquí, al mismo tiempo, que el sūtra tiene también un aspecto riesgoso, negativo, como acabo de mostrarlo.

*Traducción: F.T. y C.D.*

## Notas

<sup>1</sup> En este sentido se puede decir que la Sōkagakkai pertenece a esta categoría, ya que se desarrolló y creció como una de las organizaciones Kō afiliadas al Templo Daisekiji de la Secta Nichiren Shōshū. Con todo, la Sōkagakkai tiene otro aspecto, el de una organización orientada por laicos.

<sup>2</sup> No es necesario decir que constituye otra cuestión en qué medida este sistema de educación dirigido por el Gobierno es apreciado en el Japón moderno. Sin embargo, no se puede pasar por alto el hecho de que esa educación en el Japón moderno, cuyo núcleo, yo creo, ya existía en el período pre-Meiji, ha tenido hasta ahora un gran papel en varios aspectos de la modernización del Japón, incluyendo el rápido logro de la alfabetización.

<sup>3</sup> Al respecto, el primer movimiento estable sobre este modelo fue Reiyūkai, fundada por Kakutarō Kubo, un carpintero-arquitecto de Tōkyo, en 1919. Con el transcurso del tiempo este movimiento ha dado origen a una serie de ramales tales como Risshōkōseikai, Busshōnenkai, etc.

<sup>4</sup> Editado por la Japanese Agency for Cultural Affairs, una agencia afiliada al Ministerio de Educación (Tōkyo, Gyōsei, 1982).

<sup>5</sup> Kakutarō Kubo ya había señalado en las primeras etapas del movimiento que el *Saddharmapundarika* enseña una práctica propia de los Bodhisattvas, *bodhisattva-caryā*, la cual está enteramente al alcance de la gente laica. Ver *Ten-no Ongaku II* (Tōkyo: The Reiyūkai, 1983), pp. 148, 216, 218.

<sup>6</sup> Taishō 262, IX p. 31A. A continuación las referencias al *Saddharmapundarika* son en primer lugar a la versión china de Kumārajīva, ya que (es innecesario decirlo) es la única que ha tenido un papel en la historia del Budismo Japonés. El Sánscrito dice: *teṣāṃ tathā-rūpāṇāṃ dharmā-bhāṣakānāṃ aśya sūtrantasya dhāraṇāṃ gr̥ha-sthānāṃ vā pravrajitānāṃ vā...* (KN 227,5).

<sup>7</sup> Taishō IX p. 31 C. Aquí también el Sánscrito corresponde estrechamente al texto chino, por ejemplo: *gr̥hassthāḥ pravrajitās ca bodhisattvacaryāṃ caranti* (KN 232, 6).

<sup>8</sup> Taishō IX p. 39A; KN 291, 11 (verso 46).

<sup>9</sup> Taishō IX p. 46A-B; KN 343, 1-4 (versos 53-54).

<sup>10</sup> Taishō IX p. 19A; KN 121.

<sup>11</sup> Taishō IX p. 8B; KN 47, 9-10.

<sup>12</sup> Taishō IX p. 9B; KN 53, 3-4.

<sup>13</sup> Taishō IX p. 30B-32B; KN 224-238.

<sup>14</sup> En *The Formation and Development of the Lotus Sutra*, editado por Yenshō Kanakura (1970).

<sup>15</sup> En *The Thought and Fundament of the Lotus Sutra*, editado por Zuiryn Nakamura (1980).

<sup>16</sup> KN 49, 14 (verso 76; para *bodhāya* ver WT p. 46 nota 6) etc. KN 52, 10 (verso 96) cf. Taishō IX p. 8C-9A.

<sup>17</sup> Taishō IX p. 8C; 9A. KN 50, 12; 52, 8. Cito en traducción más o menos libre.

<sup>18</sup> KN 285, 7 (Taishō IX p. 38B).

<sup>19</sup> KN 40, 3-8 (Taishō IX p. 7A).

<sup>20</sup> KN 52, 13-53, 4 (Taishō IX p. 9A-B).

<sup>21</sup> KN 53, 6 (Taishō IX p. 9B).

<sup>22</sup> Por ejemplo, Taishō IX p. 32A, B, KN 227, 5. Taishō IX p. 46; KN 343, 9 (verse 57). Cf. Tsugunari Kube, "Those who make Caitya in the Field", *The Formation and Development of the Lotus Sutra*, editado por Yenshō Kanakura (1970).

<sup>23</sup> Taishō IX p. 10C; cf. KN 61, 2-3: *adyāham bhagavan bhagavataḥ putro jyeṣṭha avraso mukhato jāto dharmā-ḥo dharmā-nirmīto dharmā-dāyādo dharmā-nirvṛtaḥ* (para mukhato ver WT p. 60 nota 1).

<sup>24</sup> Cf. Jikido Takasaki, *The Formation of the Tathāgata-garbha Concept* (Tokyo: Shunjūsha, 1974), p. 438.

<sup>25</sup> Taishō IX p. 11B; KN 65, 5.

<sup>26</sup> Taishō IX p. 30C; KN 224, 8-10.

<sup>27</sup> Taishō IX p. 13C.

<sup>28</sup> KN 81, 13-82, 1... *sarve caite mamaiva putrā iri jñātvā buddha-yāśnaiva tām satvān parinirvāpayati / na ca kasya-cit satvasya pratyāmikaṃ parinirvāṇaṃ vadati / sarvāṅś ca tām satvāṃś tathāgataparinirvāṇena mahā-parinirvāṇena parinirvāpayati.*

<sup>29</sup> Taishō IX p. 13C-14B; cf. KN 82, 12-86 2.

<sup>30</sup> Taishō IX p. 16B-17B (17C-18B); KN 101, 11-108, 15(111, 1-115, 12; versos 3-35).

<sup>31</sup> Taishō IX p. 17B-C (18B-19A); KN 108, 16-110, 10(116, 1; versos 36-).

<sup>32</sup> Taishō IX p. 30A; KN 220, 10.

<sup>33</sup> Taishō IX p. 30B-32B; KN 224-238.

<sup>34</sup> Taishō IX p. 30C; cf. KN 226, 6-7 *parinirvāṇaḥ*.

<sup>35</sup> Taishō IX p. 31A; pero KN 227, 8 *tathāgataṃ sa ... pariḥarati...*

<sup>36</sup> Taishō IX p. 30C; KN 227, 1 *tathāgata-kṛtya-karas*.

<sup>37</sup> Taishō IX p. 7A; 7C, KN 38, 12-14; 44, 7-10 (verso 38, 39).

## Lista de abreviaturas

Taishō: Taishō Shinshū daizōkyō.

KN: *Bibliotheca Buddhica X: Saddharmapuṇḍarika*, editado por H. Kern y Bunyiu Nanjio (St. Petersburg 1908-1912).

WT: *Saddharmapuṇḍarika-Sūtram*, texto de la *Bibliotheca Buddhica* publicado por U. Wogihara y C. Tsuchida (Tokyo 1934-1935).



*Tara Verde (aspecto activo y energético de la Compasión)*



# Budismo y Naturaleza\*

Lambert Schmithausen

## I

**D**esearía comenzar con algunas observaciones preliminares.

1.1. Al emplear la palabra "naturaleza" estoy considerando un significado especial: el que tiene la palabra cuando hablamos de destrucción o explotación o subyugación de la naturaleza. Más precisamente, me centro sobre dos aspectos:

a) Uno es naturaleza en el sentido de *ecosistemas* que incluyen conjuntos característicos de *especies* de plantas y animales; en especial, aquellos ecosistemas en que no ha habido una intrusión esencial por parte de las actividades humanas, esto es, la naturaleza *salvaje*. En cierto sentido, sin embargo, aquellos ecosistemas en los cuales la actividad del hombre es cuidadosa y está en armonía con la naturaleza, y que por lo tanto están más cerca de ella, también podrían ser llamados "naturaleza".

b) El otro aspecto es naturaleza en el sentido de entidades naturales *como individuos*. En este caso, lo que nos concierne principalmente son los animales y las plantas individuales como seres vivos e incluso conscientes. Desde este

\* Ponencia leída en el Simposio Internacional sobre Budismo y Naturaleza, en ocasión de la Exposición Internacional de Flora y Verdor. Osaka, Japón, septiembre de 1990. Agradecemos el permiso del autor para traducirla y publicarla. Traducción del inglés: Mariela Alvarez.

punto de vista, no hay mucha razón para distinguir entre los salvajes y los domésticos. En su manera de aferrarse a la vida y en su rechazo del dolor, ambos son similares.

1.2. La distinción entre estos dos aspectos de la naturaleza es importante, porque hoy nos enfrentamos a dos grupos diferentes de conductas erróneas.

a) Una es la destrucción y la degradación o contaminación de *ecosistemas* específicos, así como del ecosistema global como un todo.

b) Otro es la destrucción de o el daño a *individuos*. Estrictamente hablando, esto comprende toda cacería, pesca, matanza, tala de árboles o corte de plantas. Pero lo que resulta esencialmente problemático son aquellas formas de estas actividades que son innecesarias o emplean métodos particularmente crueles; y quizá, mucho más aún que éstas, las formas crueles de cría masiva de animales, pruebas en animales, etc.

1.3. Con toda seguridad, en muchos casos estos dos aspectos son interdependientes. La cacería desmedida de individuos de una especie determinada puede conducir a la extinción de ésta —como, por ejemplo, en el caso de las ballenas— y de ahí tener efectos ecológicos negativos. O bien, la destrucción de un ecosistema, como el de los bosques tropicales que favorecen las lluvias, implica no sólo la eliminación de 10 a 50 millones de especies, sino también el daño y la matanza de incontables animales y plantas individuales. Hay casos, sin embargo, en los cuales lo que va en detrimento o en beneficio, por un lado, de la naturaleza como ecosistema y, por el otro, de los seres individuales naturales, no coincide. Por ejemplo, aplastar un mosquito o la pesca o la cacería moderadas mediante métodos tradicionales constituyen algo fatal para la víctima, pero no afectan al ecosistema. A veces, la conservación o el restablecimiento de los ecosistemas pueden incluso requerir la destrucción de animales intrusos (como en el

caso del conejo o de los zorros y gatos vagabundos en Australia) o la eliminación de plantas inconvenientes (como en nuestros bosques artificiales de monocultivos).

2. Por ser yo persona dedicada al estudio, se espera de mí que trate mi tema de manera objetiva. Si esto quisiera decir: sin compromiso emocional y sin un punto de vista personal, tengo que admitir de antemano mi fracaso. A decir verdad, yo me deprimó y a veces incluso me enfurezco ante las atrocidades que los hombres perpetrán contra la naturaleza y por la tremenda pérdida de belleza y de diversidad naturales. No dudo en admitir que al dar esta charla mi meta sea la de contribuir, aunque sea en una medida muy modesta, a cambiar las actitudes y conductas hacia la naturaleza.

3.1. Supongo, sin embargo, que ustedes esperan de mí que haga esta contribución como un estudioso, más precisamente como un budólogo, como un historiador de las ideas budistas, es decir, que la haga con referencia a la tradición *budista*. Por supuesto que también estoy dispuesto a hacerlo. En consecuencia, lo que intento con esta charla es *describir* y analizar, lo más *objetivamente* que sea posible, la actitud de la tradición budista hacia la naturaleza, pero también *relacionar* esa actitud con nuestros *actuales* problemas, especialmente los relativos a la destrucción y contaminación del medio ambiente.

3.2. De más está decir que he sido muy selectivo. Como mi campo principal de estudio es el Budismo *indio*, he limitado en gran medida mis referencias al Budismo del Lejano Oriente a un complejo de ideas particularmente interesante y paradigmático, dejando que sean mis colegas más competentes en la materia quienes hagan el tratamiento más adecuado y completo. Además, como el cambio de actitud hacia la naturaleza que se requiere hoy debe ser de la *mayoría* de la gente y no de una élite reducida, no me centraré en ideas sublimes pero abstractas o difíciles, sino más bien en

evaluaciones, actitudes y formas de conducta inteligibles y al alcance de todo el mundo.

4. Antes de comenzar, deseo plantear algunos problemas teóricos implícitos en el tema.

4.1. Si el motivo principal de esta charla son los problemas contemporáneos de la destrucción y contaminación del medio ambiente, ¿cómo podemos esperar ayuda de una tradición antigua para la cual ese problema aún no existía y que, por lo tanto, no lo abordaba expresamente? Esto no es, sin embargo, del todo cierto, pues la destrucción del medio ambiente y la extinción de las especies por obra del hombre no están de ninguna manera limitadas al presente. Ya se produjeron, aunque en mucho menor escala, en el pasado: en China, por ejemplo, o en el mundo mediterráneo, la deforestación en gran escala tuvo lugar hace ya más de dos mil años. Es posible, además, que ya a finales del período glacial el hombre contribuyera en forma decisiva en la extinción de los grandes mamíferos como el mamut. Por otra parte, los indios de los bosques de América del Norte parecen haberse comportado con mucha prudencia hacia su medio ambiente. Por lo tanto, el asunto de si las tradiciones religiosas antiguas pueden contribuir con lo que ahora llamamos reflexivamente la ética del medio ambiente, no es ilegítimo, mucho menos cuando la tradición aquí considerada sigue viva como una fuerza fundamental en un país como Japón.

4.2. a) Ha habido, sin embargo, una discusión que se originó a principios de los setenta, acerca de si el pensamiento o la creencia religiosa realmente condiciona el comportamiento de la gente hacia la naturaleza o si, por el contrario, son más bien ineficaces dentro de ese contexto. En verdad, aunque se considere que las creencias orientales subrayan la armonía del hombre con la naturaleza, en contraste con el concepto occidental del dominio y de la explotación, es un hecho en la actualidad que el daño al

medio ambiente es apenas menos serio en Oriente que en Occidente.

b) Sin embargo, no parece posible una respuesta simple. Es obvio que los problemas modernos de la destrucción del medio ambiente en los países orientales se deben, en gran medida, a la influencia de la civilización occidental y de sus actitudes y valores.

c) Aun así, persiste la pregunta de por qué los aspectos negativos de esta influencia, especialmente en el contexto de la destrucción del medio ambiente, han encontrado tan poca resistencia en los países orientales. Una de las razones es seguramente el éxito militar y económico de la civilización occidental, así como también el atractivo que ejercen su nivel de vida material y los bienes de consumo —aspectos que apelan a impulsos humanos de profundo arraigo como la búsqueda de seguridad material y la codicia de riquezas y confort, impulsos que siempre han tendido a sobreponerse a las inhibiciones religiosas. Al mismo tiempo, las tradiciones orientales no son de ninguna manera homogéneas, y no todas están a favor de la armonía con la naturaleza. En la China antigua, por ejemplo, el influyente maestro confuciano Hsün-tzu se pronunciaba expresamente a favor de que el hombre subyugara a la naturaleza. Así, la tradición china comprendió varias corrientes, de las cuales el Taoísmo afirmador de la naturaleza fue sólo una y de ninguna manera la más influyente.

5.1. Podría preguntarse, entonces, si también la actitud de la tradición *budista* hacia la naturaleza es ambigua, al estar constituida por ramales heterogéneos, algunos de los cuales pueden favorecer la protección de la naturaleza mientras que otros podrían haber tenido alguna responsabilidad en la patente falta de resistencia frente al impacto de la civilización occidental.

5.2. Tal como voy a poner en evidencia, éste es realmente el caso. Sin embargo, quiero subrayar que cuando señalo los

aspectos problemáticos, mi propósito no es el de la crítica por sí misma. Considero más bien que si queremos atraer o movilizar la tradición budista para que apoye la protección de la naturaleza, debemos tener una total conciencia de los problemas que están implicados en el asunto, si deseamos encontrar soluciones viables.

## II

6. Al discutir la actitud budista hacia la naturaleza podríamos distinguir dos aspectos: por un lado, el comportamiento práctico hacia la naturaleza; por el otro, la evaluación de la naturaleza.

### II.A.

7. En lo que respecta a la *conducta práctica*, ésta podría verse en gran medida como determinada por una tensión entre *tolerar* (o incluso permitir) e *inhibir* la explotación y la inhibición, siendo el punto crucial en la India Antigua que la explotación suele implicar el daño o la matanza de seres vivos, con más precisión, de seres vivos *individuales*.

8.1. En las llamadas religiones "ascéticas" de la India Antigua (Jainismo y Budismo) matar o dañar a los seres vivos se consideraba a la vez como malsano y fundamentalmente inmoral pues, por una parte, matarlos o dañarlos constituía un mal karma, que provocaba consecuencias negativas después de su muerte para el que había perpetrado esas acciones, y por la otra, todos los seres vivos y conscientes tienen el mismo miedo a la muerte y el mismo rechazo al dolor que tenemos nosotros.

8.2. Pero en la India Antigua se pensaba que no sólo los hombres y los animales, sino también las plantas y las semillas, e incluso el agua y la tierra, eran seres vivos y

conscientes. Bajo estas circunstancias, sólo los mendicantes ascetas o religiosos podían evitar matar y hacer daño al vivir, por ejemplo, de *limosnas*. Pero los laicos no tenían esta posibilidad. Al menos en una sociedad agrícola, éstos casi no podían evitar la tala de árboles y la cosecha o preparación (y esto significa matar y hacer daño) de vegetales, granos y frutas, así como cavar la tierra.

9. Sin embargo el Budismo mitiga esta situación desfavorable, *reduciendo* el ámbito de los seres vivos y conscientes cuya matanza o daño constituye un mal karma. En el caso de los *animales*, no hay un cambio significativo. Matarlos intencionalmente constituye en el Budismo un mal karma, para un monje como para un laico, tanto en el Budismo Primitivo como en el Mahāyāna. Pero en el caso de las *plantas* (y más aún del agua y la tierra) el Budismo ha debilitado en forma considerable la inhibición.

10.1. No existe, en la medida de lo que he podido ver, ningún pasaje donde se afirme que dañar o matar a las plantas o cavar la tierra constituyan mal karma y no hay —en contraste con las fuentes jainas— ninguna afirmación *explícita* que declare a las plantas, o incluso a la tierra y al agua, como seres vivos y conscientes. Sin embargo, esto no significa necesariamente que en el Budismo las plantas fueran consideradas desde el principio como *inconscientes*, tal como son vistas en la tradición budista posterior. Así como no parece existir tampoco ningún enunciado canónico explícito que les *niegue* el status de seres conscientes. Además, los *monjes* y las *monjas* (en oposición a los laicos) tienen expresamente prohibido dañar las plantas y las semillas.

10.2. Lo que es más, hay algunos antiguos versos canónicos que, en conexión con la *actitud espiritual* de la no-agresión o la benevolencia, hablan de *seres vivos* móviles e *inmóviles*. Estos seres vivos inmóviles son principalmente, y sin lugar a dudas, las *plantas*.

10.3. En mi opinión, las plantas fueron una especie de *caso límite* en el Budismo Primitivo. Dentro del contexto de cultivar la actitud espiritual de la no-agresión y de la benevolencia, no había razones para excluir ese caso límite. Los *monjes* (y las monjas) podían incluso permitirse *vivir* en concordancia con ello, pero en lo que respecta a los *discípulos laicos* la inclusión de este caso límite dentro del precepto de no matar habría creado dificultades desproporcionadas. De allí que, con el fin de mantener a los laicos libres de lo que se consideraba como escrúpulos innecesarios, la condición consciente de las plantas simplemente se ignoró dentro de ese contexto.

10.4. En Sri Lanka y Birmania es posible encontrar una posición semejante a nivel popular; pero a nivel doctrinario el punto de vista de que las plantas son seres vivos y conscientes se rechazó en forma expresa, al menos en el Budismo indio y tibetano, así como también entre algunos maestros y escuelas del Lejano Oriente.

11. Sin embargo, las inhibiciones respecto de hacer daño a plantas *no se abolieron por completo*.

11.1. En primer lugar, el Budismo ha aceptado la creencia popular de que las plantas, especialmente los árboles grandes, están habitados por *divinidades* o *espíritus*. Pero éstos son considerados, en general, como seres independientes que se pueden mudar a otro árbol y a los que, de hecho, se les pide que lo hagan cuando se necesita aprovechar el árbol donde residen. La inhibición no es, pues, muy fuerte, aunque un texto señala que la divinidad podría protestar con éxito.

11.2. En segundo lugar, en unas pocas fuentes se justifica la prohibición de que los monjes destruyan las plantas por el hecho de que éstas son la morada de *animales*.

12. Estas consideraciones ecológicas parecen ser, sin embargo, excepcionales. El énfasis de la preocupación práctica de los budistas tradicionales respecto de la naturaleza



está puesto en las criaturas *individuales*, en particular los animales, y en el daño *directo* o más bien en el dar muerte. Esta es, al menos, una de las razones de por qué en los países budistas actuales existe poca o ninguna inhibición respecto del uso de pesticidas en la agricultura.

13. Otro problema reside en que en los países budistas la matanza de animales se suele dejar simplemente en manos de gente situada más o menos fuera de la sociedad budista (por ejemplo, en Sri Lanka se le deja a los musulmanes). O bien, se evita la matanza sangrienta en favor de alguna vía *indirecta* de dar muerte al animal, como cuando no se corta a los peces para que mueran sino se les deja morir fuera del agua. Tales métodos suelen ocasionarle mayor sufrimiento a la víctima que el que le habría producido la matanza directa. Pero tales procedimientos no están evidentemente en armonía con el verdadero espíritu de la ética budista, que también prescribe sentir *compasión* y *simpatía* hacia todos los seres vivos.

14.1. Por otra parte, no siempre a los campesinos les resulta fácil guardar el precepto de no matar, incluso si éste está restringido a los animales. Aún peor es la situación si la gente tiene que subsistir en gran medida de la pesca, como en Japón. Para esa gente, incluso las exigencias mitigadas de la ética laica budista no eliminaban, o al menos no lo suficiente, la tensión entre lo que era necesario para sobrevivir y lo que se consideraba moralmente inobjetable.

14.2. En los primeros tiempos, la única vía legítima de superar esta dificultad parece haber sido controlar el mal karma "haciendo mérito", por ejemplo, mediante donaciones a la Orden. Pero esto no parece haber sido posible, en una escala lo bastante grande, entre la gente pobre. De allí los intentos problemáticos de evitar el mal karma dejándoles la matanza a otros, o recurriendo a veces a crueles métodos indirectos considerados menos peligrosos para el que perpetra el hecho.

14.3. En el Budismo *Mahāyāna*, la vida se hacía más fácil mediante todo un conjunto de prácticas orientadas a liberar del mal karma. Una de ellas es cultivar la intuición o incluso la simple creencia, de que todo, y en consecuencia también el acto malo o la distinción entre bueno y malo, es en última instancia *vacio*. Otras son rendir culto o simplemente evocar a un Buda o Bodhisattva celestial o a su nombre y murmurar *dhāraṇīs* o realizar ceremonias de expiación.

14.4. Sin duda esas prácticas salvan, por ejemplo, a los pescadores profesionales de la situación casi sin esperanza de estar predestinados a acumular una gigantesca cantidad de karma malo; pero el problema es que al mismo tiempo vuelven la matanza demasiado fácil, pues reducen las inhibiciones al punto de dejar prácticamente sin efecto el precepto de no matar.

Hace algunos años vi en televisión cómo unos pescadores japoneses, luego de realizar una carnicería de delfines, llevaron a cabo una ceremonia expiatoria. Me temo que esta simple reminiscencia de una inhibición no está muy lejos de la pesca cruel y ecológicamente desastrosa de la pesca en alta mar mediante redes de arrastre, práctica que, si mi información es correcta, Japón afortunadamente ya abandonó.

15. Bajo estas circunstancias, o sea frente al hecho de que se ha perdido el equilibrio por una preponderancia del factor explotación, lo que se requiere hoy es más bien *restaurar las inhibiciones*. Con este fin, sería ciertamente beneficioso tomar nueva conciencia de la antigua enseñanza budista de que los animales, como seres conscientes, no deberían ser matados o dañados; aunque en la actualidad el énfasis no debería estar puesto tanto en el hecho de matar como más bien en la matanza cruel e *innecesaria* y en la destrucción de los ecosistemas. También deberíamos tener conciencia de que no sólo el pescador, el carnicero, el campesino o el industrial, sino también, y quizás fundamental-

mente, el *consumidor*, es responsable de lo que realmente sucede.

16. Al respecto hay que mencionar otro elemento de la tradición espiritual budista, a saber, el papel central que se le atribuye a la *codicia* como causa principal de la avaricia y el mal. No hay duda de que gran parte de nuestro desastre ambiental se debe a la codicia insaciable de los hombres de negocios e industriales, así como de los consumidores; o sea, más o menos todos nosotros. El Budismo en general no se opone a la riqueza y a la prosperidad, pero éstas tampoco son los ideales del Budismo, y tanto la adquisición como el uso de la riqueza deben estar en total concordancia con las normas éticas, entre las cuales la primera es no matar o dañar a los seres vivos y –podría añadirse– no destruir su hábitat.

## II.B

17. Hemos llegado ahora a la segunda parte, la *evaluación* de la naturaleza, que concierne no tanto a los individuos como a la naturaleza como un todo y a los seres naturales como tales.

### II.B.1

18.1. Se ha puesto de moda rechazar el punto de vista de que el Budismo es escapista. Esto podría justificarse por completo en el caso del Mahāyāna, o del Budismo de las aldeas, o de las corrientes con implicaciones sociales del Budismo moderno. Pero es altamente problemático negar la existencia e incluso el predominio del desapego del mundo en el Budismo monástico temprano. Casi no puede ponerse en duda que en los textos canónicos del Budismo Primitivo toda existencia mundana se consideraba como insatisfactoria, ya sea por la prevalecencia del sufrimiento

o porque, incluso cuando éste no es el caso, la existencia es inevitablemente impermanente. Por lo tanto, la única meta por la que vale la pena luchar es el Nirvāṇa que, como quiera que se le entienda, era concebido de todos modos como más allá de la existencia mundana y, por lo tanto, más allá de la muerte y de la impermanencia.

18.2. Sin duda, esto no es todo. Ya desde el principio existe una actitud de volverse hacia el mundo. El ideal del Mahāyāna tardío de permanecer en el mundo para beneficio de los otros tiene sus raíces en la pauta que estableció Buda mismo, quien después de haber alcanzado la meta más elevada se volvió hacia los otros como su maestro, movido por la compasión.

18.3. Pero este rasgo adicional de una preocupación compasiva por los otros no invalida la evaluación antes mencionada según la cual la existencia mundana es invariablemente insatisfactoria. Y, desde el punto de vista de esta evaluación, la *naturaleza* no puede ser en última instancia más que insatisfactoria, porque también ella está marcada por el dolor y la muerte o, al menos, por la impermanencia.

18.4. De acuerdo con esto, existe poca motivación para la conservación de la naturaleza. Tarde o temprano las cosas naturales de todas maneras habrán de perecer. Para ponerlo en conceptos modernos: después de algunos millones de años, el sol de todas maneras enfriará o explotará y la vida en la tierra llegará a su fin. Lo único que puede hacerse es aceptar ecuanímente esta verdad inmodificable y quizás esto sea lo único que nos quedará si fracasamos en el manejo de la crisis del medio ambiente.

18.5. Así pues, el último análisis de la existencia hecho por el Budismo Primitivo monástico no motiva fuertemente la conservación de la naturaleza, pero tampoco auspicia la destrucción o remodelación de la misma en nombre del así llamado progreso. Desde este punto de vista no hay progreso. A largo plazo, el progreso técnico o científico

podría incluso no ser capaz de reducir el sufrimiento (o podría hacerlo *sólo* para el *hombre*, pero a *expensas* de los *otros* seres vivos). Aun así, no será capaz de abolir la razón fundamental de por qué la existencia mundana es totalmente insatisfactoria, es decir: su impermanencia. Por lo tanto, el análisis último de la existencia que ofrece el Budismo Primitivo tampoco motiva la destrucción de la naturaleza en aras del “progreso”.

18.6. Ya a este nivel, la única actitud razonable es dejar a las cosas y a los seres en paz, y considerar a todos los seres con compasión y simpatía, y ayudarlos con cautela, en caso de emergencia, sin hacer daño a otros. De hecho, esta es una actitud fundamental en la cultura budista, y en la medida en que el medio ambiente esté intacto, probablemente lo mejor que se puede hacer es dejar sola a la naturaleza.

18.7. Sin embargo, hay que hacer énfasis en que dentro del contexto del análisis último de la existencia esto *no* significa que se le asigne a la naturaleza o a los seres naturales un valor último. Éste se encuentra definitivamente excluido debido a su impermanencia. Por esta razón, en el Nirvāṇa del Budismo Primitivo *no* hay lugar para la naturaleza. Por supuesto que tampoco lo hay para el hombre y su civilización; aquél que entra en el Nirvāṇa ya no puede ser incluido bajo ninguna categoría que implique ser algo.

## II.B.2

19. Sin embargo, esta condición insatisfactoria última de *toda* existencia mundana no tiene, y probablemente nunca la tuvo, mucha significación para los seguidores *laicos* del Budismo (y puede que tampoco la haya tenido para los monjes). Para los laicos, las diferencias *internas* entre las varias formas y circunstancias posibles de la existencia *mundana* son mucho más importantes. Ellos no luchan por el Nirvāṇa sino por una vida placentera y una reencarnación

feliz, ya sea en la tierra o en el cielo. E incluso para los monjes que se entrenan para la perfección espiritual o que ya la han alcanzado, las diferentes circunstancias de la vida pueden tener distintos valores relativos. Es interesante ver cuál es el valor que se le asigna a la *naturaleza* dentro del marco de tal evaluación relativa. A decir verdad, hay (por lo menos) *dos* evaluaciones *contrarias*.

### II.B.2.a.

20. Una está claramente a favor de la *civilización*. Parecería que esta actitud (no restringida al Budismo) la comparten muchos laicos —tanto campesinos como gente de la ciudad, quizás con algunos matices— y también muchos monjes. Según esta actitud, la naturaleza salvaje, por ejemplo, la selva virgen, la jungla o las montañas altas, es algo atemorizante y lleno de peligros contra lo que se requieren ritos de protección que, de hecho, son proporcionados por el Budismo popular. El ideal es más bien un país densamente poblado, con una aldea cerca de la otra y 80 mil ciudades grandes y ricas saturadas de gente. Incluso el Nirvāṇa es a veces denominado metafóricamente una *ciudad*.

21. A esta actitud negativa hacia la naturaleza (salvaje) parecería adecuarse muy bien la concepción de la *superioridad del hombre* sobre los animales:

21.1. En primer lugar, no hay duda de que los animales no están excluidos por entero de la salvación, pero existe el punto de vista muy extendido de que para ese propósito deben renacer como hombres, porque ellos carecen de la inteligencia discriminativa (*prajñā*) y, por lo tanto, no pueden alcanzar la intuición salvífica mientras sean animales.

21.2. Sin embargo, lo que resulta más significativo dentro de nuestro contexto es otra idea, a saber: el punto de vista según el cual la existencia como animal es muy *infeliz*, mucho más dolorosa que la existencia humana. Una de las

razones es que los animales son esclavizados por el hombre: son usados como vehículos, son golpeados y explotados. Esto parecería referirse a los animales domésticos, pero hay otra razón que se refiere a los animales salvajes, a saber, que un animal mata o devora a los otros, en especial al más débil. Este argumento también se utiliza para probar que los animales son particularmente malévolos y que, por lo tanto, son incluso *moralmente* inferiores al hombre.

22. Puesto que se considera que los animales son extremadamente infelices e incluso malévolos, la consecuencia lógica es que su existencia es, en última instancia, indeseable. Aunque uno no debería matarlos e incluso debería tratarlos con compasión, puesto que, después de todo, están ahí, sería mucho mejor si no existiera ninguno. Y si llegara a suceder que desaparecieran de este mundo por alguna razón (como de hecho muchos están a punto de hacerlo), ¿por qué no?

23.1. En consecuencia, en los mundos budistas ideales, en paraísos como Sukhāvati, al menos en su concepción india, *no hay animales*, sólo hay pájaros (cuyos cantos uno no desearía perderse); pero éstos son simplemente productos artificiales, no seres vivos.

23.2. Estos paraísos también son extremadamente artificiales en muchos otros aspectos: carecen de montañas, tienen estanques *cuadrangulares*, están llenos de gente (todos iguales) y poseen árboles y flores que no son plantas vivas, sino que, al igual que el suelo, están hechas de *joyas* (o sea que no se marchitan, no mueren y no se descomponen). Por lo tanto, estos paraísos están claramente en concordancia con la actitud de glorificar la civilización.

23.3. Puede ser que la concepción del Lejano Oriente sea algo distinta, pero debo dejarle eso a mis colegas. Sin embargo, parecería concordar con la devaluación de la naturaleza-tal-como-se-presenta cuando un budista europeo profundamente influido por el Budismo del Lejano

Oriente, pone énfasis, por supuesto, en la necesidad de la “armonía con la naturaleza”, pero lo hace dentro del contexto de una “ecología de la mente” que tiende a un mundo “purificado”, con el *hombre* como su administrador; y al mismo tiempo critica lo que él llama la “ecología secular” y el movimiento verde por no tener confianza en el hombre, la tecnología y el mundo artificial que se nos enfrenta. (Debo admitir que comparto esa desconfianza. Hasta ahora el hombre parece más bien ser el cáncer del mundo que su salvador).

### II.B.2.b.

25.1. Esta actitud antinatural y en pro de la civilización podría ser muy bien una de las razones por las que muchos países budistas han opuesto tan poca resistencia a la civilización occidental moderna, la cual les prometía una suerte de Sukhāvati sobre la tierra, o una Edad Dorada, a un costo que hasta ahora quien lo ha pagado ha sido la naturaleza salvaje. Sin embargo, también ha existido siempre, desde los tiempos del Budismo Primitivo, una *actitud contraria* que aprecia la vida en la soledad de la *naturaleza salvaje*. Tal es la actitud del monje que habita en el bosque, del *ermitaño* que ya no les teme a los animales salvajes, porque él, por su parte, no los amenaza sino que les ofrece seguridad y amistad; se trata de aquel que es feliz en la soledad porque ha abandonado el mundo de los deseos.

25.2. Claro está que los lugares remotos también pueden ofrecer protección contra las perturbaciones sociales y políticas. Pero para el monje budista el motivo principal es el de los beneficios *espirituales* del mundo salvaje. Claro está que la naturaleza en la forma de insectos que muerden o pican puede resultar una molestia, pero el ermitaño puede aprender a soportarlos; además, la soledad de la naturaleza salvaje es, en general, más favorable a la *meditación*. El



ermitaño disfruta sin apego la belleza de la naturaleza. La contemplación de ésta se le recomienda especialmente a las personas que necesitan estímulo. Las cosas naturales, en especial las *plantas*, podrían incluso provocar una intuición discriminativa al mostrar la *impermanencia*, por ejemplo, en la caída de las hojas, el marchitarse de las flores o el cambio de las estaciones. El ermitaño podría incluso tomar a las plantas como un modelo de perfección espiritual, pues éstas no tienen temor de nada y están libres del deseo de poseer.

25.3. En cierto pasaje, incluso el Nirvāṇa es comparado con un bosque umbroso.

25.4. Así, la actitud del ermitaño budista hacia la naturaleza, especialmente hacia la naturaleza salvaje, es bastante distinta de la de los campesinos y de la gente de la ciudad. Dentro de esta actitud, a la naturaleza salvaje como un todo, como ambiente o como ecosistema, se le otorga un valor positivo y es en este sentido que merece transformarse hoy en la actitud de *todos* los budistas. A decir verdad, parece que esta actitud constituye, de hecho, un elemento importante en el surgimiento de los grupos ecológicos en algunos países budistas.

26. En cuanto a los *animales*, éstos resultan de alguna manera ambivalentes para el ermitaño. Por una parte, él puede disfrutar de su belleza y tratarlos con compasión y amistad. Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre con las plantas, no se puede considerar tan fácilmente que los animales ofrecen un modelo de perfección espiritual, puesto que al darse al sexo y a la agresión son, como lo dice un texto, “indomables e indisciplinados”.

27.1. En los textos más populares, sin embargo, con frecuencia se encuentra una evaluación más favorable de los animales y de la existencia animal. En los Jātakas, los animales —generalmente Buda en una vida anterior— suelen ser felices y buenos. En textos como el *Bya-chos* tibetano (“La ley de Buda entre los pájaros”), los pájaros escuchan

la Doctrina budista que predica para ellos Avalokitesvara, quien ha asumido la forma de un cuclillo.

27.2. La interdependencia *ecológica* entre los animales y su hábitat se percibe claramente en el Jātaka del Tigre. En éste, la emigración de los tigres de un *bosque* permite que los leñadores talen el *bosque*, pero también priva a los *tigres* de su hábitat original.

27.3. Sin duda, en muchas de estas historias los animales, como suele suceder en los cuentos de hadas, son enteramente antropomorfizados. Pero incluso así, se les otorga valor por derecho propio y no se les desprecia en masa como criaturas miserables y de malas costumbres o malignas; dada la popularidad de textos como los Jātakas, esto probablemente ejerció una influencia considerable sobre la actitud de la gente hacia los animales, al menos en algunos países budistas.

28. No se puede negar que en el mundo animal hay mucho sufrimiento y agresividad. Pero también hay una maravillosa belleza, y difícilmente podemos dar por garantizado que la existencia animal sea, en general, menos feliz y más dolorosa que la existencia humana. Sea como sea, la visión parcializada y despreciativa frente a los animales y la naturaleza salvaje propia de la "actitud en pro de la civilización" es en verdad contraproducente en nuestra situación actual, cuando el mundo salvaje y los animales salvajes han perdido la partida contra la civilización y cuando empezamos a descubrir que a causa de su destrucción y erradicación, el mundo, incluyéndonos a nosotros mismos, va a sufrir una terrible pérdida.

### II.B.3.

29. Tal como nos recordó el profesor Kamata en un reciente artículo periodístico muy bello, en el Budismo de China y Japón hay una fuerte tradición de evaluar

positivamente la naturaleza y de estar en armonía con ella —tradición estimulada, indudablemente, por el Taoísmo y por el antiguo amor del Japón por la naturaleza. Sin duda, tendríamos que distinguir, siguiendo en ello a Ienaga Saburō, un tipo de naturaleza *artificial*, como en el arte japonés de la jardinería, de la naturaleza *real*. Pero incluso la primera es aún mucho más natural que paraísos como Sukhāvati, al menos como los conciben los indios.

30.1. La evaluación positiva de la naturaleza en el Budismo del Lejano Oriente ha recibido cierto tipo de fundamentación metafísica mediante la teoría de la interpenetración universal de todas las cosas y mediante la teoría de la Naturaleza de Buda que compenetra a todos los seres. Esta última teoría se originó en India, pero allí se consideró como poseedores de la Naturaleza de Buda tan *sólo* a los seres *vivos y conscientes*, que incluyen a los animales y no a las plantas. En China, la Naturaleza de Buda se suele igualar con la verdadera esencia de *todas* las entidades, y de esta idea se derivó la de que *incluso* los seres inconscientes como las plantas y hasta las montañas, los ríos, los muros y las tejas deben contener la naturaleza de Buda. Más tarde, los maestros japoneses, especialmente de las escuelas Shingon y Tendai, adoptaron y desarrollaron este punto de vista.

30.2. La teoría de que los seres inconscientes, como las plantas, tienen Naturaleza de Buda, no significa necesariamente que éstos pueden *realmente* volverse Budas. Sin embargo, algunos maestros también aceptan esto, e incluso afirman que esos seres son en realidad *conscientes*. Algunos llegan hasta a afirmar que las plantas *ya* son Budas. Tal es, por ejemplo, la posición de Chūjin, un maestro Tendai, según el cual las plantas despiertan a la Budidad en la forma en que se encuentran. No es necesario para ellas exhibir las 32 marcas en su misma forma actual —esto es, por el hecho de tener raíces, tallo, ramas y hojas— cada una a su manera tiene la Budidad.

30.3. De acuerdo con el japonólogo norteamericano William LaFleur, la idea de considerar que las plantas *tal y como son* tienen una real Buda significa atribuir significado y valor religiosos a la naturaleza *real*. LaFleur continúa mostrando cómo en los poemas de Saigyō la naturaleza juzgada así es vivida como *sotérica*, como capaz de conducir a la liberación: las plantas y otras formas de la naturaleza en su espontaneidad de vida y en su aceptación de la verdad de la impermanencia, “son para el hombre como un maestro o como el que muestra el camino”.

30.4. Para LaFleur, la vuelta de Saigyō a la naturaleza real como un valor japonés tradicional estuvo (al menos, *también* estuvo) motivada por la decadencia de la capital, Heian-kyō, el centro cultural y civilizador de aquel tiempo. De ser esto correcto, no sería vano esperar que Japón regresara en nuestro tiempo a este valor tradicional, tan pronto como su apasionamiento por la civilización occidental dé paso a una conciencia crítica de sus consecuencias desastrosas.

31. Sin embargo, desde la perspectiva de la teoría de la Naturaleza de Buda se plantean al menos dos problemas que parecerían exigir solución.

31.1. Uno es el problema de las consecuencias que acarrea para el comportamiento *práctico* el punto de vista de que la Naturaleza de Buda está presente incluso en las plantas, las montañas y los ríos. En verdad, la idea inicial de la presencia de la Naturaleza de Buda también en los *animales* parece haber desempeñado un papel en la difusión del vegetarianismo entre los budistas del Mahāyāna. Pero, si la Naturaleza de Buda también está presente en las *plantas*, ¿qué nos queda para comer? Chūjin en realidad planteó este problema: si las plantas son seres conscientes (lo que para él está implícito en el hecho de que tengan la Naturaleza de Buda), icortarlas sería un asesinato! Pero Chūjin descarta esta idea. Tal

como él señala, considerar que las plantas están dotadas de mente, o sea que los seres conscientes e inconscientes no son distintos, pertenece a la posición última de la Tendai, y desde esta perspectiva también lo bueno y lo malo, observar los preceptos y transgredirlos, tampoco son diferentes. Esto parece significar que la teoría es irrelevante para la práctica cotidiana de la gente ordinaria y que, por lo tanto, tiene poca significación para nuestra crisis actual del medio ambiente. Demos por sentado que en una persona verdaderamente perfecta toda acción estaría en armonía con la naturaleza *de manera espontánea* (si esto es lo que quiere decir Chūjin). Pero en las personas ordinarias, imperfectas (o en las que simplemente fingen ser perfectas) es más probable que la espontaneidad esté desorientada o incluso carezca de control.

31.2. Existe aún otra dificultad: si la Naturaleza de Buda, al ser idéntica con la verdadera esencia de *todas* las entidades, *todo* lo compenetra, se deriva que no sólo los seres naturales, sino también los productos de la *civilización* poseen la Naturaleza de Buda, y no sólo los muros y las tejas, como algunos antiguos textos afirman, sino incluso los automóviles, las autopistas, las sentinas, los desperdicios tóxicos, etc.

31.3. Si la Naturaleza de Buda no es más que una mera impermanencia, esto no plantea problemas, pero una vez más la teoría se volvería inútil para establecer una ética del medio ambiente. Derivar una ética del medio ambiente de la idea de que la Naturaleza de Buda está presente en los llamados seres inconscientes parecería presuponer que la presencia de la Naturaleza de Buda, o al menos su presencia *total* o esencialmente *no corrompida*, está de alguna manera *limitada* a las cosas y seres *naturales*, o que en todo caso *no* se admite para los elementos *destructivos* o *contaminantes* propios de la civilización; éstos más bien podrían considerarse como un tipo de "corrupciones

adventicias” (*āgantuka kleśa*) que hay que eliminar (y que además son más bien perniciosas). Saigyō parece haber tenido en mente algunas limitaciones de este tipo, y Ryōgen parece haber limitado la Naturaleza de Buda a las plantas cuando *las incluye* (pero *no* a las piedras, etc.) en la categoría de los seres conscientes.

31.4. Aun así, el respeto y la protección de las plantas tendría que reconciliarse con la necesidad de vivir de ellas y quizás incluso de los animales, si uno no tiene la opción de vivir como vegetariano.

### III

32. Mi sentimiento personal es que tal reconciliación es muy difícil, si no imposible. De hecho, las plantas no son conscientes de la misma manera que los hombres o los llamados animales superiores. Pero puede que tampoco sean completamente inconscientes y, además, están vivas. Simplemente, no sabemos lo que significa para una planta el hecho de vivir o de ser perjudicada y matada.

33. Comer frutas podría resultar seguro, pues éstas son producidas por la planta precisamente con ese propósito (lo que eventualmente conduce a la proliferación de las semillas). Y las plantas al menos *sobreviven* cuando se cortan cierto número de veces sus hojas o ramas e incluso sus tallos. Además, producen semillas en abundancia, como si “calcularan” que muchas de ellas serán comidas. Pero lo mismo se aplica a las crías de muchos animales, y aquí ya estamos en plena matanza.

En la mayoría de los países sería posible abstenerse de carne y de pescado, evitando así ser partícipes de la matanza de animales. Pero pocos podrían evitar estar implicados en la destrucción de plantas, el “caso límite”.

34. Probablemente el camino más honesto sea aceptar la

incómoda verdad de que nuestra sobrevivencia es posible sólo a expensas de otros seres vivos, pero hacer lo mejor que podamos para reducir al mínimo el daño. Podríamos vivir como vegetarianos. Sin embargo, lo que considero más importante es oponernos y hacer el boicot, en especial como consumidores, a todas las formas de *crueledad* hacia los animales y a la destrucción o el deterioro de los *ecosistemas*. Por ejemplo, no comprar carne o huevos si los animales han sido criados en condiciones no-naturales e incluso crueles. No comprar pescado, si la pesca se hace de manera innecesariamente cruel, demencial e inmoderada, vaciando los mares, como sucede con la pesca de arrastre. Comprar, si es que es posible, frutas y vegetales crecidos mediante métodos naturales de cultivo, sin productos químicos perjudiciales ecológicamente. No comprar productos que implican despilfarro (como los palillos chinos que se usan una sola vez). No comprar o usar cosméticos, etc., a menos que hayan sido producidos sin pruebas en animales. No arruinar la belleza de la naturaleza arrojando basura descuidadamente. Usar motores contaminantes como los automóviles, motocicletas o aviones lo menos posible y tomar más bien trenes, el tranvía o la bicicleta. No votar por partidos que no estén realmente determinados a detener la destrucción del medio ambiente. Y por último, aunque no menos importante, mantener nuestro propio jardín (si es que tenemos uno) en estado natural, sin el empleo de pesticidas, prefiriendo las plantas locales a un estéril césped cortado a ras, tolerar las flores salvajes e incluso las llamadas malas hierbas, de modo que ofrezca refugio y alimento a insectos, mariposas, pájaros, murciélagos, ranas y otras de las bellas criaturas con las que deberíamos compartir gustosamente este mundo.



*Je Tsong Khapa*



# Fines y criterios de los Estudios Budistas\*

Fernando Tola

## La expansión del Budismo fuera de la India

**E**l Budismo surge en la India alrededor del año 500 a.C. Según la tradición, sólo 50 años después de la muerte de Buda el Budismo fue llevado por un discípulo de Ānanda, el fiel discípulo de Buda, a Gandhāra, en el actual Pakistán. Desgraciadamente no hay testimonios de ninguna especie que convaliden esta tradición. Pero, a partir de la época del Imperio Maurya (300-150 a.C.) existen testimonios de diversa clase que prueban la expansión del Budismo fuera de la India propiamente dicha.

El Budismo, bajo la forma del llamado Budismo Hīnayāna, fue llevado a Sri Lanka o Ceylán, según la tradición, por Mahinda, hijo del Emperador Ashoka (268-232 a.C.). También se extendió hacia la mayor parte de las regiones que conforman el Sudeste asiático. Fue llevado a Birmania, según la tradición cingalesa, bajo su forma Hinayāna por dos misioneros enviados por el mismo Ashoka. Las primeras señales de la presencia budista hinayanista en Tailandia, Laos, Camboya y Vietnam del Sur, se remontan a los siglos XI-XIII d.C., aunque con toda probabilidad el

\* Conferencia Inaugural de la *Fundación Instituto de Estudios Budistas (F.I.E.B.)* de Buenos Aires, Argentina (14 de marzo de 1990).

Budismo fue conocido en esas regiones desde mucho antes, teniendo en cuenta la gran influencia que la cultura de la India tuvo en el Sudeste asiático desde mucho tiempo antes de los siglos mencionados.

El Budismo se propagó hacia los territorios al Norte y al Noroeste de la India bajo su forma Mahāyāna, aunque el Budismo Hīnayāna no fue desconocido en ellos, pero sin tener nunca la pujanza del Mahāyāna. El Budismo se extendió hacia los actuales Pakistán y Afganistán ya desde la época de los reinos grecobactrianos que dominaron gran parte de esas regiones cuando se produjo el colapso del Imperio Maurya, o sea a partir del año 150 a.C.. Pero luego sufrió retrocesos debidos a las invasiones de los Shakas (o Escitas) y de los Pahlavas (o Parthos). Después de la crisis de estas invasiones, especialmente en época del Imperio Kushana, fundado en el primer siglo de nuestra era, el Budismo floreció y se expandió rápidamente en todas las regiones al Norte y al Noroeste de la India, como son los ya mencionados Pakistán y Afganistán y además gran parte del Asia Central (incluída hoy día en la Rusia soviética) hasta el Mar Aral y el Turkestán Chino.

En Nepal, el reino hindú del Himalaya, el Budismo fue introducido probablemente durante el reino del Emperador Ashoka o poco después, bajo su forma Hīnayāna, a la cual se agregó luego el Budismo Mahāyāna, propiamente bajo su forma Vajrayāna, que desplazó al Budismo Hīnayāna.

Las más tempranas señales de Budismo en la China se remontan al comienzo de la segunda dinastía Han (25-220 d.C.) y los testimonios arqueológicos y literarios prueban que llegó a China a través del Asia Central. De China fue llevado a Vietnam del Norte, que había sido incorporado al Imperio Chino de los primeros Han en el año 111 a.C. También fue llevado, en el siglo IV d.C., al territorio de Corea, dividido entonces en tres reinos. La introducción del

Budismo en Corea fue un acontecimiento muy importante, ya que ulteriormente el Budismo sería llevado al Japón desde Corea en el año 538 d.C., según la información de antiguas crónicas japonesas.

El Budismo fue introducido en el Tíbet en el siglo VII d.C.. Durante los dos primeros siglos entró en conflicto con las creencias religiosas existentes, pero a partir de entonces su predominio ha sido casi absoluto en el Tíbet. Los tibetanos, al igual que los chinos, se encargaron de propagar la doctrina de Buda entre varios pueblos no tibetanos. En el siglo XVI d.C. tuvo lugar la conversión de los mogoles al Budismo. Otra conversión a la fe budista llevada a cabo por los tibetanos fue la de los buryats, que habitan la región del lago Baikal, realizada bien entrado ya el siglo XVIII. En conexión con el Budismo Tibetano, es necesario mencionar ciertas regiones, algunas de las cuales formaron parte del Tíbet, pero que hoy constituyen parte de la India o de Nepal o son estados independientes, en los cuales predomina dicho Budismo. Mencionemos entre estas regiones a Ladakh, Sikkim, Bhután.

El Budismo se difundió así sobre inmensos territorios del Asia, encontrando en su avance pacífico pueblos de diversas razas, lenguas, religiones y culturas.

### **El estudio de los diversos budismos**

El Budismo tiene que ser estudiado no sólo en la India, sino en las diversas regiones del Asia a las cuales se propagó. Es necesario estudiar el nacimiento del Budismo en la India y su evolución en ese país, su difusión fuera de la India, las fechas en que fue difundido, la forma como lo fue, quiénes realizaron esa propagación, qué motivaciones los llevaron a emprender esa obra, la acogida que el Budismo tuvo, los conflictos que se suscitaron, las influencias mutuas

que se produjeron entre el Budismo y las religiones ya existentes en las regiones a las cuales él llegaba, la evolución del Budismo en las nuevas regiones que conquistaba, evolución gracias a la cual el Budismo tomó características propias en cada lugar.

## **El estudio filológico de los diversos Cánones Budistas**

De un modo general cada Budismo, el Indio, el Chino, el Tibetano, el Japonés, el Coreano, etc., estableció su propio Canon o sea la colección de textos, que se consideraba contenían la palabra de Buda transmitida por sus discípulos, o la colección de las traducciones de esos textos al idioma propio de cada Budismo. Tenemos así un Canon en idioma Pāli, que viene a ser el Canon establecido por la secta Theravāda perteneciente al Budismo Hīnayāna, difundida en Ceylán (la actual Sri Lanka) y en el Sudeste-asiático. El Canon de esta secta, el llamado Canon Pāli, ha sido editado parcial o totalmente en diversos alfabetos: el latino por la Pāli Text Society de Londres, el devanāgarī en la India por la Nālandā Pāli Series, el cingalés, el tailandés, el khmer de Cambodia, el alfabeto de Laos, el alfabeto birmano. Mencionemos al pasar que en la actualidad el Canon Pāli está siendo computarizado, lo cual permitirá hacer asequible en la forma reducida de un disquette una obra tan voluminosa y de no fácil acceso. Existe también un Canon Sánscrito que contiene los numerosos textos budistas conservados en la India así como aquéllos encontrados en diversas regiones de Asia, fuera de la India, como Gilgit y Turfán. Sumamente importantes son asimismo el Canon Chino, del cual existen diversas ediciones desde los años 972-983 en que apareció la primera edición bajo la dinastía Sung, siendo la más conocida de estas ediciones la *Taishō Shinshū Daizōkyō* editada en Japón durante los años 1924-1932; el Canon Japonés, del cual exis-

ten igualmente diversas ediciones, siendo la más importante la *Kokuyaku Issai-kyō*; el Canon Coreano, constituido por el Canon Chino editado por primera vez en Corea alrededor del año 1010; y el Canon Tibetano, que existe en diversas ediciones realizadas en varios monasterios, como los de Derge, Narthang, Chone, Lhasa. De este último Canon existen también ediciones llevadas a cabo en Pekín desde comienzos del siglo XV (una de estas ediciones, aumentada y corregida, fue reeditada en Japón (Tokyo-Kyoto) entre los años 1955-1958); una edición reciente realizada en India (Delhi), bajo la dirección de D.T. Suzuki, entre los años 1976-1979 (asequible también en 1730 microfichas confeccionadas por el Institute for Advanced Studies of World Religions de Estados Unidos de Norteamérica); finalmente, la edición publicada por la Editorial *Dharma* de Estados Unidos, iniciada en 1980 y recientemente finalizada. Tenemos también los Cánones en lenguas Mogol, Tangut y Manchú.

Estos Cánones constituyen obras muy extensas conformadas por numerosos volúmenes. A título de ejemplo indiquemos que el Canon Pāli en su edición Nālandā contiene 41 volúmenes; el Canon Chino en su edición Taishō, 85 volúmenes; el Canon Tibetano editado por Suzuki en Japón (1955-1958), 151 volúmenes; la primera edición del Canon Chino, la edición Shu-pen, 480 volúmenes.

Labor de los Estudios Budistas es constituir ediciones críticas de los textos contenidos en esos Cánones, comparando las diversas recensiones en las que nos han llegado, con miras a constituir ediciones confiables, liberadas de los errores tipográficos originarios y que permitan captar mejor el sentido del mensaje de Buda. Deben componerse índices de las palabras contenidas en esos textos, que señalen los lugares en que aparecen y las formas en que son usadas, para que pueda fijarse de manera más segura el sentido con que son empleadas en cada caso.

Esta labor filológica, que puede parecer muchas veces árida y sin vuelo, es necesaria, en cuanto que es gracias a ella que se puede luego efectuar el estudio de las doctrinas e ideas de los textos sobre bases seguras. Muchos errores de interpretación han tenido su origen en las deficiencias de las ediciones usadas.

Esta labor filológica es también imprescindible para llevar a cabo una traducción de los textos originales. Si toda traducción (como reza el dicho) es una traición, mayor será la traición si se utilizan, para llevar a cabo la traducción, textos plagados de errores o de deficiencias.

Esta exigencia de un trabajo filológico previo como requisito imprescindible de todo estudio y análisis doctrinarios que pretendan ser científicos y de toda traducción que pretenda ser confiable, es algo que no se cuestiona en el mundo académico internacional.

## **El conocimiento de los idiomas**

Se acepta hoy sin discusión que para llevar a cabo una labor de investigación sobre Filosofía Oriental es necesario poseer un conocimiento profundo y amplio de los idiomas en que esa filosofía se expresó. No es posible una investigación sobre Filosofía Budista basada en traducciones ajenas y no en el estudio llevado a cabo por uno mismo de los textos originales. Nadie aceptaría hoy que una persona que no conoce el griego y el latín pretenda realizar un estudio científico de la Filosofía Antigua Griega o de la Filosofía Medieval. En el caso del Budismo esta exigencia es más rigurosa, por cuanto el Budismo utilizó diversas lenguas para expresarse. Al conocimiento del Pāli (en el cual se conserva en forma completa el único Canon Budista escrito en una lengua de la India) y del Sánscrito (en el cual se conservan importantes textos budistas) es necesario agregar el conoci-

miento del Tibetano y del Chino, por cuanto muchas obras originarias sánscritas se han perdido y sólo las conocemos por traducciones tibetanas y/o chinas.

### **La investigación extranjera**

Numerosos e importantes trabajos sobre Filosofía Budista han sido realizados en Europa (en inglés, francés, alemán e italiano), en Estados Unidos, en el Japón, en la India. En español es muy poco lo que se ha hecho sobre Budismo y por lo general se trata de trabajos sin valor científico e irrelevantes. Si uno pretende realizar una investigación seria, de acuerdo con los criterios internacionalmente aceptados y acordes con la importancia del tema, es imprescindible también utilizar la bibliografía extranjera existente. De esa manera la investigación utilizará los resultados a que llegaron los especialistas de otros países que trabajan en condiciones óptimas y tienen a su disposición la última producción bibliográfica y de fuentes.

### **La especialización**

Es conveniente que el estudioso del Budismo adopte una actitud de especialización, que es lo único que puede permitirle penetrar profundamente en el tema estudiado, compenetrarse con él, descubrir sus múltiples facetas, tomar en cuenta lo que los especialistas del tema han pensando al respecto. Se debe evitar la versatilidad que dispersa y habitúa a la superficialidad. Es la especialización la que ha permitido a los estudiosos alemanes o japoneses (por ejemplo) producir obras maestras de filología (como ciertas ediciones críticas e índices), intentos magistrales de interpretación doctrinaria, traducciones precisas y rigurosas.

## El contexto

Desde luego, enfrentar como especialista un tema del Budismo no significa que uno debe aislar ese tema del contexto cultural al cual pertenece. No podemos, por ejemplo, estudiar una obra de Vasubandhu o Dignāga (dos grandes del Budismo) aislándolos de la escuela filosófica idealista a la que están adheridos, descuidando las relaciones que los vinculan con los pensadores que los han precedido o seguido, poniéndolos al margen de los grandes principios que subyacen al pensamiento indio y budista.

## Actitud objetiva

Finalmente, máxima exigencia de los Estudios Budistas debe ser la objetividad, el esfuerzo constante por presentar el fenómeno cultural que estudiamos, *yathābhūtam*, es decir, como es en realidad, no permitiendo que nuestras creencias, nuestras adhesiones a determinadas doctrinas, nuestras preferencias religiosas, políticas o filosóficas nos induzcan a deformar y distorsionar el hecho de la cultura ajena que hemos elegido como objeto de nuestro estudio. No es fácil adoptar esta actitud (aferrados como estamos a las tenazas de nuestra propia cultura), pero es necesario esforzarse por adquirirla y hacerla un atributo permanente; estar siempre alerta para no abandonar esa actitud. Este requisito de objetividad es tanto más necesario cuanto mayor sabemos que es nuestra adhesión a determinados postulados doctrinarios, cuanto mayor sabemos que es nuestra solidaridad con alguna forma determinada de pensamiento o creencia.

Por esto nuestro estudio del Budismo ha tenido siempre como *lema* un verso budista famoso:



nāpaneyam ataḥ kiñcit  
prakṣeptavyaṃ na kiñ cana  
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ...

*“Nada debe ser quitado,  
nada debe ser agregado,  
la realidad debe ser vista como realmente es”.*





*Vajrapani*

# El árbol de la *bodhi* en el Mahāvastu-avadāna<sup>1\*</sup>

Akira Yuyama

El árbol de la *bodhi*, una higuera india, ha sido un árbol sagrado, especialmente para los budistas, ya que Buda alcanzó la iluminación al pie de la higuera (Pāli *assattha*-, Skt. *asvattha*- ‘Ficus Religiosa’) cerca de Gayā. Después de la iluminación de Buda, esa higuera fue llamada “el árbol de la *bodhi*”. Se cree que muchos Budas alcanzaron la iluminación al pie del árbol de la *bodhi*.

El árbol de la *bodhi* tuvo una gran función en el arte y la literatura budistas. En la primera etapa de la iconografía budista, el árbol de la *bodhi* representaba simbólicamente a Buda.

En el *Mahāvastu-avadāna* las siguientes palabras son usadas para designar al árbol de la *bodhi*:

## 1. *sambodhi*- (cf. *bodhi*-)

De acuerdo con la definición del *Mahāsāṃghika-vinaya* la ‘auto-ordenación’ (*svāma-upasampadā*) es aquella obtenida por el Bhagavat cuando alcanzó la iluminación a los

\* Este artículo apareció en *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies, presented to Franciscus Bernardus Kuiper on his sixtieth birthday*, editado por J. C. Heesterman, G. H. Schokker y V. I. Subramoniam (= *Janua Linguarum: Studia Memoriae Nikolai van Wijk dedicata*, Series Maior, XXXIV) (The Hague-Paris: Mouton, 1968), pp. 488-492.

pies del árbol de la *bodhi* (ver *Taishō Issaikyō* XX, 412b, 24 y sgtes.).<sup>2</sup>

En el *Nidāna-vastu* del *Mahāvastu-avadāna*, que se dice que ha sido extraído del *Vinaya-pitaka* de la escuela *Lokottaravādin* de los *Mahāsāṃghikas*,<sup>3</sup> la auto-ordenación es explicada como sigue:

Senart I.2.16-3.1: *upasampannā bhagavanto bhyāse bodhīya mūle*: '(la ordenación) del Bhagavat realizada cerca de la raíz del árbol de la *bodhi*'.<sup>4</sup>

Cf. Leumann-Shiraishi: *upapannā bhagavanto abhyāse bodhīya mūle* (I. p. 71). Wogihara-Kuno: *sampannā bhagavanto abhyāsam bodhīya mūle* (I. p. 86).<sup>5</sup>

Esta línea ha sido restaurada con una ligera corrección en verso *āpātalikā*, con la siguiente estructura: 6 + bha-ga-ga (----) y 8 + bha-ga-ga = 30 *mātrās*:

*upasampannā<sup>6</sup> bhagavanto<sup>7</sup> abhyāsam<sup>8</sup> sambodhīya mūle /*

No debe extrañar que encontremos *sambodhi-* como nombre del árbol de la *bodhi*, porque fue llamado así después de la iluminación (*sambodhi-*) de Buda. El metro aparentemente exige la lectura *sambodhīya* (=MS. Bb).<sup>9</sup> (Ningún MS. apoya las lecturas *bodhīya* o *bodhīyā*). Con todo, éste parece ser el único ejemplo de la palabra *sambodhi-* denotando el árbol de la *bodhi* en el *Mahāvastu-avadāna*.<sup>10</sup>

En las inscripciones de Ashoka (Edicto en Roca No. VIII) la palabra *sambodhi-* parece ser usada con el mismo sentido.<sup>11</sup>

## 2. *bodhi-* (cf. *sambodhi-*)

La palabra *bodhi-* sola, es usada para designar el árbol de la *bodhi* en los lugares siguientes: I.249.2 (prosa); 252.10;

II.351.16, 18, 20; 352.3, 5, 9, 11, 13; 353.11<sup>10</sup>, 13; III.275.16, 20; 276.1, 5, 7, 9, 11, 13, 15; 277.14, 16 (versos); 323.9, 10, 14; 324.3, 9 (prosa).

En la expresión siguiente, *bodhi-* es usada claramente en el género femenino: *yena bodhi nirimḡitā*: 'hacia el inmóvil árbol de la iluminación', II.352.9, 11, 13; III.276.5, 7, 9, 11, 13, 15 (versos).<sup>12</sup>

### 2a. *bodhi-mūla* (cf. *bodhi-vṛkṣa-°*, *vṛkṣa-°*)

*bodhi-mūla-* significa la raíz del árbol de la *bodhi* en el cual Buda alcanzó la iluminación: I.125.14 (verso); 158.1 (prosa); II.302.18; 315.15; 329.15; 336.3; 339.15; 346.22 (versos); 418.16; 419.16; 420.3; 496.17 (prosa); III.245.5 (verso); 272.18 (prosa).

### 2b. *bodhi-samīpa-*

*bodhi-samīpa-* es usado para significar la proximidad del árbol de la *bodhi* bajo el cual Buda alcanzó la iluminación: II.413.3 (verso).

### 2c. *bodhi-maṇḍa-*

El contexto claramente indica el lugar de la iluminación que Buda alcanzó bajo el árbol de la *bodhi*.<sup>13</sup> (cf. Edgerton, BHSD, p. 402 b.): II.294.1, 2; 309.6 (prosa); 318.23; 337.8; 339.16 (versos); 349.2 (prosa); 350.19, 20; 352.19; 353.1, 18 (versos); 400.20; 408.8, 12; 410.4 (prosa); 414.11; 415.5, 7; III.274.21; 275.1; 277.2, 4; 278.1 (versos).

En los dos ejemplos que siguen, *bodhi-maṇḍa-* está utilizado claramente en el género masculino:

*sarvāvanto bodhi-maṇḍo osakta-paṭṭa-dāma-kalāpo abhūsi* 'todo el lugar de la iluminación se cubrió con una guirnalda de seda', II.309.6 (prosa).

*nairamjanā yāva ca bodhi-maṇḍo* 'hacia el Nairamjanā y el lugar de la iluminación', II.414.11 (verso); cf. *nairamjanā yāva ca bodhi-maṇḍam*, II.415.5, 7 (versos).

### 3. *bodhi-/aśvattha-/vara-pādapa-*

La palabra *aśvattha-* 'higuera (india)' parece haber sido empleada sólo una vez:

*bodhi bhaviṣyati tuhyam aśvattho vara-pādapaḥ* 'tu árbol de la *bodhi* será el *Aśvattha*, el mejor de los árboles', II.252.1 (verso).

### 4. *pādapendra-*

*pādapendra-* 'señor de los árboles' significa el árbol de la *bodhi*: II.338.21 (verso).

### 5. *vara-pādapendra-*

*vara-pādapendra-* 'el mejor señor de los árboles' es también utilizado: II.339.3; 343.10 (versos).

### 6. *siṃha-pādapendra-*

Es claro que la palabra *siṃha-* 'León' se refiere a Buda, y *siṃha-pādapendra-* en el ejemplo siguiente puede ser tomado como un compuesto *tatpuruṣa* 'señor de los árboles del León': cf. *siṃhāsana-*, *siṃha-nāda-*, etc.:<sup>14</sup>

*upasamkramensuh* (MSS. °*metsuh*, cf. Edgerton, 32.102-104) *simha-pādapendram* 'ellos) se acercaron al árbol de la *bodhi*', II.339.7 (verso).

#### 7. *druma-*

La palabra *druma-* 'árbol' significa implícitamente el árbol de la *bodhi*, bajo el cual Buda alcanzó la iluminación: II.343.4 (verso).

#### 8. *druma-vara-*

*druma-vara-* 'el mejor de los árboles' está usado para indicar el árbol de la *bodhi*: II.404.12; 407.19 (versos).

#### 9. *druma-rāja-*

*druma-rāja-* 'rey de los árboles' es también utilizado: II.403.8 (verso).

#### 10. *druma-vara-pādapendra-*

*druma-vara-pādapendra-* 'el mejor de los árboles, señor de los árboles' es encontrado en II.336.21 (verso).

#### 11. *bodhi-druma* (cf. °*yaṣṭi-*, °*vṛkṣa-*)

*bodhi-druma-* 'árbol de la *bodhi*' es usado en III.272.19; 273.3; 281.4, 6 (dos veces), 9 (prosa).

## 12. *bodhi-drumottama-*

*bodhi-drumottama-* 'el mejor árbol de la *bodhi*' es también encontrado: II.286.11 (prosa).

## 13. *bodhi-yaṣṭi-* (cf. °-*druma-*, °-*vrkṣa-*)

*bodhi-yaṣṭi-* 'tronco del árbol de la *bodhi*' es usado para designar al árbol de la *bodhi* bajo el cual Buda llegó a la iluminación: II.131.13 (dos veces), 14; 264.4, 5; 268.2 (dos veces), 3; 282.1; 404.20; 406.12 (prosa).

## 14. *bodhi-vrkṣa-* (cf. °-*druma-*, °-*yaṣṭi-*)

En el *Mahāvastu-avadāna* la palabra *bodhi-vrkṣa-* 'árbol de la *bodhi*' parece ser usado sólo cuando está decorado con algo:<sup>15</sup>

*bodhi tasya nāga-vrkṣo bodhi-vrkṣam* (nt.!) *su-puspitam*: 'su árbol *nāga* (llegó a ser) el árbol de la *bodhi*, un árbol de la *bodhi* con hermosas flores', I.252.10 (verso).

...*bodhi-vrkṣo alamkṛtah* 'el árbol de la *bodhi* adornado con...', II.350.16; III.274.18 (°*kṛto*) (versos).

Cuando el Bodhisattva se acerca al árbol de la *bodhi*, los Devas vienen al cielo y algunos lo ven como si estuviera hecho de oro, algunos lo ven como si estuviera hecho de plata, y así sucesivamente. La palabra *bodhi-vrkṣa-* es usada *passim*, II.309.5-311.16 (prosa).

En la porción en *gāthās* (II.317.3-319.8), sin embargo, los Devas decoran el árbol de la *bodhi* con muchas cosas preciosas: II.317.6, 8-10, 14, 18; 318.2, 6, 10, 14, 18, 22; 319.8 (versos), de modo que el árbol de la *bodhi* resulta completamente cubierto, II.319.9 (verso).

Los Devas ven el árbol de la *bodhi* como si tuviera



un *yojana* de altura, cinco, diez... o tan alto como la cúspide del Universo (*bhavāgra-*), II.311.16-312.7 (prosa). Ellos ven el trono (*simhāsana*) al pie del árbol de la *bodhi* como si tuviera un *yojana* de altura... o un *krośa* o fuera tan alto como una palmera (*tāla-*)... o como un hombre (*pauruṣeya-*)..., II.312.7-313.9 (prosa). La altura depende del conocimiento de cada uno, II.312.3-4 (prosa).

14a. *bodhi-vṛkṣa-mūla-* (cf. *bodhi-mūla-*, *vṛkṣa-°*)

*bodhi-vṛkṣa-mūla-* 'raíz del árbol' indica el lugar en la raíz del árbol de la *bodhi* en que Buda llegó a la iluminación: II.312.7; 313.12, 15; 315.4-5 (prosa).

15. *vṛkṣa-mūla-* (cf. *bodhi-mūla-*, *bodhi-vṛkṣa-°*)

*vṛkṣa-mūla-* 'raíz del árbol' implica la raíz del árbol de la *bodhi* en que Buda llegó a la iluminación: II.309.5 (prosa); 321.2; 322.15; 335.20; 336.5, 11, 14, 18; 340.14; 408.16 (versos).

Canberra (Australia)  
(Traducción: F.T. y C.D.)

Notas

<sup>1</sup> Para las abreviaturas ver A. Yuyama, "A Bibliography of the *Mahāvastu-avadāna*", *Indo-Iranian Journal* XI, 1 (1968), pp. 11-23.

<sup>2</sup> Los pasajes del *Mahāsāṃghika-vinaya* y *Mahāvastu-avadāna* son examinados en detalle por A. Hirakawa en su *Ritsuzo no Kenkyū* (Tokyo, 1960), 524-535.

<sup>3</sup> *ārya-mahāsāṃghikānāṃ lokottaravādināṃ madhyadesikānāṃ pāthana vinayaṭṭha-kusya mahāvastune* (Senart *mahāvastuye*; cf. Edgerton, 12.39) *ādi* I.2.13-14 (prosa).

Ver también A. Hirakawa "Yōroppa no Chūō-Ajiya Bukkyō Shahon", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, X, 1 (Tōkyō, Enero 1962), 317 y su *Genshi Bukkyō no Kenkyū* (Tōkyō, Shunjūsha, 1964), 37.

<sup>4</sup> F. Senart editó esta parte (I.2.15-4.11) en prosa y posteriormente F. Leumann-S. Shiraiishi y U. Wogihara-H. Kuno enmendaron el texto presentándolo como veintidós versos y medio en metro *āryā*. Pero yo creo que esta parte consiste no sólo de metros *āryā*, sino también de otros esquemas métricos del grupo *jāti* y que después de este pasaje faltan unas pocas líneas, probablemente tres (?) para dar la definición de las otras tres ordenaciones, es decir *ehi-bhikṣukāya upasampadā*, *daśa-vargena gaṇena upasampadā*, y *pañca*<sup>o</sup>. Ver A. Yuyama, "Mahāvastu-avadāna I.2, 16-4.10" *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, XI, 2, Marzo (1963), 838 (39)-834 (43).

<sup>5</sup> Variantes de los MSS.: *upasampannā*, ABaCLMTa, <sup>o</sup>*panā*, Bb; *bhagavanto*, ABaBbCLM, <sup>o</sup>*vato*, Ta; *bhāyāsam*, sin variantes; *sambodhīya*, ABaCLMTa, <sup>o</sup>*dhiya*, Bb; *mūle*, sin variantes.

<sup>6</sup> Ni *upanna*- ni *sampanna*- son aceptables. Ningún MS. apoya estas variantes. Cf. *Mahāvīyupattī*, 8715.

<sup>7</sup> *bhagavanto*, gen. sg. de *bhagavat*- (ver Günther, 130 [p. 127 sgtes.], Edgerton 18.69).

<sup>8</sup> Senart (I.369) explica *bhāyāse bodhīya mūle* como sigue: "dans le voisinage du pied de l'arbre de Bodhi", je prends *abhāyāse* adjectivement comme il l'est quelquefois en sanscrit: cet emploi est expressément attesté pour le pāli (Childers, s. v.). Sin embargo, *abhāyāsam* es empleado como un indeclinable, significando "cerca, a la mano" (ver Monier-Williams, Skt.-Eng. Dict., 76c, *abhāyāsa*-). La *a*- inicial debe haber caído naturalmente en el curso de la tradición. El metro aparentemente exige la variante *abhāyāsam*.

<sup>9</sup> *sambodhīya*, gen. sg. de *sambodhī*-, fem., m. c. (cf. Edgerton, 10.112). Con todo, Edgerton (BHSD, p. 402a), adopta la lectura *bodhī-/bodhīya* de Senart y lo explica como un único ejemplo usado claramente en el género femenino. Esto no es aceptable.

<sup>10</sup> La lectura *sambodhim* de Senart en su edición, II.353.11 (verso) debería ser corregida en *ye bodhim* (=MSS.), como se lee correctamente en III.277.14 (verso):

*na śakyam gaṇanāṃ kartum eṭṭiyā satva-kotyo!*

*paṇḍita śirīm buddhasya ye bodhim abhiprasitūh!* II.353.10-11; III.277.13-14 (versos). "No es posible contar todos estos *kotis* de seres, que han llegado al árbol de la iluminación, después de haber visto la gloria de Buda."

<sup>11</sup> Cf. A. C. Woolner, *Asoka Text and Glossary* (=Punjab University Oriental Publications), Part II: *Glossary* (London-Calcutta, 1924), p. 142 con bibliografía; G. Buddruss, "tenatā/tenada im 8, Felsedikt des Aśoka", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, Heft 16 (1964), p. 10 n. 5 con bibliografía. (No es mi intención discutir las variantes *sabodhi*, *sambodhi*, *sambodhim*, *sambodhi*).

<sup>12</sup> Cf. nota 9 que antecede. Para la construcción sintáctica *yena...* (*tena...*) con caso nominativo, cf. Edgerton, 7.32, BHSD, p. 448a; S. Sen, "An outline Syntax of Buddhistic Sanskrit", *Journal of the Dept. of Letters, Univ. of Calcutta*, XVII (1928), Article II, p. 23; también v. Raghavan, "Buddhist Hybrid Sanskrit", *Indian Linguistics*, XVI (=Chatterji Volume) (1955), 315 sgtes.

<sup>13</sup> Para el lugar de la iluminación se usan las siguientes expresiones: *āsana*-, por ej. II.340.5 (verso); *śimhāsana*-, por ej. II.312-313, *passim* (prosa); *bodhisattvāsana*-, II.411.10 (verso); *mahī-maṇḍa*-, I.161.12; II.401.12 (versos); y con dudas *śimhāsana-pūha*-, II.431.17-18; *śimhāsapūha*, II.458.10; <sup>o</sup>*pidā*-, III.7.2, 13.9 (versos). Ver Senart, II.568; III.466; Jones, II, p. 384 n. 2; III, p. 6, n. 3; Edgerton, BHSD, p. 595 b).

<sup>14</sup> Jones (II, p. 311) sin embargo, traduce: "ellos avanzaron contra el León (y) contra el señor de los árboles".

<sup>15</sup> En los ejemplos siguientes el contexto aparentemente presupone que el árbol de la *bodhi* está decorado con cosas preciosas: *bodhi-vṛkṣasya mūle śiṃhāsanaṃ addaśensuh* (MSS. <sup>o</sup> *śetsuh*) "(ellos) vieron el trono al pie del árbol de la *bodhi*", II.313.6, 9 (prosa); *bodhi-vṛkṣam... pradakṣini-kṛivā* "habiendo conservado a su derecha el árbol de la *bodhi*", II.313.13 (prosa); *bodhi-vṛkṣa*, II.311.16-17; 312.2, 3 (dos veces), 4, 5; 6-7 (prosa).





# Tres etapas en la aceptación del Budismo por el Príncipe Shōtoku\*

Isamu Kanaji

## Prefacio de Jikido Takasaki a la traducción inglesa

*Este artículo trata sobre el Príncipe Shōtoku, primer erudito de doctrina en la historia del Budismo Japonés. En el Japón es respetuosamente llamado "el fundador de la fe en Japón", en reconocimiento a la deuda de gratitud debida a su benevolencia. Este sentimiento se convirtió eventualmente en una forma de culto religioso única en la historia del Budismo japonés, y por ello la evaluación y la biografía del Príncipe Shōtoku han, desafortunadamente, trascendido los hechos históricos, al grado de que se le ha llegado a describir como un santo. Por este motivo los historiadores modernos han tendido a tomar la posición contraria, minimizando la importancia histórica de este personaje. El autor del presente trabajo, Isamu Kanaji, ha sido reconocido desde hace mucho tiempo como la autoridad en el tema del Príncipe Shōtoku y, aunque como budista está lleno de alabanzas hacia el príncipe, como historiador, sin embargo, guarda la objetividad requerida. Este*

\* La traducción al español que aquí presentamos fue realizada por el Dr. Armando Franco Urquidí a partir de la traducción al inglés. Agradecemos a los profesores Dr. Masao Mori, Presidente de la Comisión Directiva de The Tōhō Gakkai, Dr. Jikido Takasaki, editor de *Acta Asiatica*, 47 (1985) en donde se publicó este artículo en inglés, y al Dr. Isamu Kanaji, autor del artículo, por el permiso que nos concedieron para publicar esta traducción al español.

*artículo fue traducido al inglés del trabajo original publicado en Shōtoku Taishi ronshū (Estudios sobre el príncipe Shōtoku) (Heirakuji shoten, 1969), y se refiere al cambio gradual que ocurrió en el pensamiento del príncipe, relativo a la toma de conciencia y a la apreciación del Budismo, desde su aceptación como una fe supersticiosa y mágica (muy poco distante del Shinto, la religión propia del Japón), hasta el reconocimiento de su función como religión de Estado, para finalmente concebirlo como una religión con la cual se puede alcanzar un mayor grado de auto-conciencia.*

**E**l periodo Asuka (desde fines del siglo 6 d.C. hasta mediados del siglo 7), visto en el contexto de la historia del Budismo japonés, es el periodo en que se introdujo el Budismo coreano y chino en Japón. El Budismo siguió penetrando en Japón durante todo el periodo Nara subsecuente, echó raíces en suelo japonés en el periodo Heian, y llegó a su pleno florecimiento como un Budismo verdaderamente japonés durante el periodo Kamakura, pero debe señalarse que este florecimiento durante el periodo Kamakura fue posible solamente gracias a la fuerte influencia del Budismo chino. De esto se desprende claramente que ciertamente es apta, cuando se aplica al Budismo japonés, la expresión “penetración oriental del Budismo” que se le atribuye al rey Sōng-myōng (?-554) de Paekche, en su carta de donación en 538.

Ahora bien, si se pregunta cómo se introdujo el Budismo en Japón en la primera etapa de la “penetración oriental” en el periodo Asuka, la respuesta se encuentra estrechamente ligada a la manera en que el Budismo fue aceptado por Shōtoku Taishi (574-622). Es imposible discutir el Budismo del periodo Asuka, y consecuentemente el propio Budismo japonés, sin tomar en cuenta el papel que jugó en ello el príncipe. Por lo tanto, el presente ensayo tratará so-

bre la “penetración oriental” del Budismo en Japón, estudiando la forma en que el Príncipe Shōtoku adoptó esa fe.

Comúnmente se cree que Shōtoku Taishi fue sabio desde su nacimiento y un budista perfecto desde el comienzo de su vida; ¿pero realmente fue así? El periodo Asuka debe haber sido un periodo de mucho desorden, debido a la penetración en Japón de la recién descubierta cultura del continente y al flujo de extranjeros provenientes de Corea y China. Por tanto, lo más probable es que el príncipe haya madurado en respuesta al impacto de las agitadas olas de esta época turbulenta.

De haber sido así, es natural suponer que la aceptación del Budismo por parte del Príncipe Shōtoku también sufrió cambios, y que por consiguiente su fe y su pensamiento pasaron por distintas etapas de desarrollo y profundización. El hombre es un ser que siempre está en movimiento y en proceso de cambio. Su naturaleza es crecer día tras día. Es lógico, por tanto, pensar que las ideas y las creencias del Príncipe Shōtoku evolucionaron de acuerdo con los cambios en las circunstancias que experimentó en su infancia como hijo del Emperador Yomei, así como en su juventud, que se vio envuelta en la vorágine de las luchas entre clanes, y luego como príncipe heredero que dirigió los destinos de la nación al convertirse en regente a la edad de veinte años. Debemos señalar que durante los veintinueve años que duró su regencia, la situación tanto en el interior como en el exterior de su país no fue de ninguna manera pacífica y tranquila. Las dificultades que debió afrontar en dichos años están más allá de toda imaginación.

Cuando observamos de esta manera la vida del Príncipe Shōtoku, no es difícil pensar que su aceptación del Budismo también sufrió cambios y que se fue profundizando más y más con el transcurso del tiempo. Como el mismo príncipe lo manifiesta en el artículo siete de la Constitución de los Diecisiete Artículos (*Jushichijō no Kenpō*), “Son pocos los

que nacen sabios. Es solamente después de un aprendizaje profundo que el hombre se convierte en sabio." Con seguridad llegó a ser venerado como santo y sabio sólo después de años de angustia y aprendizaje en ese periodo de agitación.

Siguiendo esta línea de pensamiento, el que esto escribe piensa que la vida del Príncipe Shōtoku, vista desde la perspectiva de su proceso de aceptación del Budismo, puede dividirse, en términos generales, en las tres siguientes etapas: primero, aquella en la que el príncipe aceptó el Budismo como una religión mágica; segundo, como una religión de Estado; y tercero, como una religión para el despertar personal. Estudiemos con detenimiento cada una de estas tres etapas:

## **I. Aceptación del Budismo como una religión mágica**

El *Shōtoku Taishi denryaku*, una biografía en dos fascículos del Príncipe Shōtoku escrita a mediados del periodo Heian, relata que el príncipe, en el décimoquinto día del segundo mes del año en que tenía dos años de vida, pronunció el nombre de Buda por primera vez, mirando hacia el Este. Aunque ésta es una leyenda sin fundamento, lo que narra no es del todo imposible. Teniendo en cuenta que su padre, el Emperador Yōmei, había aceptado la fe budista, es fácilmente concebible que el príncipe, criado en un ambiente familiar devoto, hubiese pronunciado el nombre de Buda.

Sin embargo, se puede suponer que el Budismo profesado por su padre no era otra cosa que la religión popular, a juzgar por el hecho de que en esa época, no mucho después de que el Rey Sōng-myōng de Paekche envió imágenes y sutras budistas, el Budismo en Japón consistía apenas en una creencia mágica y supersticiosa. El nacimiento del príncipe (574) fue solamente treinta y seis años después de la in-



introducción del Budismo, cuando nadie en realidad sabía lo que era el Budismo. El culto a las imágenes de Buda se dio particularmente bajo el amparo de la familia Soga, pero las imágenes eran veneradas simplemente como “deidades de países vecinos” (*tonari no kuni no kami*) o “deidades extranjeras” (*adashigami*) a las que se recurría para conseguir favores materiales, dejando prácticamente a un lado la propia doctrina budista.

Fue precisamente por esta razón que durante mucho tiempo después de su introducción, se mantuvo en un nivel político la cuestión de si el Budismo debía ser aceptado o rechazado, y la controversia aún persistía en la época de la coronación del Emperador Yōmei en 585. El *Nihon shoki* nos cuenta que el emperador pidió a sus nobles que estudiaran la conveniencia de aceptar la fe budista, diciendo “Estamos pensando en tomar refugio en los Tres Tesoros (*sanbō*) o sea: Buda; el *dharma*, es decir, las enseñanzas de Buda; y el *sangha*, es decir, la comunidad de los discípulos de Buda. Deseamos que todos ustedes discutan el problema”. Juzgando por esta actitud del emperador, es difícil pensar que se hubiese establecido ya una fe positiva en el Budismo.

Habiéndose criado en esas circunstancias, es de suponer que el Príncipe Shōtoku no conociese en su juventud lo que era verdaderamente el Budismo, por más que se hubiese acostumbrado a rendir culto a Buda desde su infancia. Es muy probable que su fe en esa etapa se limitara a un culto de imágenes a la manera mágica popular. Se dice que cuando a los catorce años de edad se incorporó al ejército de los Soga para pelear en contra de los Mononobes, el príncipe les rezó por la victoria a los Cuatro Devas o Shitennō, y prometió construir un templo y dedicárselo a esas deidades si le daban la victoria. Este episodio refleja la naturaleza mágica de la fe budista de esos tiempos, cuando era particularmente promovida por la familia Soga.

La fe budista del príncipe no era una excepción en esos momentos. Si la construcción del templo Shitennōji fue producto de sus oraciones por la victoria, como lo señala el *Nihon shoki*, se le puede entonces considerar como un monumento que simboliza la primera etapa mágica de la fe budista del príncipe.

Puesto que se dice que el templo Shitennōji fue construido originalmente en Tamazukuri y transportado luego a su sitio actual cuando el príncipe tenía veinte años,<sup>1</sup> el templo reconstruido podría tener un carácter distinto al del templo original, pero debido a que se conservó el nombre "shitennōji", podría retener aún trazas de la primera etapa mágica de la fe del príncipe.

En el *Nihon shoki* se relata que Kuratsukuri no Tasuna se cortó el cabello rezando para que el Emperador Yōmei se recuperara de su enfermedad, y que colocó en una capilla una imagen budista de un *jō* y seis *shaku* (= 4.848 m.) de altura en el templo Sakatadera. Esto también sugiere que en esa época estaban en boga diversas prácticas mágicas y ascéticas. Aún más, las inscripciones en la aureola de la imagen de Yakushi Nyorai (Bhaishajyaguru) en el recinto principal (*kondō*) del templo Hōryūji, muestran que el propio Emperador Yōmei decidió erigir esa estatua para pedir la recuperación de su salud, pero, debido a su muerte, ocurrida poco después, la Emperatriz Suiko y Shōtoku Taishi hicieron construir la estatua para cumplir con su voluntad.<sup>2</sup>

No sorprende que las enfermedades, que atacaban a cualquiera sin distinción de rango o riqueza, fueran tan intensamente temidas por los pueblos antiguos. Debido a que había escasos conocimientos de medicina, las enfermedades se relacionaban directamente con la muerte. Era muy natural que antes que nada, la gente rezara por lograr su curación, y que de allí surgieran estas formas primitivas de fe. Por este motivo quizá no sea justo juzgarlas críticamente

como creencias vulgares e inferiores; sin embargo, no hay duda que dichas formas de culto nada tenían que ver con la doctrina budista. El objeto de ese tipo de fe podía ser cualquier Buda. La estatua erigida por Kuratsukuri no Tasuna probablemente era la imagen de Sākyamuni, a juzgar por su tamaño, pues se decía que debía medir “*joroku*”, es decir, un *jo* y seis *shaku*. Incluso se puede pensar que la razón por la que el Emperador Yōmei le rezó a Yakushi Nyorai, no era porque tenía fe en el *Yakushi nyorai hongangyō* (*Bhaishajyaguru-Pūrvapranidhāna-sūtra*), sino simplemente porque le atraía de alguna manera el nombre de Yakushi, que significa “el Buda de la Curación”.

Ahora bien, si es cierto que el Emperador Yōmei le rezó a Yakushi Nyorai, seguramente el Príncipe Shōtoku, que en ese momento contaba con catorce años, también le rezó al mismo Buda. Probablemente de allí salió la idea de erigir la estatua de Yakushi en el templo Hōryūji antes mencionado.

Además, en el mismo año el príncipe les rezó por la victoria a los Cuatro Devas o Shitennō, deidades que no están esencialmente relacionadas con el Budismo. Es un mero reflejo de los inestables deseos que el objeto del culto cambie de tiempo en tiempo. En esto encontramos la afirmación de la realidad y de la propia existencia, que no es otra cosa que las formas primordiales de la fe. La manera en que el Príncipe Shōtoku aceptaba el Budismo en esta primera etapa probablemente no iba más allá de los límites primordiales de este tipo de fe.

## **II. Aceptación del Budismo como una religión de Estado**

La fe budista de Shōtoku Taishi evolucionó de la etapa de fe mágica popular, a aquella de la aceptación del Budismo como una religión de Estado, después de que se convirtió en el regente de la Emperatriz Suiko. Se puede suponer que lo que impulsó este cambio fue la promulgación de un

edicto imperial con miras a la promoción de los Tres Tesoros (*Sanbō*): Buda; el *dharma*; y el *sangha*; en 594 (el segundo año del reinado de Suiko), probablemente a instancias del propio príncipe. Este edicto, que no sólo autorizaba el Budismo como religión de Estado, sino que también se comprometía a defender aquella fe, marcó el final de la controversia acerca de la conveniencia de aceptar el Budismo en Japón, y a partir de entonces el Budismo sentó raíces en suelo japonés como una religión de Estado. Como regente, el príncipe Shōtoku se vio en la necesidad de estudiar de nuevo el Budismo. Ahora tenía que enfrentar el problema de cómo aceptar el Budismo, ya no como objeto de fe mágica, que rendía culto a imágenes como deidades extranjeras, sino en relación con el problema de gobernar al país.

Sin embargo, se dice que todavía en esta etapa los nobles, es decir los *omi* y los *muraji*, compitieron entre sí para construir templos para el bienestar de sus señores y familiares. Esto demuestra que la construcción de templos no significaba, para aquellos nobles, otra cosa que la construcción de templos familiares para el culto a los ancestros. O sea, que construían templos budistas familiares junto con sus santuarios shintoístas de clan como protección para sus familias, en los que rezaban por la prosperidad de los miembros de la familia y por el descanso de sus ancestros.<sup>3</sup>

El más fino ejemplo de esos templos es el Hōkōji, construido en Asuka por Soga no Umako (?-626). La construcción se inició en 588 (el primer año del reinado de Sushun) y fue oportunamente terminado en 596 (en el cuarto año del reinado de Suiko), dos años después de que se promulgó el edicto para la promoción de los Tres Tesoros. La magnificencia y el esplendor de sus edificios y pagoda debió haber opacado a todas las demás construcciones de Asuka. Aunque este templo fue erigido como un templo

familiar de los Sogas, llegó a tomar también el carácter de un templo de Estado después de que “el emperador y el príncipe heredero les ordenaron a los grandes nobles (*ōomi*) y a todos los demás magnates, que juntos hicieran un juramento” para erigir en ese templo una imagen de Buda de aproximadamente cinco metros de altura.

El templo Hōryūji, también conocido como Ikaruga-dera, se construyó en el año décimo quinto del reinado de Suiko, como un templo familiar de la familia del príncipe heredero (Jōgū Ōke),<sup>4</sup> pero juzgando por las inscripciones en la aureola de la imagen de Yakushi Nyorai, que señalan que el templo fue dedicado conjuntamente por la Emperatriz Suiko y el Príncipe Shōtoku, se supone que este templo también tuvo el carácter de templo de Estado, a la vez que servía como templo particular del Príncipe Shōtoku. Se piensa que el Estado también brindó ayuda para la construcción de otros templos, de acuerdo con el edicto imperial para la promoción del Budismo.

Antes de construir el templo Hōryūji, el Príncipe Shōtoku construyó el Shitennōji en Arahaka, en Naniwa. Mientras que las *Shōtoku taishiden hoketsuki* (Notas suplementarias sobre la vida de Shōtoku Taishi), escritas a principios del periodo Heian (inicio del siglo 9), relatan que el templo fue construido originalmente en Tamazukuri y después llevado a Arahaka, el *Nihon shoki*, en la sección que describe el primer año del reinado de la Emperatriz Suiko, señala que “El Shitennōji fue construido *por primera vez* este año en Arahaka, en Naniwa”. Sin embargo, probablemente fue construido después del templo Hōkōji, a juzgar por el hecho de que en la maqueta del templo los edificios se asemejan más a los de Ikaruga-dera, (=Hōryūji=Wakakusa Garan), que a los del templo Hōkōji.<sup>5</sup>

Por otro lado, si, como comenta el *Hoketsuki*, fuera cierto que el templo Shitennōji fue trasladado de Tamatsukuri a su sitio actual en Arahaka, entonces hubiera habido una

razón para efectuar ese cambio. Probablemente al templo reconstruido se le atribuyó la nueva función de proteger a la nación de los ataques de países al otro lado del océano, a juzgar por la historia del templo, en la cual se relata que las imágenes de los Cuatros Devas del recinto principal (*kondō*) han estado siempre colocadas viendo hacia el Oeste, desde tiempos remotos. Además, el templo está situado en un lugar alto que lo hace visible desde la bahía de Naniwa. Las estatuas, originalmente erigidas por el Príncipe Shōtoku en Tamazukuri como una muestra de gratitud por haberle concedido la victoria, deben en principio haber estado colocadas viendo hacia el frente, pero el haberlas recolocado viendo hacia el continente sugiere que se le atribuyó al templo, a partir del momento de su traslado, la función de proteger al país contra el continente. Por lo tanto, podría decirse que el Shitennōji, a diferencia de otros templos como serían el Hōkōji y el Hōryūji, fue un templo de Estado en el sentido más estricto de la palabra.

El *Jōgū Shōtoku hōō teisetsu*, escrito en los inicios del periodo Nara (principios del siglo 8), menciona otros templos erigidos por el Príncipe Shōtoku. Se señalan Chūgūji, Tachibana-dera, Hachioka-dera, Ikejiri-dera, y Katsuragi-dera, pero es de dudarse que realmente hayan sido erigidos por el Príncipe Shōtoku. La construcción de dichos templos probablemente se le atribuyó al príncipe en el sentido de que fueron erigidos con ayuda del Estado, siguiendo hasta cierto punto el edicto para la promoción del Budismo.

La construcción de templos budistas bajo los auspicios del Estado aparentemente produjo un auge del Budismo y fue probablemente útil para "la conducción natural del Estado hacia la austeridad y la pureza" (*Hokke gisho*), aunque esta manera de aceptar el Budismo es meramente superficial y formal, y posiblemente el Príncipe Shōtoku no estuvo conforme con este nivel de actividad religiosa, a

pesar de que él mismo erigió varios templos.

Independientemente de la construcción de templos, el príncipe seguramente quiso estudiar la quintaesencia del Budismo para utilizar la religión como fundamento espiritual de un nuevo Estado. El príncipe inició el estudio del Budismo con Eji, un monje budista que llegó de Koguryo en 595 (en el tercer año del reinado de Suiko), y esto produjo sus frutos bajo la forma de las conferencias que hizo en el palacio sobre el *Shōmangyo* (*Śrīmālā-devī-simhanāda-sūtra*), y el *Hokekyō* (*Saddharmapundarīka-sūtra*), aunque, en tanto que el *Hōōteisetsu* señala que las conferencias sobre el *Shōmangyo* tuvieron lugar en el cuarto mes del sexto año del reinado de la Emperatriz Suiko, el *Nihon shoki* establece la fecha en el séptimo mes del décimocuarto año. Se dice, asimismo, que la conferencia sobre el *Hokekyō* tuvo lugar en ese mismo año.

Estas conferencias pudieron haber sido una copia de las de los emperadores y reyes chinos del periodo de las dinastías Norte-Sur,<sup>6</sup> pero no se puede negar que marcan época ilustrando la profundización de la aceptación del Budismo por parte del Príncipe Shōtoku, quien pasó de la etapa de mero culto a las imágenes, a una de aceptación de los sutras. La aceptación del Budismo como una enseñanza abrió el camino para que la fe saliera del marco de una religión familiar para convertirse en una religión de Estado.

La dirección se manifiesta claramente en el establecimiento de la llamada Constitución de los Diecisiete Artículos o *Jūshichijo no Kenpō*, escrita en 604 (doceavo año del reinado de Suiko). En el primer artículo,<sup>7</sup> el Príncipe Shōtoku proclama que la armonía debe verse como la norma del Estado, y en el segundo artículo,<sup>8</sup> que el Budismo debe ser venerado como la norma para alcanzar dicha armonía nacional. El segundo artículo estipula claramente que el Budismo es el principio rector para el gobierno del país, lo que corresponde con el edicto imperial para la di-

fusión del Budismo anteriormente promulgado. Como dice el doctor Nakamura Hajime, el príncipe deseaba crear un Estado universal sobre la base de una religión universal.<sup>9</sup>

Lo anterior se trasluce en las palabras del propio Príncipe Shōtoku cuando dice que los Tres Tesoros son el “refugio final para las cuatro clases de seres (es decir, todos los seres)” (*shishō no shūki*), y “la suprema religión de todas las naciones” (*bankoku no gokushū*). Puede decirse que es una idea comúnmente aceptada en el Budismo Mahāyāna que el Budismo es “el refugio final de todos los seres”, pero que sea “la suprema religión de todas las naciones” es más bien una expresión específica de la Constitución de los Diecisiete Artículos. En tanto que el Budismo sea la religión máxima de todas las naciones, tiene que ser el principio rector para gobernar a Japón. Probablemente por estar convencido de esto el príncipe incluyó este artículo tan especial en el que se pide una veneración profunda por el Budismo. Es probable que el príncipe haya tenido hondamente arraigada la idea de que adoptar el Budismo como una religión nacional le permitiría a Japón elevarse al rango de las otras naciones del mundo.

Es una regla general que las cosas se diferencian a medida que la cultura avanza. La política, la religión y la moralidad son tres campos separados para nuestra mentalidad moderna, pero en los tiempos del Príncipe Shōtoku eran inseparables. Algunos estudiosos señalan que la Constitución, sin importar su nombre, es meramente una colección de preceptos morales, o bien que es inadecuado para una constitución incluir un artículo que requiere que se venere una religión en particular, es decir, el Budismo. Dichas críticas, sin embargo, sólo revelan el prejuicio de un punto de vista moderno.

Hay también quienes critican al Príncipe Shōtoku por haber sido parcial, al mencionar únicamente al Budismo sin referirse en la Constitución a la veneración de las



deidades del Shintō. Es verdad que el shintoísmo era una religión con un cuerpo de rituales transmitidos desde la antigüedad y que, por tanto, representaba el sentimiento religioso auténtico de la gente. Sin embargo, puesto que carecía tanto de doctrina como de escrituras, pertenecía a un nivel distinto al de la religión budista universal, la cual tenía una doctrina definida y podía considerarse como el “refugio final de todos los seres” y la “suprema religión de todas las naciones”.

Esto no significa que el príncipe Shōtoku tratara con ligereza a las deidades del Shintō —se hace patente lo contrario en la proclamación imperial del edicto ordenando la veneración de las deidades Shintō en el quinceavo año del reinado de la emperatriz Suiko. Sin embargo, si se lo analiza en el contexto del propósito del príncipe de establecer un “Estado universal”, es significativo el hecho de que en la Constitución de los Diecisiete Artículos el artículo acerca de la veneración del Budismo haya sido colocado inmediatamente después del artículo primero que se refiere a la importancia de la armonía. En este caso, el segundo artículo sirve como el principio sobre el cual se basa el primero, y al mismo tiempo se puede decir que es el núcleo de toda la Constitución, ya que el tercero y todos los demás artículos se refieren a los medios para alcanzar dicha armonía, y puesto que el Budismo es considerado en la Constitución como la base para materializar ese ideal.

El príncipe Shōtoku envió representantes a los Sui (Kenzuishi) cuatro veces, antes y después de formular la Constitución. (La primera embajada, enviada en el año 600, está registrada en el *Sui-shu*, “*Wo-kuo chuan*”, pero no en el *Nihon shoki*). Al enviar a sus representantes, el Príncipe Shōtoku tenía el objetivo de establecer relaciones amistosas con la China de los Sui y de absorber, de esa manera, la cultura continental. El príncipe debió haberle dado mucha importancia al hecho de aceptar el Budismo, como lo

atestigua el hecho de que se incluyó a varias decenas de estudiantes y novicios en las comitivas de cada embajada. Todos ellos seguramente realizaron un gran esfuerzo por aprender la doctrina budista, “el refugio final de todos los seres” y “la suprema religión de todas las naciones”. Es posible percibir aquí un cambio radical en la actitud del príncipe en cuanto a aceptar el Budismo en Japón: pasa de un culto de imágenes de carácter simplemente mágico, a un deseo de aceptar el verdadero Budismo a nivel nacional.

### **III. Aceptación del Budismo como religión para el despertar personal**

En el año 614 (vigésimo segundo año del reinado de Suiko) se envió a la China de los Sui la cuarta embajada de representantes. Para entonces, el Príncipe Shōtoku ya había llevado a efecto importantes políticas nacionales y externas, como la promulgación del edicto imperial para la promoción del Budismo, el envío de tropas para apoyar a Mimana (Imna) en Corea, el establecimiento del sistema de los Doce Rangos de la Corte (*Kan'i Jūnikai*), la promulgación de la Constitución de los Diecisiete Artículos (*Jūshichijō no Kenpō*), las conferencias sobre los sutras, el envío de representantes a la China de los Sui, etc., políticas que había iniciado desde que fue nombrado regente; fue restaurada la paz en todo el país y la cultura Asuka estaba acercándose a su máximo esplendor.

Sin embargo, todavía pasó algún tiempo antes de que estas políticas dieran fruto. Sin duda el príncipe puso sus esperanzas en los estudiantes enviados a la China de los Sui, pero pasaron otros dos o tres decenios antes de que éstos retornaran de sus estudios en el exterior. De hecho, veinticuatro años habían de transcurrir, luego de que la tercera embajada fuera enviada a los Sui en 608, para que regresaran a Japón Takamuko no Kuromaro (?-654) y Sobin

(?-653), dos de los estudiantes que la integraban, sólo para enterarse de que el príncipe ya había muerto.

Después de haber enviado estudiantes al continente, el príncipe Shōtoku probablemente sintió que él, también, debía estudiar con mayor profundidad el Budismo en Japón. Habiendo promulgado el edicto imperial de difusión del Budismo y exhortado a su pueblo a adoptar esa fe, sólo le quedaba estudiar él mismo el Budismo. Siempre creyó el príncipe que “uno debe corregirse a sí mismo si desea educar a otros” (*Shōmangyō gisho*) y que “Si uno desea hablar de justicia, sólo podrá persuadir a otros si abandona el mal y adopta el bien ante los demás; si uno no se corrige primero, ¿cómo podrá persuadir a los otros?” (*Yuimagyō gisho*).<sup>10</sup>

Afortunadamente el príncipe residía en Ikaruga, una aldea tranquila a cierta distancia de Asuka, y cercana a su residencia se encontraba el Hōryūji (Ikaruga-dera). Ahí el príncipe se dedicaba de lleno a sus estudios con la esperanza de llegar a dominar la doctrina budista. Se supone que en esa época dieron comienzo sus estudios sobre *Hokekyō*, *Shōmangyō*, y *Yuimagyō* (*Vimalakīrtinīrdesha-sūtra*).

Desde luego, el príncipe ya había comenzado sus estudios del Budismo bajo la dirección del monje Eji, y había dado conferencias sobre el *Shōmangyō* y el *Hokekyō* en el palacio a la edad de treinta y tres años. Aún más, su profundo conocimiento del Budismo había quedado de manifiesto en la Constitución de los Diecisiete Artículos. Sin embargo, poca oportunidad habrá podido tener de estudiar el Budismo de acuerdo con sus deseos, impedido como estaba por los asuntos de Estado que debía atender.

Una vez que pudo encarrilar los asuntos de Estado, por fin pudo llevar a cabo su anhelado deseo. El *Nihon shoki* prácticamente no registra ninguna realización importante por parte del príncipe después del envío de la embajada a la China de los Sui en el vigésimosegundo año del reinado de

la Emperatriz Suiko, excepto por las ediciones del *Tennōki* y el *Kokki* en 620. Esto probablemente demuestra que, a partir de entonces, se dedicó exclusivamente a compilar los comentarios (*gisho*) sobre los tres sutras arriba citados.

Hay estudiosos que tienen dudas acerca de la autenticidad de los comentarios sobre los tres sutras. Muchos tienen dudas particularmente sobre el *Yuimagyō gisho*, y la tendencia general entre los historiadores contemporáneos, cuando tratan de la vida del Príncipe Shōtoku, es evitar el problema de los tres comentarios. En cuanto a mí, yo considero que los tres comentarios son obra auténtica del Príncipe Shōtoku, como lo expliqué en detalle en mi ensayo titulado "Sangyō gisho no seiritsu ni tsuite" (Sobre la Formación de los Tres Comentarios), *Shōtoku Taishi Kenkyū*, tomo 4, 1968.

Una de las dudas ingenuas respecto de los tres comentarios, es la que formula el doctor Tsuda Sōkichi, quien pregunta: "¿Qué sentido tenía que el príncipe, que no era un sacerdote budista especializado en dar sermones sobre los sutras, sino que tenía el cargo de regente dedicado a cuestiones prácticas y a asuntos de Estado, y que además mostraba gran preocupación por el gobierno del Estado, escribiera tales comentarios, que incluyen minuciosas discusiones eruditas que no parecen tener mucha relación ni con los asuntos prácticos de la vida ni con el Budismo, por lo menos con la fe vigente en aquellos días, la cual se ocupaba únicamente de rezar por la paz y la felicidad de las personas de este mundo?" (Tsuda, *Nihon koten no kenkyū*, *Obras Completas de Tsuda Sōkichi*, tomo 2, Iwanami Shoten, 1963).

Contra esta opinión de Tsuda, yo sostengo que precisamente porque se trataba de una época que aceptaba el Budismo simplemente como una fe mágica y supersticiosa, el Príncipe Shōtoku buscaba la verdadera fe budista, yendo más allá de la superstición, y que es precisamente en este punto donde se centra la importancia de la compilación de los comentarios. Si uno afirma que los comentarios no

se adecuaban a la forma secular de aceptar el Budismo en esos días, la cual buscaba simplemente la paz y la felicidad en este mundo, ¿cómo se puede explicar el hecho de que también el texto del segundo artículo de la Constitución de los Diecisiete Artículos estaba muy adelante de su tiempo?

Como vimos anteriormente, el Príncipe Shōtoku también estuvo inicialmente inmerso en la fe mágica secular, que consistía simplemente en rezar por la paz y la felicidad en este mundo; pero, no queriendo permanecer en ese nivel, decidió adoptar el verdadero Budismo como una religión de Estado, y se esforzó por convertir a Japón en una nación budista, promoviendo dicha fe. Sin embargo, para crear un verdadero Estado budista era necesario primero que todos los japoneses, y en particular los gobernantes, se inspiraran en la Verdadera Ley. La construcción de templos y la promulgación de la constitución eran para el príncipe simplemente actividades externas. A primera vista, la cultura parecía haber florecido con la construcción de numerosos templos budistas, con el establecimiento de los sistemas legales y de rangos, y con los logros en las relaciones con el continente; pero, por otra parte, el sistema de clanes seguía vigente con el poder de los Soga y otras familias, y la religión budista que ellos aceptaban no iba más allá de los límites de la fe mágica popular.

En esas condiciones, para el Príncipe Shōtoku resultaba inútil exhortar a la gente simplemente a venerar el Budismo como el “refugio final de todos los seres” y la “suprema religión de todas las naciones”. Lo que se requería, según el príncipe, era educación. Sin educación no hay política. “Hay pocos que son realmente malos”, y “la gente seguirá si es bien guiada”. Sin embargo, para enseñar bien uno debe estudiar intensamente. Sin dominar el verdadero Budismo, éste no se le puede enseñar a otros. Seguramente el príncipe, sabiendo esto, trató de profundizar sus conocimientos del Budismo. De ahí los comentarios. Por lo tanto,

no deben ser considerados obras escritas para otros, sino como un registro de sus propios estudios. Al leer los comentarios, se encuentran fácilmente los rastros de los esfuerzos del príncipe por estudiar el Budismo como un problema de su propio despertar.

Es sabido que la mayor parte del *Hokke gisho* y del *Shōmangyō gisho*, fueron escritos con base en modelos generalmente conocidos como *hongji*, pero probablemente el *Yuimagyō gisho* no fue compilado con base en un determinado modelo, sino seleccionando materiales tomados de diversas fuentes. Todos los pasajes que comienzan con las palabras “personalmente yo creo que ...”, representan evidentemente la opinión del compilador, es decir, la opinión del Príncipe Shōtoku, y existen, a la par de esos pasajes, muchas partes que parecen haber sido escritas por el propio príncipe, aunque está claro que el príncipe ha tenido que depender en gran medida de comentarios escritos con anterioridad por estudiosos del continente. En este sentido los tres comentarios no hubiesen existido, a no ser por el deseo del príncipe de adoptar el Budismo verdadero del continente. Aun aquellos pasajes que son considerados como “opiniones personales” del príncipe, podrían, después de todo, reflejar los puntos de vista de sus predecesores chinos. Esto se explica al comparar los *Hokke gisho* del Príncipe Shōtoku con sus modelos, *Fa-hua i-chi* de Fa-yün y el *Shōmangyō gishō* con los *Shêng-manching shu* atribuidos a Sōbin (rollo *Nai* 93, descubierto en Tun-huang y en poder de la Biblioteca de Pekín).<sup>11</sup>

Es un grave error pensar que los tres comentarios reflejan exclusivamente las interpretaciones e ideas originales del príncipe Shōtoku. Es precisamente debido a esa sobrestimación que tuvieron en el pasado, que han surgido dudas como las del Doctor Tsuda. El profesor pensaba que era poco probable que el Príncipe Shōtoku hubiese podido compilar obras de tal erudición como los tres comentarios,

y a la vez estar dedicado a asuntos de Estado. Fueron, es verdad, compilados por el príncipe mientras atendía asuntos de Estado, pero hay que señalar que el príncipe, como ya se dijo, contó con tiempo de sobra en sus últimos años.

Es más, no se puede decir que los comentarios mismos carezcan de defectos. Esto lo demuestra la única copia original existente del *Hokke gisho*, que es un borrador que contiene trazas de correcciones y revisiones y que deja muchos puntos que necesitan una ulterior corrección. Aunque no existen copias originales de los otros dos comentarios, también se puede suponer que esas copias sólo eran borradores que necesitarían una posterior corrección.

Probablemente los sutras budistas y tratados, que el Príncipe Shōtoku consultó para realizar su compilación de los comentarios, eran muy pocos, a juzgar por el hecho de que no hay muchas citas de otros sutras y comentarios, e incluso las escasas citas que hay son citas secundarias tomadas de los comentarios utilizados como modelos (*hongji*). De seguro el lector de los *Yuimagyō gisho* se sentirá sorprendido por la erudición del príncipe, al encontrar numerosas citas tomadas de los clásicos no budistas como *Lun-yü*, *Lao-tzu*, *Shu-ching*, *Ch' un-ch' iu*, y *Po-hsings*,<sup>12</sup> pero ello no quiere decir que el príncipe hubiese leído todas aquellas obras. Más bien hay que pensar que esas citas provienen de los comentarios de los estudiosos chinos que le sirvieron de modelo al príncipe para sus propios comentarios. Este ha sido el punto de vista del autor de este artículo desde que tuvo la oportunidad de examinar el *Shêng-man-ching shu* (rollo de Tun-huang *Nai* 93). En resumen, el campo de lecturas del Príncipe Shōtoku no fue tan amplio como generalmente se cree.

Decir lo anterior no significa menospreciar la gran estimación de la que goza el príncipe. Era natural que al príncipe, que no era un estudioso especializado en el Budismo y que además estuvo dedicado por muchos años a

la política, no le fuera posible leer un gran número de libros. Por el contrario, encuentro sumamente sorprendente que el príncipe, no obstante sus quehaceres en el mundo secular, hubiese podido compilar los tres comentarios mencionados, hubiese aceptado el Budismo como una religión para el despertar personal, y se hubiese consagrado a la búsqueda de la verdad, yendo en contra de la corriente de su época.

En breve, la compilación de los tres comentarios la hizo el príncipe básicamente para sí mismo. No los escribió para publicarlos o para competir con los estudiosos chinos o coreanos. Según el doctor Hanayama Shinshō, la leyenda que aparece en el título, "Estos son trabajos personales del príncipe heredero de Dai-wakoku (Japón) y no trabajos del extranjero", fue escrita posteriormente, en el período Nara.<sup>13</sup> Se supone que los títulos "Hokke gisho", "Shōmangyō gisho", y "Yuimagyō gisho", fueron dados, asimismo, en esa época. Habiendo sido manuscritos privados y tentativos, no debe asombrarnos entonces que el *Nihon shoki* no los mencione.

En todo caso, los conocimientos del Príncipe Shōtoku distaban mucho de ser completos, aunque él indudablemente deseaba profundizar su estudio de los sutras. No cabe duda de que estaba consciente de que el Budismo continental era muy superior al Budismo de Japón, tanto en profundidad como en amplitud, por lo que debe haber puesto muchas esperanzas en los estudiantes enviados ahí. Por ello es de lamentarse que haya muerto cuando sólo tenía cuarenta y nueve años. Sin embargo, hay un dicho que dice que las cosas frecuentemente están completas porque están incompletas. Las últimas palabras del príncipe, "Este mundo no es más que vacío y transitorio. Sólo Buda es la verdad", muestran que alcanzó la cima de la fe budista.

Incluso, se dice que el príncipe dejó sus últimas instrucciones a Tamura no Ōji, diciéndole: "Mientras que la riqueza es efímera y difícil de guardar, sólo las leyes de Buda



nunca mueren y pueden ser transmitidas para siempre” (*Daijiji shizaichō*). La primera parte de esta afirmación corresponde a “Este mundo no es más que vacío y transitorio”, en las últimas palabras del príncipe citadas arriba, y la segunda parte corresponde a las palabras “Sólo Buda es la verdad”. Aunque difieren las expresiones, el espíritu es el mismo en estas dos últimas frases del príncipe. Debieron representar su estado mental en sus últimos años. En ellas se puede percibir un sentimiento religioso profundo y puro. Seguramente no representaban sólo las conclusiones alcanzadas a través de una investigación erudita, sino que también eran palabras surgidas de su experiencia y de su fe, puesto que no se les encuentra en ninguno de los sutras.

Es curioso que las últimas palabras del Príncipe Shōtoku, “Este mundo no es más que vacío y transitorio”, se asemejen a las palabras dichas por Shinran 600 años después, en el período Kamakura: “Mientras que las cosas son todas vacías, sin sentido, y faltas de verdad, sólo las oraciones a Buda son la verdad”; y las últimas instrucciones que el príncipe le dio a Tamura no Ōji se parecen a las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña 600 años antes, que dicen: “Acumula tesoros no en la tierra sino en el cielo”. Siempre tienen algo en común las palabras basadas en verdades religiosas, no importa en qué espacio o tiempo.

Las últimas palabras del príncipe Shōtoku muestran su modo de aceptar la fe budista en sus años finales, pero, como mencionamos anteriormente, experimentó muchos cambios antes de llegar a esta etapa. Después de haberse sustraído de la fe mágica popular, aceptó el Budismo como una enseñanza universal y elevó la posición del Budismo en Japón al nivel de una religión de Estado. Empero, en sus últimos años volvió a concebir el Budismo como problema personal, y encontró su camino hacia el espíritu intrínseco del Budismo al asumirlo como una religión para el despertar personal.

Es de alguna manera esquemática la división en tres etapas de la historia de la aceptación del Budismo por el Príncipe Shōtoku, ya que, en efecto, es difícil demarcar con toda claridad las etapas. Incluso, pudo empezar mucho antes, por parte del príncipe, la apreciación del Budismo como una religión para el despertar personal, como lo manifiesta el hecho de que el artículo diez de la Constitución de los Diecisiete Artículos<sup>14</sup> trate del problema del despertar de los individuos. A pesar de ello, debido a que el problema del despertar individual es tratado en dicho artículo en relación con el problema de la creación del Estado sobre la base de la armonía, quizá sea mejor tomarlo como parte, cuando menos, de la segunda etapa.

Después de haber estudiado el proceso de desarrollo del pensamiento y de la fe del Príncipe Shōtoku, uno se siente obligado a reconsiderar los puntos de vista convencionales, que han tendido a idealizar a Shōtoku Taishi, a considerarlo como un sabio nato, como un budista perfecto, y como un conocedor del Confucianismo, del Budismo, del Taoísmo, y de las Cien Escuelas, además, a considerar que sus comentarios contenían sólo pensamientos y estudios originales desarrollados por él.

La imagen que se obtiene del Príncipe Shōtoku a través de esta reconsideración, es la de un hombre que se crió en una época caótica, cuando la aislada nación isleña de los mares del Oriente, Japón, todavía vacilaba respecto a tratar la cultura y la religión recientemente traídas del continente; y que, además de llevar a cuestras el destino de su nación, fue avanzando paso a paso haciéndoles frente a los retos de la vida, logrando finalmente alcanzar un despertar espiritual profundo a través del Budismo. Es ahí donde yo descubro al Príncipe Shōtoku como un incansable buscador de la verdad.

El *Shōmangyō* o el *Srīmalā-devī-sūtra* invita a abandonar nuestro cuerpo, nuestra vida y nuestra riqueza, para abrazar

las Leyes Verdaderas (*shōbō=saddharma*), mientras que el *Yuimagyō gisho* exhorta: “Aquéllos que buscan La Ley, deberán buscarla abandonándose a sí mismos y agotando su propia vida”. El Budismo no es una religión para conseguir favores mundanos, ni para la protección del Estado, pero si se acepta la Verdadera Ley, uno obtendrá eternamente las santas bendiciones (*Shōmangyō gisho*), y “la nación será de por sí bien gobernada” (artículo cuarto de la Constitución de los Diecisiete Artículos). En dicho caso, los favores mundanos probablemente también serán concedidos. Mientras el príncipe comentaba los tres sutras, debió haber sentido con toda claridad que el Budismo era una religión para el despertar personal, y que no podría existir ninguna religión sin el despertar espiritual de uno mismo.

Para nosotros el príncipe es digno de respeto, especialmente cuando pensamos que descubrió que el Budismo es “el refugio final de todos los seres” y “la suprema religión de todas las naciones”; que buscó el verdadero Budismo en todo el transcurso de su vida mientras tenía que atender, como laico, sus obligaciones seculares; y que siempre siguió avanzando, profundizando en sí mismo, manteniéndose por encima de la corriente del tiempo. Las tres etapas de la actitud del príncipe respecto del Budismo señaladas en este artículo pueden asimismo considerarse como las etapas de aceptación del Budismo en Japón. Para decirlo de otra manera, podemos ver el resumen del Budismo japonés en los cuarenta y nueve años de vida del Príncipe Shōtoku.

<sup>1</sup> El *Nihon shoki*, en la sección relativa al período previo a la coronación del Emperador Sushun (587), nos dice que el Shitennōji fue construido en Settsu-no-kuni después de la subyugación de Mononobe no Mariya, y posteriormente en la sección acerca del primer año del reinado de la Emperatriz Suiko, señala que fue construido "por primera vez" en Arahaka, en Naniwa, aunque en el *Shōtoku Taishiden hoketsuki* (Nota suplementaria sobre la biografía de Shōtoku Taishi) y en el *Shitennōji gostuin engi* (El origen del Shitennōji), se dice que el templo fue construido originalmente en la orilla Este del Tamazukuri y después transportado a Arahaka. Supuestamente el templo inicialmente construido en Tamazukuri era de estructura simple, probablemente construido mediante la remodelación de una casa existente, propiedad de algún miembro de la familia Mononobe. Por el contrario, el templo reconstruido en Arahaka era un edificio de escala completa, y quizá por tal razón se dice en el *Nihon shoki* que el Shitennōji fue construido "por primera vez" en Arahaka en el primer año del reinado de la Emperatriz Suiko.

El doctor Ienaga Saburo sostiene en su libro *Nihon Bukkyōshi* (Historia del Budismo Japonés (Hōzōkan, 1967), que la tradición que señala que el príncipe Shōtoku construyó el Shitennōji, fue inventada en una época posterior como resultado de la veneración por Shōtoku Taishi, basándose en que la fe en el Shitennō o los Cuatro Devas, llegó a prevalecer en Japón solamente después de la introducción del *Kōnkō myōkyō* (*Chin-kuang-ming-ching = Suvarṇaprabhāsa-sūtra*) durante el reinado del Emperador Tenmu (631 (o 622)-686). Sin embargo, a juzgar por el hecho de que el templo dedicado a los Cuatro Devas (Ssu-t'ien-wang-su) fue erigido en Chang-an ya en 560 por Tu-na-ch'ieh-to como consecuencia del decreto imperial del Emperador Ming de la dinastía Chou (véase también *Hsūkao-sêng-chuan* 2), es concebible el que la fe en Shitennō o los Cuatro Devas fue introducida al Japón antes de la introducción de las escrituras relacionadas con dicha fe.

<sup>2</sup> Existe también la opinión de que la imagen de Yakushi Nyorai en el templo Hōryūji no corresponde al reinado de la Emperatriz Suiko, con base en el contenido y estilo de escritura de las inscripciones de la aureola y el estilo de la imagen. El Doctor Ienaga Saburō afirma, basándose en las inscripciones, que "La fe budista del príncipe, a diferencia de la fe mágica de los Soga, que tenía que ver primariamente con la curación de enfermedades y rezos para pedir la lluvia, se centraba en la aceptación de las Leyes Verdaderas (*shōbō = sad-dharma*); es, por tanto, poco factible que el príncipe mismo se hubiese preocupado por quehaceres de inspiración mágica tales como la erección de imágenes y templos para la curación, como lo señala la inscripción" (*Nihon Bukkyōshi* I, p. 86). Se puede decir que el punto de vista del Doctor Ienaga tiene en cuenta la fe y pensamiento budista del príncipe de sus últimos años, sin considerar la evolución gradual de su fe.

Hay algunos otros que argumentan que es pura ficción la historia de la decisión del Emperador Yōmei de erigir una imagen de Yakushi Nyorai, y que la estatua de Yakushi Nyorai en el Hōryūji fue colocada después de la época del Príncipe Shōtoku, basándose para ello en la idea de que la fe en Yakushi no se daba aún ni en el continente ni en Japón, y que sólo vino a prevalecer en la era Hakuho. Sin embargo, de acuerdo con el doctor Tsukamoto Zenryū, *Shina Bukkyōshi kenkyū Hokugi-hen* (p. 469), existen en las grutas de Lung-men estatuas de Miroku (Maitreya), Kannon (Avalokitesvara), y de Yakushi erigidas por una monja llamada Sêng-ta y dedicadas al emperador, al sacerdote

de la monja, y a sus parientes. A juzgar por el año Hsiao-chang 1 (525) grabado en las inscripciones de estas estatuas, se concluye que la fe en Yakushi existía desde tiempos muy remotos y ya había sido introducida en Japón en la época del príncipe Shōtoku.

<sup>3</sup> Se construyeron templos privados (*ujidera*) principalmente para que las familias pudieran orar por el reposo de sus antepasados y por el bienestar y prosperidad de los miembros de la familia, pero probablemente también se pretendió demostrar con ellos poderío y posición. En todo caso, la difusión de esta práctica puso fin a la antigua costumbre de los montículos funerarios (*kafun*).

<sup>4</sup> No hay, ni en el *Nihon shoki* ni en el *Hōō teisetsu*, descripción alguna de la construcción del templo Hōryūji. Sin embargo, en el *Shoki* se relata que la Emperatriz Suiko, en el décimocuarto año de su reinado, le obsequió al Príncipe Shōtoku cien *chō* (una hectárea) de campos arroceros en Harima, en señal de aprecio por las pláticas que éste le había dado sobre las escrituras budistas, y que dichos campos fueron donados al Ikaruga-dera (Hōryūji). Este relato, así como la inscripción en la aureola de la imagen de Yakushi Nyorai en el Hōryūji, que señala que el templo se erigió en el año de *hinoto-u* (el décimoquinto año del reinado de Suiko), sugiere que el templo fue construido por esa época. Se hace notar, sin embargo, que lo que aquí se llama Hōryūji se refiere en realidad al Wakakusa Garan, el edificio original, al que probablemente en la época del príncipe ya lo llamaban Ikaruga-dera de acuerdo con el nombre del lugar.

<sup>5</sup> El templo Hōkōji fue construido según un plano en el que el recinto *kondō* rodea el stupa por el Este, el Oeste, y el Sur, pero en el caso del Shitenōji y el Ikaruga-dera, la puerta central, el stupa, y el recinto *kondō* se encuentran en una misma línea recta. El profesor Uehara Kazu sostiene que estos dos últimos templos fueron construidos casi al mismo tiempo, porque las tejas redondas de los aleros excavados en el Shitenōji y en la ubicación anterior del Wakakusa Garan tienen la misma forma de flor de loto de ocho pétalos y por lo tanto fueron hechas con el mismo molde (Uehara, *Shōtoku Taishi*, Sansaisha 1969, p. 28).

<sup>6</sup> El *Liang-shu*, *chüan* 3 y el *Kuang Hung-ming chi*, *chüan* 19, relatan que el Emperador Wu de la dinastía Liang, daba pláticas sobre las escrituras budistas.

<sup>7</sup> El texto del primer artículo: "Se debe valorar la armonía, y se debe evitar la oposición insensata. Influye en todos los hombres el sentimiento de clase; pocos son inteligentes. Por lo tanto, hay quienes desobedecen a sus señores y a sus padres, o se involucran en pleitos con las aldeas vecinas. Pero cuando los de arriba y los de abajo viven en armonía y amistad, y existe concordia en la discusión de los negocios, todo se desarrolla espontáneamente hacia su verdad. Entonces ¿qué cosas no se pueden lograr?" (La Constitución de Diecisiete Artículos del Príncipe Shōtoku, traducida por Hajime Nakamura en *Prince Shōtoku and Shitenōji Temple*, Osaka, El Iōsankai del Templo Shitenōji, 1970, pp. 30-33).

<sup>8</sup> El texto del segundo artículo: "Venera sinceramente los Tres Tesoros—Buda, la Ley y el Sacerdocio—, el último refugio de toda clase de seres generados, los objetos supremos de la fe en todos los países. ¿Qué hombre, en qué época, puede dejar de venerar esta Ley? Hay pocos hombres totalmente malos. Se les puede enseñar a obedecerla. Pero si no se acogen a los Tres Tesoros, ¿cómo puede su maldad ser corregida?" (Nakamura, *ibid.*).

<sup>9</sup> Hajime Nakamura, "Shōtoku Taishi no goseishin to kongo no seikai" (El espíritu de Shōtoku Taishi y el otro mundo), en Mochizuki Kazunori (ed.), *Rekishi no nagare* (Sōgō Rekishi Kenkyūkai, 1964).

<sup>10</sup> También se encuentran algunas líneas parecidas a éstas en el *Hokke gisho*, cuando el Príncipe Shōtoku predica que el método del *bosatsu* (*bodhisatva*) es "corregirse uno primero si se desca corregir a otros" (Anrakugyō hon), y "Si uno se gobierna a sí mismo,

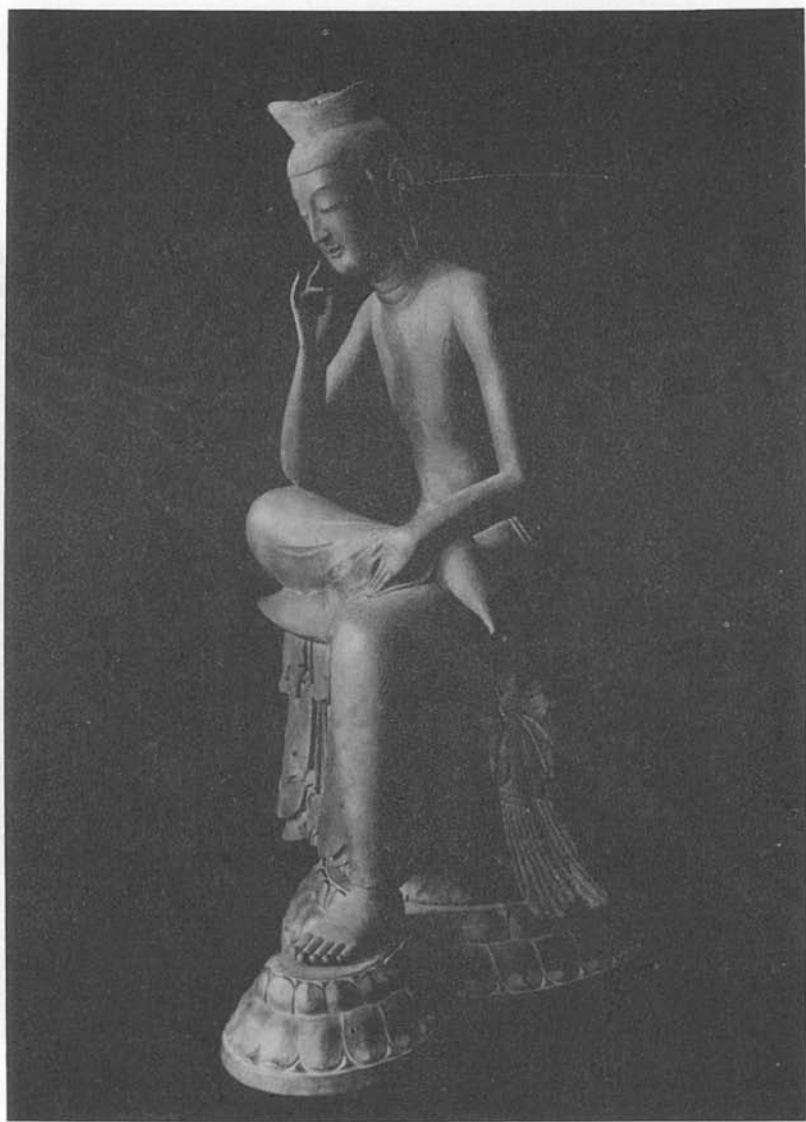
y domina lo que es correcto, podrá naturalmente corregir a otros" (Fugen kanpatsu hon). Estas palabras del Príncipe Shōtoku, que no se encuentran en el *Fa-hua-i-chi* de Fa-yūan, modelo (*hongí*) del *Hokke gisho*, son muestra de los verdaderos sentimientos del príncipe.

<sup>11</sup> El doctor Akira Fujieda dijo en su artículo, "Hokuchō ni okeru *Shōmangyō* no ruden" (La difusión del *Shēng-man-ching* en la Dinastía del Norte) (*Tōshō Gakuhō Kyoto*, 40), que el *Shēng-man-ching shu* descubierto en Tun-huang (rollo *Nai* 93) fue el modelo (*hongí*) para el *Shōmangyō gisho* del Príncipe Shōtoku, y que tanto el original como el manuscrito son del periodo de la Dinastía del Norte. Sin embargo, yo pienso que el *Shēng-man-ching shu* fue escrito en el periodo de la Dinastía del Sur, y que fue compilado por Sēng Mìn (467-527), uno de los tres principales sacerdotes de la dinastía Liang. Hago un análisis detallado de esta cuestión en mis trabajos anteriores, "Tonkō hakken no *Shōmangyō sho* (*Nai* 93) to *Shōmangyō gisho* to no hikaku kenkyū" (Un estudio comparativo del *Shēng-man-ching shu* descubierto en Tun-huang y el *Shōmangyō gisho*) (1) (2) (*Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 36 y 37), y *Shōmangyō gisho* no hongí no gakkai ni tsuite" (Acerca de la escuela a la que pertenece el modelo del *Shōmangyō gisho*) (*Shitenrōji Joshi Daigaku Kiyō* 2).

<sup>12</sup> En su estudio *Tōyō shisōshi kenkyū* (Estudio sobre la historia del pensamiento oriental), Shoseki Bunbutsu Ryūtsūkai, Tokyo, 1961, el doctor Fukui Kōjun pone en duda la autenticidad del *Yūmagyō gisho*, pues supone que la obra "Po-hsing", mencionada en la línea del comentario que reza: "Se dice en el *Po-hsing* que aun un tonto, si tiene una virtud, puede ser maestro de los sabios", se refiere al *Po-hsing-chang* de Tu Chēng-lun de la Dinastía Tang, obra que fue escrita mucho después de la época del Príncipe Shōtoku. Sin embargo, yo pienso que sería más adecuado decir que el "Po-hsing" se refiere al *Po-hsing chēn* de Tāo Hēng, de acuerdo con la opinión del profesor Naitō Tatsuo. Y aun en ese caso no se debe considerar que la línea de referencia es una cita tomada directamente por el Príncipe Shōtoku del *Po-hsing chēn*, sino que ha sido sacada por él del material que utilizó para su comentario. Si se comparan el *Shōmangyō gisho* y el *Shēng-man-ching shu* (*Nai* 93), se observa que las palabras citadas provenientes del *Konkō-myōkyō* (*Chin-Kuang ming-ching = Suvarṇaprabhāsa-sūtra*), *Jūjūgyō* (*Shih-ti-ching = Dashabūmika-sūtra*), *Lun-yū*, etc., son todas citas secundarias tomadas del *Shēng-man-ching shu*. La opinión del doctor Fukui se basa en la suposición de que las citas en los tres comentarios del príncipe fueron sacadas por él directamente de la fuente original, pero como ya hemos visto, ése no fue el caso, aunque anteriormente se creyó que lo había sido.

<sup>13</sup> En su obra "Gyobutsu *Hokke gisho* no sēngō", (La designación del *Hokke gisho* como propiedad imperial) (incluida en *Indotetsu-gaku no shomondai*, Ui Hakuju Hakase Kanreki Kinen Ronbunshū, Iwanami Shoten, 1951), el doctor Hanayama Shinshō considera que la fecha de la interpolación es aproximadamente el año 761 (*Tēnpyō-Hōji* 5) y 772 (*Hōki* 3).

<sup>14</sup> El texto del artículo diez: "Dejemos de encolerizarnos, y abstengámonos de las miradas coléricas. No tengamos resentimiento sólo porque otros se oponen a nosotros. Cada persona tiene su propio modo de pensar; cada corazón su propio saber. Pueden considerar equivocado lo que nosotros consideramos correcto. Ni somos incuestionablemente sabios, ni ellos son sin lugar a dudas tontos. Ambos somos simplemente hombres comunes. ¿Quién es tan sabio que pueda juzgar cuál de nosotros es bueno o malo? Pues todos somos sabios y tontos alternativamente, como un anillo que no tiene principio ni fin. Por lo tanto, aunque otros puedan darnos ocasión de enojo, temamos nosotros a nuestras propias fallas, y aunque estemos seguros de estar en lo cierto, comportémonos en armonía con todos los demás. (Nakamura, *ibid.*).





*Étienne Lamotte*

*Foto: Vandermoite*



# Buda, Dharma, Sangha: La Triple Joya del Budismo según Nāgārjuna\*

Étienne Lamotte\*\*

En el curso de una historia más de dos veces y media milenaria, las posiciones filosóficas del Budismo han a menudo variado. El Pequeño Vehículo<sup>1</sup> se escindió en dieciocho sectas; el Gran Vehículo<sup>2</sup> ha visto oponerse la escuela de la Vaciedad a la Escuela de Sólo-la-mente y, por sus tendencias monistas y ritualistas, el Vehículo del Diamante<sup>3</sup> se separó netamente de los dos precedentes.

\* Esta ponencia fue presentada en la Primera Conferencia Sinológica Internacional que tuvo lugar en Hwa Kang, Yang Ming Shan, Taipei, en Agosto 26-30, 1968.

(Incluimos en este número de la *REB* la traducción española de dicha ponencia, realizada por Fernando Tola y Carmen Dragonetti a partir del original francés "Le Triple Joyau du Bouddhisme selon Nāgārjuna", contenida en una separata de la revista *Chinoise Culture*, Vol. X, No 2, Junio 1969, pp. 6-19. Señalemos que con excepción de las dos notas precedidas por asteriscos y de las notas número 5 y número 6, todas las restantes son notas agregadas por los traductores.

Con posterioridad a la redacción de esta ponencia Lamotte llegó a la conclusión de que el *Gran Tratado de la Virtud de Sabiduría (Mahāprajñāpāramitopadesha)*, sobre el cual basa su exposición, no es obra auténtica de Nāgārjuna. Cf. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Tomo II, pp. XXXIX-XL y pp. 1370 y 1375 en nota, y Tomo IV, pp. XII-XIV, publicados respectivamente en 1949 y 1976 en Lovaina. No obstante este hecho, para el propósito de esta sección de la *REB*, que es esclarecer conceptos budistas fundamentales, la ponencia de Lamotte conserva todo su valor, por la información que proporciona y por la belleza, altura y claridad de su expresión.)

\*\* Profesor de la Universidad de Lovaina, Miembro de la Academia Real de Bélgica.

(Ver en la sección *Notas breves* una información más amplia sobre Monseñor Étienne Lamotte, el eminente budólogo belga.)

Ya sean de orden doctrinario, disciplinario o filosófico, estas divergencias no revelan, a los ojos de los budistas, una importancia muy grande. Buda mismo ha dado ejemplo de tolerancia al recomendar a sus discípulos no admitir sino “aquello que ellos habían reconocido y comprendido por sí mismos”.

Pero, por muy opuestos que sean sus puntos de vista, los budistas están animados de una fe lúcida en lo que respecta a su Triple Joya: Buda<sup>4</sup>, el Dharma, el Sangha. Buda es el Gran Sabio que ha visto las verdades; el Dharma es la Ley o la Doctrina predicada por él; el Sangha es la Comunidad de religiosos fundada por obra de él.

Desde sus orígenes hasta nuestros días, las ceremonias de iniciación y de ordenación comienzan obligatoriamente con esta declaración solemne, repetida tres veces: “Tomo refugio en el Buda; tomo refugio en el Dharma; tomo refugio en el Sangha”. Y Buda recomendó a sus discípulos rememorar cada día, con espíritu de fe, esta Triple Joya.

Simbolizados por el tridente en los monumentos figurativos, Buda, Dharma y Sangha son las tres nociones básicas del Budismo. Es importante, pues, para todo historiador de las religiones, hacerse una idea exacta de ellas.

Para definir a estas tres Joyas, los textos canónicos más antiguos se han servido de fórmulas estereotipadas que no han sufrido a lo largo de los siglos ningún cambio. Su concisión es tal que ellas no pueden ser comprendidas sin explicaciones. Éstas han sido proporcionadas por una cantidad de doctores y de exégetas y especialmente por Buddhaghosa, el representante más calificado del Budismo cingalés, que les consagra todo un capítulo de su célebre obra: “La marcha hacia la pureza” (*Visuddhi-magga*)<sup>5</sup>.

Buddhaghosa se sitúa en el siglo V de nuestra era. Pero un comentario más antiguo y más detallado concerniente a la Triple Joya figura ya en el “Gran Tratado de la Virtud de Sabiduría” (*Mahāprajñā-pāramitopadesha*)<sup>6</sup> compuesto

en el Noroeste de la India en el siglo IV de nuestra era. La tradición de Cachemira lo atribuye a Nāgārjuna, fundador de la escuela mahāyānista Madhyamaka, pero algunos historiadores quieren ver en ella una obra colectiva compuesta por alumnos de Nāgārjuna convencidos como este último de la Vaciedad universal y aún nutridos por la tradición del Pequeño Vehículo.

Por desgracia, el original indio del "Gran Tratado de la Virtud de Sabiduría" se ha perdido y la obra es conocida solamente por una única versión china, el *Ta-tche-tou-louen*, realizada en Tch'ang-ngan, del 402 al 404, por el célebre traductor sinoindio Kumārajīva.

Es en esta versión que yo me inspiro aquí para definir el estado de espíritu de los budistas en lo que respecta a su Triple Joya.

## I. Buda

### 1. Sus diez apelaciones sinónimas

En los viejos textos canónicos, Buda es designado con diez apelaciones que tienden a poner de relieve su calidad trascendente: 1. *Tathāgata*; 2. Que tiene derecho (*Arhat*)<sup>7</sup>; 3. Correctamente y completamente Iluminado<sup>8</sup> (*samyaksambuddha*); 4. Dotado de las ciencias y las prácticas (*vidyācaraṇasampanna*); 5. Bien Encaminado<sup>9</sup> (*Sugata*); 6. Conocedor del mundo (*lokavid*); 7. Supremo conductor de aquellos seres que deben ser controlados que son los hombres (*anuttarapurusaḍamyasārathi*); 8. Instructor de dioses y de hombres (*śāstā devamanusyāṇām*); 9. *Buddha*; 10. *Bhagavant*.

1. El primer epíteto, el de *Tathāgata*, el más frecuentemente empleado, permanece aún rodeado de oscuridad al punto que algunos historiadores se preguntan si él es de

origen indio. Es sin embargo por medio del Sánscrito y del Pāli que los exégetas budistas han intentado explicarlo. En *Tathā-gata*, *tathā* significa "así, de la misma manera", y *gata* (de la raíz *GAM*) quiere decir "ido", "encaminado".

Siendo así, el Buda Shākyamuni que apareció en la India en el siglo VI antes de Cristo habría llegado al despertar espiritual<sup>10</sup> y al *Nirvāna* de la misma manera que los Budas que lo precedieron en el tiempo.

Pero, junto a *Tathā-gata*, se ha propuesto la variante *Tathā-gada*, de la raíz *GAD* "hablar". En este caso sería necesario comprender que Shākyamuni, el Buda del presente, habló o enseñó de la misma manera que sus antecesores.

De todas maneras, el epíteto en cuestión intenta situar a Shākyamuni dentro del linaje de los Budas anteriores que alcanzaron todos ellos el despertar espiritual y, después de haber predicado la Doctrina, entraron en el Nirvāṇa.

En las versiones chinas y tibetanas *Tathāgata* es traducido respectivamente por *Jou-lai* y *De-bzhin-gcegs-pa*, "así ido".

2. Buda es también uno *Que tiene derecho*, pues sus inmensas cualidades le dan derecho al respeto universal.

3. Es también *Correctamente y completamente Iluminado*, pues él conoce todas las cosas en su verdadero carácter. Lo que importa es saber en qué consiste el verdadero carácter y esto es lo que discuten los doctores.

4. Esta omnisciencia resulta de dos factores: la triple ciencia adquirida por Buda durante la noche de la Iluminación y las buenas prácticas acumuladas durante innumerables existencias. La triple ciencia consiste en el recuerdo de sus existencias anteriores, el conocimiento de la muerte y el nacimiento de los seres, y la certeza de haber destruido para siempre las impurezas, es decir, los apegos por el mundo. Las buenas prácticas no son otra cosa que la perfección de los actos corporales y vocales. De esta manera Buda está *Dotado de las ciencias y de las prácticas*.

5. Ciencias y prácticas son como las dos ruedas de un

carro y Buda que dispone de ellas va derecho por su camino. Es por eso que es *Bien Encaminado*.

6. Él es también el *Conocedor del mundo*, del mundo del dolor, pues al despertarse a las Cuatro Verdades Santas, él descubrió el dolor, su origen, su destrucción y los medios de su destrucción.

7-8. Es por eso que le es fácil conducir a los hombres por los caminos de la salvación más apropiados a sus disposiciones naturales y él enseña a todos los seres, dioses y hombres, a liberarse de las pasiones inherentes a sus esferas de existencia. Él es entonces el *Supremo conductor de aquellos seres que deben ser controlados que son los hombres* y el *Instructor de dioses y de hombres*.

9-10. Los dos últimos epítetos, el de *Buddha* y el de *Bhagavant*, “Bienaventurado”, “Señor”, son claros por sí mismos. El *Buddha* se ha despertado por sí mismo a la verdad y participa de la felicidad de la liberación.

## 2. Los milagros del nacimiento

Como sus predecesores, Shākyamuni, el Buda del presente, proviene de un alto linaje y nació en una sabia y poderosa familia india. Al nacer fue acogido por las divinidades de las esferas superiores e inferiores, la tierra tembló de seis maneras y un gran resplandor llenó el universo. Apenas nacido, Buda se levantó e hizo siete pasos en las cuatro direcciones, proclamando: “Yo soy el primero del mundo, yo soy el mejor del mundo, yo soy el hijo mayor del mundo. Éste es mi último renacer; no habrá más desde ahora para mí una nueva existencia”.

Su cuerpo estaba adornado con las treinta y dos marcas físicas del “Gran Hombre”: plantas del pie bien apoyadas y marcadas con el signo de la rueda, etc. Recompensas de méritos acumulados durante cien períodos cósmicos,

tales marcas sólo aparecen en niños destinados a reinar sobre el universo entero o a convertirse un día en un Buda perfectamente iluminado. Son tan completas que los hombres no se cansan de contemplarlas.

### 3. Los cinco elementos de la santidad

Con todo, cuando el budista toma refugio en el Buda, no es en su persona física, por muy perfecta que sea. Producido en razón de la retribución de los actos, nacido de padre y madre, todo cuerpo material está prometido a la muerte y destinado a la corrupción. Descuidando pues este "cuerpo de podredumbre", el asceta se adhiere de preferencia a los elementos puros que constituyen la santidad de Buda. Son cinco: 1. moralidad; 2. concentración del espíritu; 3. sabiduría; 4. liberación; 5. saber y visión de la liberación.

1. En Buda, como en los santos, la moralidad no es un atributo innato que le pertenezca por naturaleza y por derecho; es una cualidad adquirida con grandes esfuerzos en el curso de innumerables existencias desde el momento en que hace el voto de convertirse en un Buda. Para purificarse a sí mismo y por compasión por los seres, se ha abstenido de todo acto capaz de dañar a otro: pecados del cuerpo, como dar muerte a seres vivos, el robo, y la lujuria; pecados de la palabra, como la mentira, la calumnia, la expresión injuriosa y la expresión vana; pecados del pensamiento, como la codicia, la maldad y la aberración mental. No por ser adquirida y no innata es esta moralidad menos perfecta.

2. Absteniéndose del pecado, el Buda ha purificado y agilizado su pensamiento con una larga práctica de concentración del espíritu. En la etapa final actúa como maestro con los éxtasis (*dhyāna*) y con las concentraciones (*samāpatti*) en el curso de los cuales el pensamiento, reduciendo gradualmente su funcionamiento, accede a voluntad

a las esferas del mundo material sutil y del mundo inmaterial, liberándose al mismo tiempo de las pasiones inherentes a estas esferas y que podrían retenerlo prisionero.

Es imposible conocer el pensamiento de un hombre en el momento de la concentración y, con mayor motivo, aquél de un Buda que se encuentra siempre en concentración. Pero es posible comprobar los efectos maravillosos de esta concentración y los poderes sobrehumanos que de ella derivan.

Entre los prodigios más espectaculares es necesario mencionar aquél de la multiplicación de los Budas ficticios realizada por Shākyamuni en Shravastí y en muchos otros lugares.

Del cuerpo de Buda y de los poros de su piel, emergieron rayos de luz que, en las diez regiones del espacio, iluminaron universos tan numerosos como las arenas del Ganges. De cada uno de estos rayos surgieron flores de loto con siete piedras preciosas y mil hojas. Sobre cada una de estas flores había un Buda sentado. Cada uno de estos Budas lanzó innumerables rayos. De cada uno de estos rayos surgieron otras flores de loto con siete piedras preciosas y mil hojas. Sobre cada una de estas hojas había un Buda sentado. Todos estos Budas llenaban, en las diez regiones del espacio, universos tan numerosos como las arenas del Ganges y convertían a los seres: unos predicaban la Ley, otros guardaban silencio, otros se paseaban, otros en fin, realizando prodigios de magia, lanzaban alternativamente agua y fuego. Con estos múltiples medios salvíficos, ellos convertían a los condenados, a los lémures, a los animales, a los hombres y a los dioses repartidos en las diez regiones.

Tales son los prodigios que derivan normalmente de la disciplina mental.

3. Basada sobre la moralidad y estimulada por la meditación, la sabiduría de Buda es perfecta. Durante innumerables períodos, incalculables, no existe ninguna ciencia,

ningún saber que él no haya cultivado. Una larga y paciente búsqueda le ha permitido descartar los juicios de los hombres vulgares y encerrarse en un perfecto relativismo.

Tanto desde el punto de vista moral como filosófico, él ha encontrado el justo medio entre los puntos de vista extremos que son el laxismo y el rigorismo, la creencia en la existencia y la creencia en la inexistencia. Sólo él ha penetrado a fondo en la total ausencia de características de los seres y de las cosas: nada es eterno o transitorio, finito o infinito, móvil o inmóvil, existente o inexistente, impuro o puro, sometido a la causalidad o al margen de la causalidad, sometido al nacimiento o a la destrucción, vacío o no vacío. La ausencia total de características alcanza las dimensiones del espacio y, como el espacio es ilimitado, el saber de un Buda no tropieza con ningún obstáculo. Su sabiduría es más que un simple saber, es una fuerza de infinitas aplicaciones.

4. Durante la noche de la Iluminación, Buda realizó la Liberación perfecta. Mediante la visión de las verdades, eliminó todo error concerniente al mundo del devenir y triunfó sobre los errores que consisten en considerar como eterno lo que es transitorio, como placentero lo que es doloroso, como puro lo que es impuro y como un Yo lo que no es un Yo. Siendo estas nociones opuestas correlativas, basta que una de ellas no exista para que su contraria desaparezca por ese solo hecho. La supresión de la afirmación y de la negación es la visión correcta de las cosas, que pertenece como algo propio al Buda y que fue comunicada por él a sus discípulos.

Mediante la meditación de esta verdad, Buda ha destruido las pasiones que, en la tarde de su meditación, lo ligaban aún a la esfera superior de la existencia. Destruyendo el doble obstáculo que mantiene a los seres en la transmigración dolorosa, a saber, el obstáculo al saber y el obstáculo que consiste en las pasiones, Buda ha accedido a la Liberación sin obstáculo, al Nirvāṇa.



5. Hay santos que, habiendo llegado ellos también a la liberación, no se dan cuenta de ello. Ése no es el caso de Buda que, apenas liberado, posee el *Saber y la visión de la liberación*. Sabe que sus impurezas están destruidas y que ya no se reproducirán, pues definitivamente él ha reconocido al dolor, ha abandonado su origen, ha realizado su destrucción y ha cultivado el camino de su destrucción. En una palabra, ha pasado del mundo condicionado del dolor, al incondicionado del Nirvāṇa, que no es otra cosa que la ausencia de dolor. Darse cuenta de ello es gozar de la felicidad del Nirvāṇa.

Dueño de esta experiencia, Buda sabe cómo hacer participar de ella a aquellos que sufren todavía en los caminos de la transmigración. Conoce a aquellos que pueden ser salvados y los medios que hay que utilizar para salvarlos: consejos, exhortaciones, reprimendas, milagros, etc. La gama de los medios salvíficos desplegada por Buda es tan variada como sensata.

La omnisciencia de los Budas tiene esto de particular: que está asociada a la *Gran benevolencia*. Los santos, ellos también practican, para con los seres felices o desdichados, meditaciones de benevolencia y de compasión, pero sólo son ejercicios platónicos que tienen como único resultado purificar su propio pensamiento sin traer consigo ningún otro efecto tangible. La gran benevolencia de los Budas es eminentemente útil a los seres.

Por una suprema paradoja, el Buda, que en su omnisciencia ya no ve ni seres ni cosas, es llevado por su benevolencia y su compasión a salvar a todos los seres. Tres veces durante el día y tres veces durante la noche, considera al mundo preguntándose a quién podría él sacar de la ruina para establecerlo en la liberación. Una estrofa dice: “El océano, morada de los monstruos marinos, podría pasar por encima de sus bordes, pero, para sus hijos que él ha de convertir, jamás el Buda dejaría pasar el momento”.

## II. El Dharma o la Doctrina

La segunda Joya, tenida por los budistas en particular veneración, es el Dharma, la Doctrina o, como se traduce generalmente, la Ley enunciada por Buda y aprobada por su sello.

Poco tiempo antes de su Nirvāṇa, Buda había dicho a su discípulo Ananda que después de su completa desaparición, no podría ya contar con él: "A partir de ahora, después de mi muerte, le dijo, sed para vosotros mismos vuestra propia isla y vuestro propio refugio; no busquéis otro refugio; que el Dharma sea vuestra isla y vuestro refugio; no busquéis otro refugio".

Por otro lado, Buda no designó un sucesor; fundó una orden religiosa, pero no la organizó como sociedad jerarquizada, depositaria de su enseñanza y continuadora de su obra. Una vez desaparecido Buda, sus discípulos constataron: "No hay un monje especial designado por Buda o elegido por la Comunidad y designado por los Ancianos y los religiosos para ser nuestro refugio después de la muerte de Buda, al cual podríamos recurrir a partir de entonces. Sin embargo, no estamos sin refugio, tenemos un refugio, tenemos al Dharma como refugio".

En los orígenes por lo menos, Buda no encarna todavía la Ley que ha descubierto y que ha dejado como herencia: "Yo no he creado el Dharma, dice, y tampoco lo ha creado otro. Aparezcan o no Budas en el mundo, la naturaleza de las cosas, la subsistencia de las cosas permanece estable". Desde cierto punto de vista, el Dharma es superior a Buda: inmediatamente después de su Iluminación, Shākyamuni, que se había retirado bajo la higuera del Pastor de Cabras, tuvo la siguiente reflexión: "Está mal quedarse sin tener a nadie a quién estimar y respetar. ¿Cuál es pues el religioso o el brahmán que yo podría honrar, respetar y servir?". No encontrando en el mundo a nadie que fuese superior

a él, decidió dedicarse al Dharma que él mismo había descubierto, para honrarlo, respetarlo y servirlo.

El Dharma se confunde con la palabra de Buda “buena en el comienzo, en el medio y en el fin; su sentido es bueno, su letra es buena; ella es homogénea, completa y pura; la conducta santa se revela en ella”. En sus declaraciones solemnes los budistas proclaman que “entre las doctrinas inventadas o no, la ley del renunciamiento predicada por Buda es la mejor de todas”.

Su veracidad no puede ser puesta en duda, pues, se nos dice, durante el intervalo que va desde la noche en que el Tathāgata alcanzó la Iluminación Suprema hasta la noche en que entró en el Nirvāṇa, todo lo que él ha dicho, declarado y enseñado, es verdadero y no falso. Su palabra permanece eternamente: “El cielo caerá con la luna y las estrellas, la tierra se levantará hacia los cielos con las montañas y los bosques, los océanos se secarán, pero los Grandes Sabios no dicen nada falsamente”. La palabra de Buda se distingue por cuatro caracteres: está bien dicha y no mal dicha; es útil para la salvación y no contraria a la salvación; es agradable y no desagradable; es verdadera y no falsa.

El gran emperador Ashoka que fue el primero en realizar la unidad de la India en el siglo III antes de nuestra era, grabó en sus edictos la fórmula lapidaria: “Todo lo que dijo el Buda bienaventurado está bien dicho”. Más tarde los exégetas del Gran Vehículo darán vuelta a la fórmula y proclamarán: “Todo lo que está bien dicho ha sido dicho por Buda”: era abrir nuevos campos a la exégesis.

Para conmemorar al Dharma, los budistas utilizan la vieja fórmula canónica según los términos de la cual la Ley está bien dicha, obtiene su retribución en la existencia presente, no depende del tiempo, invita a que se la examine, conduce a la meta y puede ser personalmente conocida por los sabios. *El Gran Tratado de la Virtud de Sabiduría,*

en el cual nos inspiramos ahora, permite comprender estas fórmulas.

1. El Dharma está bien dicho en cuanto se conforma a la doble verdad en la cual se debe inspirar toda sana doctrina: la verdad convencional (*samvrtisatya*) y la verdad absoluta (*paramārthasatya*). Algunas frases de Buda adoptan las formas humanas de razonar y de expresarse y sólo tienen valor provisorio; otras, por el contrario, van directamente a lo absoluto y deben ser tomadas al pie de la letra. Hablar siempre a la manera de los hombres sería vano; hablar sólo de lo absoluto sería condenarse a no decir nada. Conformándose a la vez a la verdad convencional y a la verdad absoluta, la doctrina budista escapa a la incomprensión de los necios y a la condena de los sabios. Es, así, irrefutable.

Más aún, siguiendo siempre el “camino del medio” entre las posiciones filosóficas extremas, descartando por igual el laxismo y el rigorismo, el realismo y el nihilismo, la enseñanza de Buda no ofrece el flanco a ninguna crítica. De ahí esta estrofa de Nāgārjuna:

*Todo es verdadero, todo es falso,  
verdadero y falso a la vez;  
ni falso ni verdadero a la vez:  
tal es la enseñanza de Buda.*

2. El Dharma les asegura a sus adeptos una recompensa en la existencia presente. Quiquiera que observe la moralidad pura está libre de remordimientos, disfruta de las delicias de la Ley, experimenta a la vez un bienestar corporal y una alegría espiritual; muy pronto su pensamiento se concentra y llega al conocimiento de acuerdo con la verdad. Conocer el mundo es desapegarse de él. El desapego asegura la liberación, la calma, el Nirvāṇa. Es por eso que el Dharma da sus frutos en la existencia presente.

3. El Dharma es independiente del tiempo en el sentido de que cualquiera que lo pone en práctica llega necesariamente a la meta, al Nirvāṇa. Normalmente es sólo después de una larga serie de esfuerzos realizados durante numerosas existencias, que se llega finalmente al Nirvāṇa. Pero no es de eso de lo que se trata aquí: desde el momento en que las condiciones de la salvación han sido cumplidas, la salvación es obtenida. En este sentido el Dharma es independiente del tiempo y de las circunstancias.

4. El Dharma que ha definido el camino de la salvación conduce al buen lugar, es decir al Nirvāṇa. Por el contrario, los sistemas heréticos, llenos de opiniones falsas, no realizan jamás el fin supremo: en la hipótesis más favorable, llevan a sus adeptos a los paraísos, pero éstos sólo son por un período de tiempo determinado, y, cuando la fuerza creadora de los méritos acumulados se agota, los seres que pueblan los paraísos son arrastrados de nuevo en la ronda de las existencias dolorosas y renacen bajo la forma de condenados, de demonios famélicos o de animales. Pero el creyente que se deja guiar por el Dharma llega al Nirvāṇa con la misma seguridad que una barca entregada a la corriente del Ganges termina en el gran océano.

Según Nāgārjuna, existen dos clases de Dharma: 1. la palabra de Buda tal como aparece en los textos memorizados o escritos; 2. el sentido profundo de esta misma palabra.

1. Los textos budistas recogidos en el Tripitaka, la triple Canasta de los textos doctrinarios, disciplinarios y exégeticos, se distinguen por numerosas cualidades: profundidad, claridad, seriedad, habilidad y utilidad. Profundidad, pues ellos calan en el Carácter Verdadero de las cosas, que no es sino una total inexistencia; serios, en cuanto se abstienen de vanas habladurías sobre problemas filosóficos insolubles; claridad, por la manera de enfrentar y resolver las cuestiones planteadas; habilidad, por la preocupación constante de quedarse dentro del alcance de la inteligencia humana

y de las formas corrientes de hablar; utilidad, por fin, porque ellos conducen a la liberación y a la salvación.

2. En cuanto al sentido profundo de la Doctrina de Buda, debe ser buscado en las cuatro verdades santas predicadas por el Maestro en Benares y a lo largo de todo su ministerio público, verdades santas marcadas por el triple sello de la Ley.

De acuerdo con los términos de las cuatro verdades santas, todos los fenómenos psicofísicos de la existencia —cuerpo, sensaciones, nociones, voliciones y conocimientos— así como los mundos en que ellos se desarrollan, son transitorios y por consiguiente dolorosos, pues todo lo que pasa o está destinado a pasar es doloroso. El origen del dolor es el deseo o la pasión que vicia los actos y por un proceso mecánico provoca una retribución, desencadenando así la ronda de las reencarnaciones (transmigración). Existe sin embargo un fin para el dolor, el cual escapa a las leyes de la causalidad y trasciende toda forma de existencia e inexistencia: es el Nirvāṇa indefinible. Finalmente, Buda indicó el camino que lleva al Nirvāṇa, o, más exactamente, los medios de realizarlo. Son tres: la moralidad, la concentración del espíritu y la sabiduría.

Estas cuatro verdades están marcadas por el triple sello de la Ley: 1. Todas las cosas causadas son transitorias; 2. todas las cosas causadas y no causadas son impersonales (no son un Yo y no pertenecen a un Yo); 3. la calma es el Nirvāṇa.

El sabio sabe que el mundo en su integridad se presenta como una sucesión de producciones y de destrucciones regidas por causas. Las formaciones que existían ayer no existen ya hoy y aquellas que existen hoy no existirán mañana. Las cosas que perecen instante a instante se reproducen, bajo la acción de las causas, siempre iguales a sí mismas, al igual que el fluir de un río o los momentos sucesivos de la llama de una lámpara. Es por eso que

los profanos las consideran como entidades vivientes y permanentes. El sabio, evitando tomar por permanente lo que es transitorio, proclama la instantaneidad de todas las cosas causadas: éste es el primer sello de la Ley.

El segundo sello plantea la tesis de la impersonalidad de todas las cosas sin excepción. Sean ellas causadas o no causadas, ellas no constituyen un yo, no pertenecen a un yo. Por definición, las cosas causadas dependen de causas y de condiciones. Ahora bien, todo lo que depende de causas y condiciones no existe en sí, no existe por sí. Por consiguiente, no hay en el interior de las cosas ningún yo sustancial, ninguna entidad autónoma capaz de conocer y de actuar.

En cuanto a las cosas no causadas, como el espacio y el Nirvāṇa, ellas son, por definición, sin causas ni condiciones. Por consiguiente, ellas no nacen y no perecen. No se puede concebir en relación a ellas ni apego de pensamiento ni error, y nadie piensa en tomarlas como un yo sustancial.

Finalmente, de acuerdo con los términos del tercer sello, el Nirvāṇa es calmo, pues el fuego de la triple pasión—amor, odio y error— está extinguido en él. Considerando que todas las cosas causadas son transitorias, el asceta no siente sino desagrado por el dolor del mundo; si busca, en las cosas causadas o no causadas, un Señor, entidad soberana a la cual él se podría apegar como a su yo, el asceta no la encuentra. Concluye así que todo es transitorio, doloroso, vacío de naturaleza propia y de característica esencial. Habiendo llegado a esa conclusión y no teniendo ningún otro refugio, él toma refugio en la destrucción, sinónimo de Nirvāṇa. La destrucción no es objeto de pasión, pues ¿cómo amar u odiar o divagar sobre lo que no existe? La ausencia total de pasión es la calma, el Nirvāṇa.

Llevando el razonamiento más lejos, uno se puede preguntar con Nāgārjuna y su escuela si las cosas han existido alguna vez. Naciendo de causas y condiciones,

ellas no existen por sí y no existen en sí: están vacías de naturaleza propia y de caracteres específicos. Ahora bien, cosas vacías que nacen de cosas vacías, en realidad no nacen. Su aparente producción no es sino una no-producción. El veredicto de la Sabiduría es decidir que "las cosas no nacen, no son destruidas y sólo tienen una única característica esencial, a saber, la Ausencia de característica esencial". El mundo del devenir es sólo un engaño; el Nirvāṇa, la destrucción, ha sido alcanzado, por derecho propio, desde siempre. La transmigración a través del mundo de la existencia se confunde con un Nirvāṇa total.

Frente a las vanas habladurías de los necios, la actitud de los sabios es el silencio. Pero es demasiado poco no decir nada, lo mejor es no pensar más. La supresión de la palabra, el detenimiento del pensamiento, es la serenidad.

### III. El Sangha o la Comunidad

Inventor de una doctrina de salvación, Buda fue además el fundador de una orden religiosa y de una cofradía de laicos, constituyendo las dos en sentido amplio el Sangha, la Comunidad.

El Sangha comprende cuatro asambleas: los religiosos mendicantes (*bhikshu*), las monjas (*bhikshuni*), los hermanos laicos (*upāsaka*) y las hermanas laicas (*upāsika*).

Llamados a una vida de renunciamiento y de santificación personal, los monjes y las monjas recorren, bajo el hábito amarillo del religioso, el camino que conduce al Nirvāṇa. Están sometidos a diez reglas que prohíben: 1. el dar muerte a seres vivos; 2. el robo; 3. la impureza; 4. la mentira; 5. las bebidas fermentadas; 6. la comida después de la hora del mediodía; 7. la danza, la música, los espectáculos; 8. las guirnaldas, los perfumes, los ungüentos; 9. lechos de lujo; 10. poseer oro y plata.



Todos los incumplimientos posibles e imaginables a estas diez reglas están detallados y condenados en el reglamento del *Prātimoksha*, que comprende alrededor de 250 artículos para los monjes y 500 para las monjas. El ingreso a la orden se hace en dos ceremonias distintas: la salida del mundo, seguida generalmente por un noviciado, y la ordenación que inaugura el estado religioso propiamente dicho.

Aunque permaneciendo en el mundo, los miembros de la confradía laica se someten a la observación de la ley natural, rodeando de veneración a los monjes y a las monjas y aportándoles todo el sostén material deseable.

Si está bien practicada, la vida religiosa desemboca directamente en el Nirvāṇa. Para los laicos, el Nirvāṇa es sólo una perspectiva lejana: de inmediato accederán a buenos destinos en el mundo transitorio de los hombres y de los dioses.

La tercera Joya en la cual los budistas toman refugio y en la cual ellos están invitados a meditar frecuentemente es el Sangha en sentido restringido: aquel de los hijos e hijas de familia que abandonan el mundo para llevar la “vida sin casa” y se esfuerzan con miras al Nirvāṇa. En una palabra, la tercera Joya es el Sangha, constituido por la asamblea de los religiosos.

Sus eminentes cualidades están condensadas en la vieja fórmula canónica: “El Sangha fundado por el Buda bienaventurado vive según la buena conducta, según la correcta conducta, según la verdadera conducta, según la justa conducta. Se compone de cuatro pares o de ocho grupos de personalidades. Es digno de sacrificios, digno de ofrendas, digno de limosnas, digno de ser saludado con las manos juntas. Es el mejor campo de méritos del mundo”.

Esto significa que el Sangha es santo, comporta diversos grados de santidad, es digno de todos los homenajes y que éstos son grandemente meritorios.

## **1. La Santidad del Sangha**

Como lo hemos visto anteriormente, la santidad de Buda deriva de cinco elementos puros: la moralidad, la concentración del espíritu, la sabiduría, la liberación, el saber y la visión de la liberación.

En Buda estos cinco elementos existen en estado perfecto; en los monjes miembros del Sangha son a veces imperfectos y a veces perfectos.

Todos los religiosos no son santos: la mayoría se esfuerza por santificarse a sí mismos. Se les llama Shaiksha, aquellos que “se ejercitan” todavía con miras a su perfeccionamiento y tienden siempre hacia la meta.

Una minoría de religiosos ha realizado la santidad: son los Arhats, “aquellos que tienen derecho a los homenajes” o los Ashaiksha, “aquellos que ya no tienen que ejercitarse”. Asqueados del mundo, liberados de los errores y de las pasiones, tienen plena conciencia de esta liberación y, al igual que Buda, proclaman solemnemente: “Estoy liberado; todo nuevo nacimiento para mí ha sido aniquilado; la santidad ha sido realizada; el deber ha sido llenado; ya no habrá más retorno a este mundo”.

La santidad de los Arhats es idéntica a la de Buda, con esta diferencia: que Buda la alcanzó con sus propias fuerzas, mientras que los Arhats llegan a ella siguiendo las enseñanzas del Maestro.

Perfectos o no, todos los miembros del Sangha participan por derecho o de hecho de la santidad. Es muy exacto decir que el Sangha sigue la conducta buena, derecha, verdadera o justa.

## **2. Grados de la Santidad en el Sangha**

El Sangha se compone de cuatro pares o de ocho grupos de personalidades. La vida religiosa comporta cuatro frutos

que el monje debe recoger uno tras otro en su largo camino hacia el Nirvāṇa: a medida que rompe los lazos que lo ligan al mundo, el monje reviste la cualidad de aquel que entra en la corriente del Nirvāṇa (*srotāpanna*), de aquel que sólo retornará una vez a este mundo (*sakṛdāgāmin*), de aquel que no regresará más a este mundo, sino que aparecerá en el mundo de los dioses y de ahí alcanzará el Nirvāṇa (*anāgāmin*) y finalmente de aquel que, habiendo alcanzado la santidad, ya no renacerá en ningún lugar (*arhat*).

Srotāpanna, Sakṛdāgāmin, Anāgāmin y Arhat forman así los cuatro pares de personajes. Y, como los cuatro frutos de la vida religiosa son conquistados en dos etapas, etapa de preparación y etapa de toma de posesión, los cuatro pares de personalidades forman ocho grupos de personalidades: los monjes candidatos para los cuatro frutos y los monjes en posesión de los frutos.

### 3. El Sangha digno de veneración y de ofrendas

El monje es por definición un mendicante (*bhikshu*): no puede poseer nada y el ejercicio de una actividad lucrativa le está prohibido. Depende para subsistir de la caridad de los fieles y su santidad le da derecho al respeto de los pobres y a la generosidad de los ricos. Como retribución, debe comunicar a sus benefactores la luz del Dharma.

Dirigiéndose un día a las asambleas de religiosos y laicos, Buda les dijo con satisfacción: “Os rinden grandes servicios, oh monjes, los brahmanes y los jefes de familia que os dan vestidos, limosnas, asientos, lechos y remedios. Y vosotros también les rendís grandes servicios cuando les enseñáis la Doctrina y la vida pura. Es así que, gracias a vuestra ayuda mutua, puede ser practicada la vida religiosa que hace atravesar la transmigración y pone fin al dolor. Apoyándose unos sobre otros, los jefes de familia y los hombres sin hogar hacen prosperar la Buena Ley. Éstos están al abrigo de

la necesidad, pues reciben vestidos y lo demás; aquéllos, habiendo practicado en este mundo la Ley, el camino que lleva a los destinos buenos, gozan en el mundo de los dioses en posesión de la felicidad”.

#### **4. El Sangha, campo supremo de méritos**

En otros términos, la donación hecha al Sangha es extremadamente útil y beneficiosa. Según la perspectiva budista, el mérito de la donación no proviene únicamente de la intención del donante y del valor de la cosa dada, sino que deriva, antes que nada, de la excelencia del beneficiario. El beneficiario es el “campo de méritos” que hace fructificar la limosna depositada en él.

En la escala de valores hay que distinguir cuatro clases de campos de méritos según sea que el beneficiario de la donación sobresalga por su estado, por su sufrimiento, por su beneficencia o por sus cualidades. Así, es preferible darle a un hombre más bien que a un animal, a los pobres más bien que a los ricos, a los benefactores (familiares y maestros) más bien que a desconocidos, a los santos más bien que a los pecadores. Por la excelencia de sus cualidades, el Sangha, comunidad de los santos, es el campo supremo de méritos en este mundo.

La más pequeña ofrenda hecha a la orden de los religiosos produce inmensos frutos de retribución. Por haber ofrecido una hierba a la Comunidad, Bakkula disfrutó durante 91 períodos cósmicos de todas las felicidades divinas y humanas y no conoció jamás la enfermedad. Por haber ofrecido un tapiz a unos monjes, Kotivimsha disfrutó él también, durante 91 períodos cósmicos, de los placeres divinos y humanos y en cada una de sus reencarnaciones él tenía bajo la planta de los pies pelos largos de dos pulgadas que le servían de tapiz. En el curso de su última existencia, los dos hombres encontraron al Buda Shākyamuni, entraron en

su orden y se convirtieron en grandes santos. Sus limosnas habían sido bien modestas, pero al aceptarlas, el Sangha las había hecho fructificar al infinito.

Si Buda es el médico del dolor, que ofrece a la humanidad sufriente la medicina del Dharma, la Comunidad es el enfermero que administra la medicina a todos aquellos que ella encuentra. Buda no permanece siempre en el mundo y frecuentemente queda en él poco tiempo; la Comunidad que se renueva sin cesar prolonga a través de los siglos la acción benefactora de los Budas. Ella es el compañero ideal en la marcha hacia el Nirvāṇa.

Los fieles deben abstenerse de emitir un juicio sobre el Sangha. Tomados individualmente, sus miembros no son todos santos; considerados como un todo, ellos forman la santa Comunidad, y esto es lo único que cuenta. Ocurre que personas insensatas prefieren tal religioso a tal otro, otorgan más confianza a los monjes viejos que a los novicios jóvenes. Las apariencias engañan: el vicio puede esconderse bajo cabellos blancos y la santidad bajo la gracia juvenil. Buda dijo: "Aquel que se llama presbítero no es necesariamente una persona de edad. Hay ancianos decrepitos y con cabellos blancos que han envejecido en vano y carecen todavía de virtud".

Nadie pensaría en negar que algunas ovejas con sarna pueden introducirse en las filas del Sangha. Con el contacto con los santos, los religiosos indignos pueden corregirse o eliminarse a sí mismos retornando al mundo. La santa Comunidad es parecida al mar que no soporta los cadáveres y los arroja a la playa.

Tales son, rápidamente esbozadas, las ideas que los budistas se hacían y se hacen todavía de su Triple Joya. Atestiguan un alto ideal espiritual y una veneración profunda por esta forma de santidad que es el desapego frente al mundo.

## Notas

<sup>1</sup> Hinayāna.

<sup>2</sup> Mahāyāna.

<sup>3</sup> Vajrayāna.

<sup>4</sup> En el original, siguiendo el uso francés, la palabra *Buddha* (= Buda) está generalmente precedida por el artículo, por ser considerada un epíteto (el epíteto por antonomasia) de Shākyamuni, el fundador del Budismo. En muchos casos hemos preferido suprimir el artículo en español.

<sup>5</sup> *Visuddhimagga*, editado por H.C. Warren, Cambridge Massachusetts, 1950, pp. 162-182; traducido por el *bhikkhu* Nanamoli, *The Path of Purification*, Colombo, 1956, pp. 204-240.

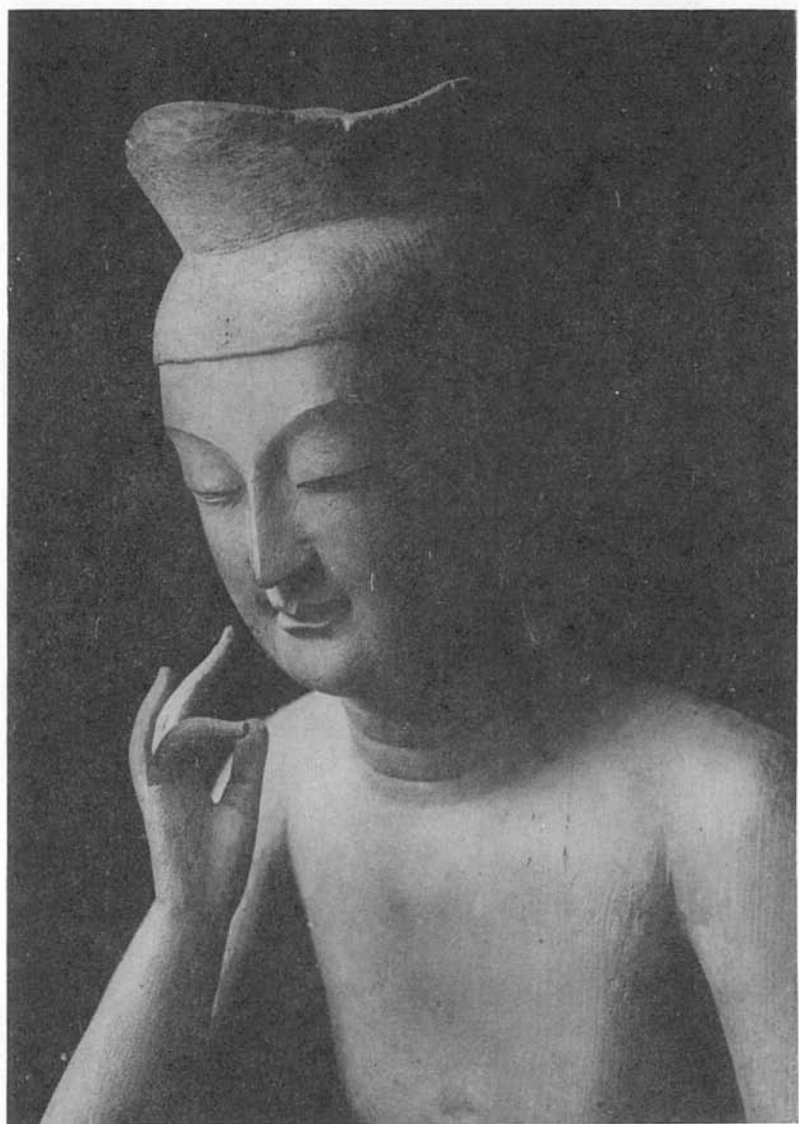
<sup>6</sup> El comentario relativo a la Triple Joya se encuentra en el *Ta-tche-tou-louen*, Taisho, Vol. XXV, pp. 218 c - 225 c.

<sup>7</sup> Hemos agregado entre paréntesis las palabras sánscritas correspondientes a las apelaciones o epítetos enumerados.

<sup>8</sup> En el original "*éveillé*" que literalmente significa "despertado" y que corresponde al sánscrito *buddha*, que deriva de la raíz *BUDH*: "despertar", "despertarse"; lo hemos traducido las más de las veces por "iluminado".

<sup>9</sup> En el original: "*bien allé*", literalmente: "bien ido".

<sup>10</sup> Es decir: a la Iluminación.





*Avalokitesvara*



## Abstracts

**Carmen Dragonetti**, *Tres aspectos del Budismo: Hīnāyana, Mahāyāna, Ekayāna*: The article gives a panoramic survey of the evolution of Buddhism in the first centuries of its history. It begins with a brief description of the cultural situation of India in the 6th century B.C., and then it refers to the Buddha Shākyamuni's life and to his experience of Enlightenment under the Bodhi Tree. In the following sections, the article deals with Hīnāyana and Mahāyāna Buddhism and their principal religious-philosophic doctrines. The last part of the article is dedicated to the *Lotus Sutra* and its more fundamental teachings which constitute a message of generous universalism.

**Tsugunari Kubo**, *Movimientos budistas laicos contemporáneos en el Japón, con referencia especial al Sūtra del Loto*: After a brief reference to the history and present state of Buddhist movements in Japan, the article points out that the Bodhisattva practice, according to the *Lotus Sutra*, is equally accessible to monks and nuns and to lay people; in other words, the basic teaching of the sutra is available to *all* beings. As a result, anyone, by following the teaching of the sutra, can attain enlightenment and become a Buddha. The article then comments on the two well-known parables of Chapters Three and Four which clearly indicate that the relationship between Buddhas and living beings is exactly the same as the relationship between a father and his children. The article ends with a reference to the risks of a negative understanding of the sutra: the perils of complacency, exclusiveness, aggressiveness and arrogance to which the lay Buddhist movements may be exposed and which have already been criticized in the *Lotus Sutra* itself.

**Lambert Schmithausen**, *Budismo y Naturaleza*: After some preliminary remarks on the meaning of the word "nature" and on the different kinds of misbehavior that can occur against nature, the article discusses the Buddhist attitude towards nature both from the point of view of practical conduct and from the point of view of an evaluation of nature. On studying the second point of view, the article analyzes the position of Buddhism toward existence and finds two contrary evaluations of nature—one is an anti-natural, pro civilization attitude, and the other is a contrasting, favourable attitude toward nature. This last attitude has received a metaphysical foundation through the theory of Buddha-Nature inherent in all sentient beings—. The article ends expressing some ecological recommendations in order to eliminate, or at least to reduce, destruction or harm produced to nature (animals and plants) by human actions and needs.

**Fernando Tola**, *Fines y criterios de los Estudios Budistas*: After some brief annotations on the regions through which Buddhism spread, the article indicates the principal tasks that are to be carried on by Buddhist Studies. It points out the requirements to which these Studies must submit themselves if they are to fulfil their tasks on an academic and scientific level, which is the only way to give us an objective knowledge of Buddhism.

**Akira Yuyama**, *El árbol de la bodhi en el Mahāvastu-avadāna*: The article examines the different ways the *bodhi*-tree is mentioned in the *Mahāvastu-avadāna*.

**Isamu Kanaji**, *Tres etapas en la aceptación del Budismo por el Príncipe Shōtoku*: The article studies the evolution of Buddhism in Japan and the attitude of Prince Shōtoku, one of the great rulers of that country, in relation to

Buddhism. The article points out that Buddhism went through three stages in Japan: in the first, Buddhism, just come from the Asian mainland, presents itself as an incantatory, magical religion which provided the necessary practices to get material benefits; in the second stage Buddhism was adopted by the imperial rulers as a state religion, the foremost function of which was to protect the Japanese Empire and promote its interests; in the last stage Buddhism transforms itself into a religion which contributes to the moral perfection of individuals and to the creation of harmonious relations among the various members of society. The evolution of Prince Shōtoku's attitude in relation to Buddhism follows a similar and parallel course.

**Étienne Lamotte, *Buda, Dharma, Sangha. La Triple Joya del Budismo según Nāgārjuna***: The aim of the article is to analyze the Three Jewels of Buddhism: Buddha, Dharma (the Doctrine) and Sangha (the Community). It studies their essential characteristics and attributes. In his exposition the author follows the important treatise *Mahāprajñā-pāramitopadesha*, which is attributed to Nāgārjuna and which has been preserved only in its Chinese translation.



*Avalokitesvara*

# Prajñāpāramitāhridayasūtra: Sūtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento

## Introducción

### Los Sūtras de la Perfección del Conocimiento

El *Prajñāpāramitāhridayasūtra*, *Sūtra de la Esencia*<sup>1</sup> de la *Perfección del Conocimiento*, pertenece al grupo de los *Sūtras de la Prajñāpāramitā*, *Sūtras de la Perfección del Conocimiento*, del Budismo Mahāyāna.

Los *Sūtras de la Perfección del Conocimiento* alcanzan el número de 38. Sólo unos pocos se conservan en sánscrito; los otros nos han llegado en traducciones chinas y/o tibetanas. Probablemente el *Sūtra de la Perfección del Conocimiento en 8000 estrofas* fue el texto básico originario de estos *sūtras*, compuesto en el curso del primer siglo a.C. y primer siglo d.C. Posteriormente se habrían compuesto otros *sūtras* más extensos, que dieron mayor amplitud a la exposición de la Doctrina del texto básico originario, sin que sea posible establecer entre ellos un estricto orden cronológico: son los *Sūtras de la Perfección del Conocimiento en 100.000 estrofas*, en 25.000, en 18.000, en 10.000. A éstos les habrían seguido otros que hicieron la exposición de la misma Doctrina en forma más sintética: son los *Sūtras de la Perfección del Conocimiento en 2.500*, en 700, en 300 estrofas, en 25 y en 14 (correspondiendo estas dos últimas a las dos recensiones, la larga y la breve, del *Sūtra de la Esencia*).<sup>2</sup> Las fechas de composición de los *sūtras* que siguieron al texto básico originario se ubican en el curso de los siglos primero a sexto d.C.

## Doctrinas de los Sūtras de la Perfección del Conocimiento

Los *Sūtras de la Perfección del Conocimiento* contienen una serie de doctrinas de carácter filosófico. La escuela *Madhyamaka* (fundada por Nāgārjuna en el siglo II d.C. y una de las escuelas filosóficas budistas más importantes) tomará estas doctrinas, las sistematizará, las elaborará, las desarrollará y las fundamentará; y ellas constituirán el núcleo teórico fundamental de dicha escuela.<sup>3</sup> La mayor parte de las enseñanzas de la escuela *Madhyamaka* está ya expuesta en los *Sūtras de la Perfección del Conocimiento*. La importancia de estos *sūtras* deriva así no sólo del valor intrínseco, que su originalidad y su profundidad conceden a esas doctrinas, sino también del hecho de que ellos constituyen las fuentes canónicas de la escuela *Madhyamaka*, que tan gran influencia tendría en el pensamiento filosófico de la India, que gozaría de tanta vigencia en la comunidad budista en el curso de su historia y que suscitaría en Occidente tan marcado interés.

La doctrina central de los *Sūtras de la Perfección del Conocimiento* es aquella de la Vaciedad (*shūnyatā*): todo lo que forma parte de la realidad empírica es "vacío" (*shūnya*), es decir, carente de ser propio, insustancial y por consiguiente irreal, mera apariencia, mera ilusión, de la misma naturaleza que un sueño, una creación mágica, un espejismo. La realidad empírica (*saṃvṛtīsatya*) envuelve u oculta a la verdadera realidad (*paramārthasatya*). La verdadera realidad está al margen de la razón y de la palabra humana; no puede ser ni pensada ni expresada. Es completamente diferente de la realidad empírica; no se le puede atribuir ninguna característica, ningún atributo o cualidad propios de esta última. La existencia de estas dos realidades tiene como contraparte la existencia de las dos verdades, una relativa y otra absoluta. La *Prajñāpāramitā* o *Perfección del Conocimiento* consiste en la captación

de la verdadera naturaleza de la realidad empírica y en la intuición de la realidad verdadera, en el curso de la experiencia del trance yóguico o místico. Toda la disciplina moral e intelectual budista tiene como meta capacitar al hombre para llegar a posesionarse de ese conocimiento, logro sumo del esfuerzo humano y garantía de la definitiva liberación de la cadena de las reencarnaciones y de la obtención del *Nirvāna*.

#### **El Sūtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento<sup>4</sup>**

Este *Sūtra* es uno de los más breves entre los *Sūtras de la Prajñāpāramitā*. Es una sucinta exposición de la doctrina central de esos *Sūtras*, la doctrina de la Vaciedad e insustancialidad de todo (*shūnyatā*).

Este *Sūtra* ha gozado siempre de un gran prestigio en aquellas regiones por donde se propagó el Budismo Mahāyāna. Es frecuentemente recitado en la actualidad en monasterios budistas del Tibet, China, Japón, etc.

Se ha conservado el texto original sánscrito de este *Sūtra*. De él nos han llegado dos recensiones, una de 25 estrofas, y otra más breve de 14. Esta última es sólo una abreviación de la primera.

Existen antiguas traducciones de este *Sūtra*, del sánscrito al chino, al tibetano, al sogdiano, y del tibetano al mongol. Ha sido traducido numerosísimas veces en época moderna al japonés, y a idiomas occidentales como el inglés, el francés, el español, etc.

Existen varios comentarios antiguos del *Sūtra de la Esencia*, escritos por autores indios, en sánscrito, y por autores tibetanos, en tibetano. Los originales sánscritos de los comentarios escritos por autores indios se han perdido y sólo subsisten en sus traducciones tibetanas, mientras que los comentarios tibetanos originales se han conservado.<sup>5</sup>

## Sūtra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento

### Homenaje al Omnisciente

El noble Bodhisattva<sup>7</sup> Avalokiteshvara,<sup>8</sup> dedicado a la profunda Perfección del Conocimiento,<sup>9</sup> reflexionaba: “Existen cinco *skandhas*”,<sup>10</sup> y los veía vacíos (*shūnya*) de ser propio (*svabhāva*).<sup>11</sup> “Oh Shāriputra,<sup>12</sup> en este mundo la forma (*rūpa*)<sup>13</sup> es Vaciedad (*shūnyatā*), la Vaciedad es forma. La Vaciedad no existe separadamente de la forma, la forma no existe separadamente de la Vaciedad.<sup>14</sup> Lo que es forma, eso es Vaciedad; lo que es Vaciedad, eso es forma.<sup>15</sup> Lo mismo (ha de decirse) con referencia a la sensación (*vedanā*), la percepción (*samjñā*), la volición (*samskāra*), la conciencia (*vijñāna*).<sup>16</sup>

En este mundo, oh Shāriputra, todos los *dharmas*<sup>17</sup> tienen como característica esencial la Vaciedad; no surgen, no desaparecen;<sup>18</sup> son sin impureza, no sin impureza, no deficientes, no completos.<sup>19</sup> Por esta razón, oh Shāriputra, en la Vaciedad<sup>20</sup> no existe la forma ni la sensación ni la percepción ni las voliciones ni las conciencias; ni ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo, mente (*manas*); ni forma, sonido, olor, sabor, lo tangible, *dharmas*;<sup>21</sup> ni *dhātu*-ojo<sup>22</sup> hasta<sup>23</sup> ni *dhātu*-mente; ni conocimiento (*vidyā*)<sup>24</sup> ni ignorancia (*avidyā*) ni destrucción del conocimiento ni destrucción de la ignorancia hasta ni la vejez y la muerte ni destrucción de la vejez y la muerte;<sup>25</sup> ni el sufrimiento ni su origen ni su cesación ni el camino;<sup>26</sup> ni el conocimiento ni la obtención.”<sup>27</sup>

Acogiéndose a la Perfección del Conocimiento, el Bodhisattva<sup>28</sup> vive con la mente libre de obstáculos.<sup>29</sup> En



razón de no existir obstáculos en su mente, él no siente temor, ha superado el error, tiene al *Nirvāna* como meta final.<sup>30</sup>

Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro,<sup>31</sup> acogidos a la Perfección del Conocimiento, alcanzan la Perfecta Suprema Iluminación.<sup>32</sup>

Por esta razón debe conocerse el gran *mantra*<sup>33</sup> de la Perfección del Conocimiento, el *mantra* de la Gran Sabiduría, el *mantra* supremo, el *mantra* igual a lo incomparable,<sup>34</sup> que aquieta todo sufrimiento, la verdad por no ser falso, el *mantra* proclamado en la Perfección del Conocimiento. Dice así: OM GATE GATE GATE PĀRAGATE PĀRASAMGATE BODHI SVĀHĀ.<sup>35</sup>

### Notas

<sup>1</sup> El título de este *Sūtra* es en sánscrito *Prajñāpāramitāhridayasūtra*. *Hridaya* literalmente significa "corazón" y por extensión "la parte central", "esencia", "lo más valioso, querido o secreto de algo". Generalmente se denomina a este *Sūtra* "El *Sūtra* del Corazón", pero preferimos traducirlo por "El *Sūtra* de la Esencia", por cuanto este título da una mejor idea de lo que es este *Sūtra*: un texto en que en forma sucinta se expone lo esencial de la doctrina enseñada por los *Sūtras de la Prajñāpāramitā* o *Perfección del Conocimiento*.

<sup>2</sup> Las obras de T. Matsumoto, *Die Prajñāpāramitā-Literatur*, Stuttgart, H. Kohlhammer, 1932 y de E. Conze, *The Prajñāpāramitā literature*, Tokyo, The Reiyukai, 1978; y *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, Introducción, Boulder (USA), Prajñā Press, 1978, proporcionan una amplia información sobre los *Sūtras de la Prajñāpāramitā*.

<sup>3</sup> Sobre las doctrinas de la escuela *Mādhyamaka* ver estudios y textos en F. Tola y C. Dragonetti, *Nihilismo Budista*, México, Premiá, 1990. Sobre el concepto de Vaciedad en especial se puede ver en este mismo número de la *REB* el artículo de C. Dragonetti, "Tres Aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna".

<sup>4</sup> Sobre el *Sūtra de la Esencia* cf. D. S. López Jr., *The Heart Sūtra explained*, Albany, State University of New York Press, 1988; E. Conze, "The Prajñāpāramitāhridaya Sūtra", en E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies, Selected Essays*, London, Bruno Cassirer, 1967; F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, Kier, 1980; F. Max Müller, *Buddhist Texts from Japan*, New York, AMS Press, 1976.

<sup>5</sup> Cf. López, *ob.cit.* en nota 4, pp. 8-15.

<sup>6</sup> Para esta traducción hemos utilizado la edición crítica del texto presentada por E. Conze, *art. cit.* en la nota 4.

<sup>7</sup> Ser que aspira a la Iluminación, que aspira a ser un Buda.

<sup>8</sup> Bodhisattva importante.

<sup>9</sup> El Conocimiento supremo, aquel de la Vaciedad, realidad última de todo.

<sup>10</sup> Los *skandhas* son las cinco clases de *dharma*s (o factores de existencia) cuya reunión da origen a un hombre. Ellos son: la sensación, la percepción, la volición, la conciencia y la forma (equivalente en este caso al componente corporal). El texto enumera más adelante los *skandhas* para declararlos "vacíos".

<sup>11</sup> Sustancialidad, existencia en sí y por sí.

<sup>12</sup> Discípulo importante de Buda. Avalokiteshvara se dirige a él en este párrafo y en el siguiente.

<sup>13</sup> *Rūpa* es propiamente la apariencia externa (forma, color) bajo la cual las cosas se presentan ante la vista. También por extensión designa a la materia y, tratándose del hombre, su cuerpo.

<sup>14</sup> La Vaciedad es la naturaleza auténtica de las cosas y como tal no existe como algo separado y diferente de ellas.

<sup>15</sup> La forma (materia) es sólo la Vaciedad erróneamente captada. Cuando el hombre alcanza la Iluminación y llega a la verdad absoluta, deja de percibir la forma y sólo percibe la Vaciedad, verdadera naturaleza de todo.

<sup>16</sup> Lo expresado en la frase anterior con relación a la forma debe ser también aplicado a los otros *skandhas*.

<sup>17</sup> Elementos constitutivos de la realidad empírica. La palabra *dharma* tiene múltiples sentidos: Doctrina (especialmente la Budista), elemento de lo existente, objeto del conocimiento mental, etc.

<sup>18</sup> Siendo los *dharma*s insustanciales y por consiguiente irreales, no pueden tener ni surgimiento ni desaparición *reales*.

<sup>19</sup> Se utiliza la yuxtaposición de contrarios para describir a los *dharma*s, cuya verdadera naturaleza escapa al conocimiento humano.

<sup>20</sup> En la realidad verdadera, que está al margen de todo lo que constituye la realidad empírica en que existimos.

<sup>21</sup> El término *dharma* designa en este caso a los objetos del sentido mente, como las ideas, etc. Recordemos que para la psicología india existen seis sentidos, ya que se incluye a la mente como sexto sentido.

<sup>22</sup> Los *dhātus*, como los *skandhas*, son *dharma*s en su sentido de elementos o factores constitutivos de la existencia, agrupados con miras a explicar la constitución del individuo. El término *dhātu*, como *skandha*, es un término técnico budista de valor colectivo, que designa a determinados *dharma*s: además de los seis sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto y mente) y sus seis objetos (forma, sonido, olor, sabor, lo tangible y los *dharma*s) designa también las seis clases de conciencia (o conocimiento) correspondientes, de modo que resultan seis categorías de tríadas: el *dhātu*-ojo, el *dhātu*-forma, el *dhātu*-conciencia del ojo, etc. De todos los *dhātus* el texto sólo menciona el primero (ojo) y el último (mente), sobreentendiéndose a los demás.

<sup>23</sup> El término "hasta" indica que debe completarse la frase con todos los elementos enumerados en las fórmulas canónicas tradicionales.

<sup>24</sup> De las verdades del Budismo, de la realidad verdadera.

<sup>25</sup> Tenemos aquí la negación del *Pratityasamutpāda* o Surgimiento Condicionado. Los *dharmas* que lo conforman son: 1. la ignorancia, 2. los residuos kármicos, 3. la conciencia, 4. la individualidad, 5. los seis dominios (es decir los seis sentidos y sus respectivos objetos), 6. el contacto (de los sentidos con sus correspondientes objetos), 7. la sensación, 8. el deseo, 9. el apego, 10. la existencia, 11. el nacimiento y 12. la vejez y la muerte, con todos los dolores y sufrimientos que comportan. El *Prajñāpāramitāśūtrayāsūtra* sólo menciona el primero de esos *dharmas* (la ignorancia) y el último (vejez-muerte). El texto en esta enumeración está negando el *Pratityasamutpāda* no sólo en su orden natural (*anuloma*), que expresa que con la existencia de uno de los factores de la fórmula se produce la existencia del siguiente y así sucesivamente, sino también en su orden contrario (*prailoma*), que expresa que con la destrucción o cesación de uno de los factores, se produce la destrucción o cesación del siguiente y así sucesivamente.

<sup>26</sup> El sufrimiento, su origen, su cesación y el camino que lleva a su cesación constiuyen las Cuatro Nobles Verdades enseñadas por Buda. Ver C. Dragonetti, *Dhammapada. El Camino del Dharma*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, pp. 47-48.

<sup>27</sup> Del *Nirvāna*, la meta suprema, el *summum bonum*, consistente en poner término a las reencarnaciones, es decir a la existencia. Por no participar en nada de las categorías y características propias de este mundo, por ser lo completamente heterogéneo y distinto, puede ser calificado de Absoluto, pero debiéndose excluir de la noción de *Nirvāna* todo elemento deificante o sacralizante.

<sup>28</sup> Algunos manuscritos sánscritos, en lugar de *bodhisattvo* (que hemos traducido: el Bodhisattva) tienen *bodhisattvasya* (del Bodhisattva). Con esta última variante la traducción sería: "Acogiéndose a la Perfección del Conocimiento del Bodhisattva, uno vive con la mente libre de obstáculos. En razón de no existir obstáculos en su mente, uno no siente temor, ha superado el error, tiene al *Nirvāna* como meta final."

<sup>29</sup> Pasiones, odios y confusión mental con respecto a la verdadera naturaleza del mundo.

<sup>30</sup> Ver nota 27.

<sup>31</sup> Aquí el término "Buda" (en sánscrito *buddha*) designa no al fundador histórico del Budismo, sino en general a todo aquel que ha llegado a la Iluminación (*Bodhi*).

<sup>32</sup> En el texto *bodhi*, literalmente "despertamiento", "despertar" (francés "eveil", inglés "awakening"). El ser, dormido en el error, se despierta al conocimiento de la verdadera realidad de todo: la Vaciedad. El Despertar, la Iluminación convierte al ser que la ha alcanzado en un Buda, en un Tathāgata. Como tal obtiene un Mundo de Buda donde pasa a existir por millones y millones de años, predicando la Doctrina a otros seres y guiándolos hacia la Iluminación. Después de esa existencia quasi-eterna en su Mundo, el Buda ingresa en el *Nirvāna*, la dicha extinción total.

<sup>33</sup> Fórmula a la cual se atribuyen efectos sobrenaturales. Este párrafo de inspiración más bien mágica, no condice con los párrafos anteriores de inspiración doctrinaria; pensamos que es un aditamento posterior, cuando la magia fue adquiriendo una devastadora presencia en el Budismo.

<sup>34</sup> El *Nirvāna*. También podríamos decir: igual al incomparable, es decir a Buda.

<sup>35</sup> Posible traducción de este mantra: "¡OM! ¡Oh Iluminación, ida, ida, ida a la otra orilla, llegada a la otra orilla, homenaje a ti!". La expresión "la otra orilla" designaría al *Nirvāna*.

*Traducción y comentarios de F.T. y C.D.*



*Vajrasattva*

## Étienne Lamotte\*

**M**onseñor Étienne Lamotte (1903-1983) ha sido uno de los más grandes especialistas en toda la historia de los Estudios Budistas. Nació el 21 de noviembre de 1903 en Dinant (Bélgica). Realizó estudios en Humanidades Grecolatinas en esa misma ciudad. Se inscribió en la Universidad de Lovaina, obteniendo en 1922 el grado de Candidat en Philosophie et Lettres, Philologie Classique, y en 1923 el diploma de Bachelier en Philosophie selon Saint Thomas. Después de dos años de Teología en Malines (Bélgica) y un año de servicio militar (1923-1926), viajó a Roma. Ahí estudia en la Università della Sapienza y se inicia en Estudios Orientales bajo la dirección del conocido indólogo italiano Carlo Formichi. De regreso a Bélgica sigue nuevamente cursos en la Universidad de Lovaina, obteniendo los grados de Doctor Linguarum Orientalium (1929), Docteur en Philosophie et Lettres, Philologie Classique (1930) y Lauréat en Philologie Orientale (1930). Luego estudia en París durante los años 1931-1932 con los ilustres maestros franceses de orientalismo Sylvain Lévi, Alfred Foucher, Paul Demiéville, Marcelle Lalou y Jean Przyluski. Vuelve a Bélgica y prosigue sus estudios bajo la dirección del gran budólogo belga Louis de La Vallée Poussin, durante el periodo 1932-1938. A partir de 1932 Lamotte tiene una intensa actividad docente en la Universidad de Lovaina, enseñando Sánscrito, Chino y Tibetano, Filosofía de la India, Introducción a la Indología, Gramática Comparada de las Lenguas Indo-europeas y Griego. Junto con sus cursos dicta conferencias y cursi-

\* Esta Nota ha sido redactada sobre la base de *Notice sur Mgr. E. Lamotte, Professeur à l'Université de Louvain*, Louvain, 1972, y Hubert Durt, "Étienne Lamotte", en *The Eastern Buddhist*, Vol. XVII, 2, 1984, pp. 148-152.

llos en importantes centros de estudios orientales de París, Roma, Venecia, Londres, Göttingen. Ejerció cargos importantes, como por ejemplo Presidente del Instituto Orientalista de la Universidad de Lovaina (1950-1951), Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad (1952), Director de la Sección de Letras y Ciencias Morales y Políticas de la Academia Real de Bélgica (1966), etc. Lamotte recibió una serie de nominaciones honoríficas así como premios científicos y condecoraciones de parte de varios países e instituciones académicas. Como sacerdote católico Lamotte fue honrado con varios títulos eclesiásticos, como Canónigo Honorario de la Iglesia Metropolitana de Malines, Consultor del Secretariatatus pro Non Christianis, Praelatus Domesticus de la casa de Su Santidad, etc.

La obra orientalista de Monseñor Lamotte es impresionante por su cantidad y calidad. Publicó un gran número de valiosos artículos sobre Budismo en diversas revistas especializadas. Entre sus libros merecen especial mención las eruditas ediciones y traducciones al francés de importantes textos budistas: *L'Explication des Mystères (Samdhinirmocanasūtra)* (1935), *Le Traité de l'Acte de Vasubandhu (Karmasiddhiprakaraṇa)* (1936), *La Somme du Grand Véhicule (Mahāyānasamgraha) d'Asaṅga* (1838-1939), *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdesha)* (1962), *La Concentration de la Marche Héroïque (Śūramgamasamādhisūtra)* (1965), *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahāprajñāpāramitāsāstra)* (1944-1980) en 5 volúmenes. Todas estas obras de Lamotte fueron recibidas con comentarios sumamente elogiosos de la crítica internacional especializada. Entre sus estudios mencionemos: *Notes sur la Bhagavad-Gītā* (hermoso análisis de la obra maestra del Hinduismo) (1929) y *Histoire du Bouddhisme Indien, des Origines à l'ère Śaka* (1958), obra esta que marcó época en la historia de los Estudios Budistas, etc.

Toda la obra de Monseñor Lamotte se distingue por la amplitud y solidez de su información, por la profundidad de sus ideas, por su poder de concentración y síntesis, por su precisión y rigor filológicos, por la claridad de la exposición.

El valor de Monseñor Lamotte como ser humano no iba en zaga a su valor como orientalista, erudito y filólogo. Hubert Durt, que fuera su discípulo, y que actualmente dirige el prestigioso Institut du Hōbōgirin en Kyōto, nos dice respecto a su querido maestro: "Su aspiración constantemente expresada y no muy respetada era de permanecer al margen y libre para poder continuar sus estudios. Admiraba lo que él llamaba la 'distinción' de aquellos grandes espíritus como Nāgārjuna, Aśaṅga y Vasubandhu que no dejaron rastros de sí en sus escritos... le gustaba decir que no se cansaba nunca cuando exploraba textos budistas...su *vīrya* (energía), *kṣānti* (paciencia) y *prajñā* (sabiduría) eran las cualidades del *Bodhisattva* que él había estudiado tan intensamente. Como en el caso del *Bodhisattva* estas cualidades estaban acompañadas en él por una simplicidad de maneras y una cálida y reconfortante benevolencia para con todos. Como era un sacerdote católico, su laboriosa erudición, su incansable energía y afable cordialidad nos recuerdan también a muchos santos modelos de la tradición cristiana". Agreguemos a las palabras de Durt que Monseñor Lamotte manifestó siempre por el Budismo, a cuyo estudio dedicó una vida de devoción, un profundo respeto así como un gran aprecio por los nobles valores que propugna, lo cual no sólo revela la objetividad científica de Monseñor Lamotte, sino su calidad humana hecha de generosidad, amplitud y no-violencia.

Aprovechamos esta ocasión para rendir nuestro modesto y sincero homenaje a la memoria de Étienne Lamotte que nos honró con su amistad y nos alentó con su generosa estima.

*Fernando Tola y Carmen Dragonetti*

## Exposición Internacional de Flora y Verdor, y Simposio "Budismo y Naturaleza". Osaka, Japón, Abril-Septiembre de 1990

**L**a Exposición Internacional de Flora y Verdor, realizada a lo largo de seis meses el año pasado, en los alrededores de la ciudad de Osaka, Japón, fue una reflexión en torno a la urgencia de proteger el ambiente natural a nivel mundial, y una lección viviente, ilustrativa de la compleja relación ecológica interdependiente que une a todas las formas vivientes de este planeta, al tiempo que mostró a los 20 millones de personas que la visitaron, miles de especies de plantas y flores cultivadas, llevadas allí desde todos los puntos de la tierra, a respirar y fascinar con sus aromas y colores.

Para ser cabalmente comprendida, esta interdependencia de las criaturas del cosmos natural fue mostrada y explicada con el apoyo de sistemas extremadamente sofisticados e imaginativos que incluyeron al cine y la televisión holográficos, imágenes generadas por computadoras capaces de describir en escenarios diminutos o colosales, realidades tales como el intrincado proceso de la fotosíntesis o la gestación desde su estado de oruga de la mariposa Monarca, y luego el seguimiento cinematográfico de su portentosa travesía anual desde Canadá hasta su refugio invernal en Michoacán, México, a través de desiertos, ciudades y macizos de montañas —trescientos kilómetros diarios si el viento es favorable, o sólo treinta si deben atenerse a la pura fuerza de sus alas.

En la exposición participaron 78 países y casi un centenar de organizaciones internacionales relacionadas con la agricultura y la fauna. Como punto culminante, la organización



*Inner Trip*, en colaboración con el *Instituto Internacional de Estudios Budistas* (Kokusai Bukkyōgaku Kenkyūsho) con sede en Tokyo y que está dirigido por el Profesor Dr. Akira Yuyama, organizaron en el mes de Septiembre un simposio con el tema "Budismo y Naturaleza". Tres de los escritos presentados en el simposio aparecen publicados en este número de la REB.\*

En la Exposición, que fue preparada con años de anticipación, en instalaciones montadas sobre 140 hectáreas de terreno a un costo de dos mil ochocientos millones de dólares, se pudo desplegar el concepto básico de que la industrialización y la vida, la civilización y la naturaleza no son términos contrarios ni adversarios, sino que están obligadas y destinadas a encontrar una armonía entre ellas, en alianza con un desarrollo científico que armonice la producción mecánica y el ambiente y que permita el sano desarrollo y la reproducción de atmósferas ecológicas aun en espacios cerrados, como naves espaciales, ciudades subterráneas o marinas. Se mostró el esbozo, así, de los posibles modos en que la humanidad y la naturaleza pueden interactuar en armonía a partir del año 2.001, expresando esta novedosa filosofía industrial, generada por una sociedad —la japonesa en particular— que vive plenamente en el centro de una revolución de la información cibernética.

Somos, al finalizar el siglo, testigos y protagonistas del fenómeno de la urbanización, sin precedentes en la historia, que se da en todos los países del mundo, en que mucha gente pasa la mayor parte de su vida en zonas densamente pobladas, lo que hace impostergable la creación de una atmósfera más natural y repleta de flores y plantas en el corazón de las ciudades, en instalaciones en las que se pueda estudiar a la naturaleza y admirar su belleza sin

\* Agradecemos el permiso de los organizadores para traducirlos y publicarlos.

exclusión de un ambiente natural limpio en continentes y océanos.

La "Expo 90" mostró escenarios e invernaderos con cactáceas y palmeras de los desiertos del mundo, de 40 metros de altura; en recodos sombreados había plantaciones de café en plena producción; a temperaturas polares, crecieron entre las rocas líquenes y plantas que viven en los confines de la tierra bajo las más severas condiciones imaginables, como la Saxifraga amarilla del Ártico, y florecieron con toda su fuerza macizos multicolores que, fuera de aquí, sólo pueden vivir en las alturas de los montes Himalayas. Los asombrados visitantes pudieron observar en la cadena ecológica a los extravagantes tipos de plantas insectívoras alimentándose en ambientes que reproducen su hábitat de origen de las alturas de Venezuela y de Madagascar; y la carne guinda de flores monstruosas de un metro de diámetro, en densos bosques tropicales, con plantas acuáticas y aéreas, mostrando todas su avasalladora y misteriosa voluntad de vivir. Y la instalación más espectacular, quizá, en la que centenares de bellas mariposas artificialmente cultivadas vivieron y danzaron libremente entre los visitantes, entre prados y cascadas, permitiendo la observación de sus crisálidas y sus hábitos alimenticios y sexuales, todo ello necesario para la vida del ser humano... y posible aun en el subsuelo de unidades habitacionales a cuarenta pisos de profundidad.

¿Del cultivo del sentimiento de amor y admiración por las flores y el verdor, y de una conciencia ecológica, podremos hacer realidad la aspiración a un mundo justo y pacífico? Esta Exposición dejó planteada, por lo menos, la pregunta.

*Sergio Mondragón*

## El propósito del simposio “Budismo y Naturaleza”

La *International Garden and Greenery Exposition* (Exposición Internacional de Flora y Verdor), cuya idea básica es promover “la creación de una sociedad verdaderamente agradable y espiritualmente rica para el siglo XXI”, se está realizando, por un periodo de seis meses, hasta el 30 de septiembre de este año, en Tsurumi, Osaka. Creemos que la importancia de esta exposición radica en el hecho de que su tema es “la armonía entre los seres humanos y la naturaleza” y su meta es capacitarnos para reexaminar el medio ambiente natural en escala mundial. Esto contrasta notablemente con el propósito de muchas exposiciones, que parecen ser una competencia entre los productos del progreso tecnológico que en ellas se exhiben. No podemos, por consiguiente, evitar ser conscientes de la importancia de este simposio, y en vista de que tiene lugar en nuestro país, sentir una responsabilidad especial para asegurar su éxito.

Desde épocas antiguas el pueblo japonés tuvo un sentimiento de temor reverencial ante las fuerzas de la naturaleza que sostienen su vida y por las cuales se siente profundamente agradecido; ha mostrado, tradicionalmente, respeto y afecto por la incesante corriente de vida que pasa a través de las generaciones de padres a hijos y a nietos. La idea de que todos los fenómenos en el universo están interrelacionados, es decir, la idea de la producción en dependencia (la teoría de causa y efecto), fue introducida en el Japón con la llegada del Budismo. A la idea de que existimos en una ininterrumpida corriente de vida se agregó, por consiguiente, la convicción de que no vivimos solos en este

mundo, sino más bien existimos en relación con todos los fenómenos, incluyendo animales y plantas.

Creemos que la cultura espiritual del Japón debe ser preservada y transmitida como una herencia preciosa para la humanidad. Es por eso que hemos planeado realizar un simposio internacional con el tema "Budismo y Naturaleza" en ocasión de la *International Garden and Greenery Exposition*. Es ya tiempo de que dirijamos nuestra atención a todas las formas de vida que existen en la tierra y que reconozcamos que nosotros vivimos y recibimos la vida en relación con ellas. Sería nuestra mayor satisfacción si este simposio marcara el punto inicial de la difusión de tales ideas, trascendiendo el marco del Budismo o incluso de todas las religiones, de modo que el siglo veintiuno que llega pueda ser una era que vea el desarrollo de una sociedad verdaderamente agradable y espiritualmente rica.

*The "Inner Trip Pavilion"*  
*Committee for the International Garden and Greenery Exposition.*

*International Institute for Buddhist Studies.*

*(Trad. F.T. y C.D.)*

## El Budismo y el Mundo del Futuro

La civilización se enfrenta ahora a una crisis, producida por el progreso científico y la afluencia material, para la cual se puede encontrar una solución sólo mediante una profunda reconsideración de las fuentes de nuestra herencia espiritual. Son muchas las expresiones que ha tenido la

humanidad acerca de su propia naturaleza espiritual, pero yo creo que la tradición budista, dentro de estas expresiones, es la que posee el mayor potencial para conducir a la civilización humana a través de las dificultades que yacen ante nosotros.

Uno de los elementos del Budismo más capaz de poseer un significado profundo para el futuro, es su enseñanza contra la destrucción de la vida. La vida no debe ser quitada; pero sin matar uno no puede vivir. Esta amarga intuición del inevitable karma, asumido por todos los que viven, da origen a un hondo sentimiento de culpa, un sentimiento mucho más severo e inexorable —pienso— que el concepto cristiano de la caída del hombre del paraíso y el consecuente pecado original.

Todo lo que existe, desde el insecto más pequeño hasta las hierbas y árboles, posee un espíritu capaz de realizar la Budidad. De ahí que nada que esté dotado de vida debe ser matado sin causa. Este concepto no forma parte del pensamiento cristiano; el Occidente ha tendido a seguir la perturbadora creencia de que aquellos que tienen la mayor fuerza deben reinar sobre todos. El sacrificio de la vida animal y vegetal es inevitable para que el hombre pueda vivir, pero llevar a cabo este sacrificio con el sentimiento de que los fuertes tienen el derecho de actuar con los débiles como se les antoje, conduce a consecuencias en mucho diferentes a aquellas que se dan si se realiza con la compasiva conciencia de su inevitabilidad.

Yo creo firmemente que la visión budista posee un hondo significado para el futuro, y que contribuirá más allá de toda medida a la solución de las crisis culturales y espirituales que con toda certeza han de enfrentarnos.

*Sakyo Komatsu*

*(Trad. F.T. y C.D.)*



*Tara Blanca (aspecto maternal de la Compasión)*

## Reseñas

*El idealismo budista. La doctrina de "sólo-la-mente"*, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti. Editorial Premiá, México, 1989, 207 pp.

Es conocida, en los círculos filosóficos mejor informados, la influencia que ha ejercido el Budismo sobre importantes corrientes de pensamiento occidentales. En nuestro medio, no faltan filósofos con una plena conciencia de la determinante huella budista que se encuentra en *El mundo como voluntad y representación*, la principal obra de Schopenhauer, y de la repercusión que ésta tuvo en las creaciones de Wagner y en algunos escritos de Nietzsche. No es una exageración decir que un Budismo implícito, soterrado, se halla en la raíz de algunas de las más decisivas opciones filosóficas surgidas en Occidente después de Kant.

Esto es algo reconocido y documentado. Sin embargo,

a este hecho y a su reconocimiento más o menos explícito como dato histórico, no ha correspondido un interés por el estudio y la difusión de las concepciones budistas, en los lugares donde se aborda a los filósofos occidentales que han recibido su influjo. Al menos en el mundo de habla hispana, aparte de muy escasos programas en que se trata al Budismo como fenómeno religioso, es difícil encontrar facultades y departamentos de filosofía donde el interesado pueda asomarse, con rigor, a las teorías budistas acerca de la realidad, el conocimiento, el hombre, la moral, etc.

En lo que toca a los libros y documentación necesaria para acceder con seriedad a las complejas ideas ontológi-

cas, éticas, antropológicas, epistemológicas y demás, que nos prodiga una "visión del mundo" milenaria, como el Budismo, la situación presenta rasgos semejantes, aunque las causas sean seguramente distintas. Aquí el problema parecen ser los extremos. En efecto, tenemos un mercado surtido de textos que, bajo el rótulo de "Budismo" propagan, con interés proselitista y mercantil, una suerte de cómoda panacea pseudorreligiosa, que lo mismo quiere servir para superar los rigores de la soledad que para curar la neurosis o el *stress*. Ahora bien, no hay que confundir los afanes de la mercadotecnia del libro con el trabajo crítico e interpretativo de la mejor ley; esto es, con el empeño de dar a conocer, con la precisión y hondura del caso, toda la riqueza de lo que puede llamarse "pensamiento budista". Lejos del *best-seller* y sus engañosos resplandores, en Occidente se viene trabajando, desde tiempos ya seculares, en la traducción, análisis,

interpretación y edición de las más relevantes obras inscritas en la vastísima tradición budista.

Este trabajo, que sobre todo ha rendido copiosos frutos en inglés, italiano, francés y alemán, contrarresta con su dignidad los efectos de la literatura budista fácil y "práctica" ya mencionada; pero tiene el inconveniente de haber permanecido vinculado casi exclusivamente a cotos muy restringidos de especialistas y reducido a un ámbito editorial (revistas, folletos y libros especializados) de alcances relativamente cortos.

El libro que aquí se reseña trasciende con eficacia los límites de la referida situación; pues, al mismo tiempo que no hace concesión alguna al mero facilismo divulgativo, tiene el acierto de poner al alcance del lector honestamente interesado en el tema, un conjunto de textos cuyo tratamiento rebasa con creces los requisitos impuestos por el más exigente medio académico. Definitivamente, es falsa la idea de



un antagonismo necesario entre el rigor y la divulgación; y precisamente es la negación de tal idea equivocada uno de los principios que animan a este libro, que la editorial Premiá pone en nuestras manos.

Con el título de *El idealismo budista...*, Tola y Dragonetti nos presentan —por primera vez en lengua castellana— un compendio de textos (tres en total), representativos de la escuela Yogāchāra, adscrita a su vez a la importante vertiente *idealista* del Budismo. Aun a riesgo de caer en esquematismos, puede decirse que en el Budismo conviven escuelas tipificables como idealistas, como realistas y como “nihilistas”. En lo fundamental, lo que distingue a tales escuelas son las divergencias en cuanto a sus teorías acerca de la realidad y sus consecuencias en cuanto al conocer y otros aspectos de interés filosófico. La corriente Hinayāna —la más antigua— reconoce la existencia real, material, de objetos y la posibilidad de su cono-

cimiento, sobre la base de una adecuación de la mente a los mismos; por eso, esta corriente recibe el calificativo de “realista”. Por su parte, la escuela denominada “Madhyamika” concluye en la inexistencia de objetos, en la irrealidad y vacuidad de todo lo que parece existente, incluyendo en esto a los fenómenos mentales y psíquicos, los cuales tienen —sin excepción— carácter ilusorio; así, nada existe para los budistas adscritos a esta escuela, de ahí que se le sitúe en el campo del “nihilismo”. Por último, el Budismo idealista, que identifica a la escuela Yogāchāra, comparte con los “nihilistas” la idea de la inexistencia de objetos, pero se distancia de aquéllos al aceptar la existencia real de la mente, la conciencia. Como señalan los budólogos Tola y Dragonetti, para esta variante del Budismo, “sólo la conciencia es real, no así el objeto” (p. 13), siendo éste último una creación vacía de aquélla.

Los autores escogidos por Tola y Dragonetti son Va-

subandhu y Dignāga, ambos destacados exponentes de la escuela Yogāchāra, fundada por Maitreya alrededor del año 300 de nuestra era. De Dignāga toman el texto *Investigación sobre el punto de apoyo del Conocimiento*; mientras que de Vasubandhu presentan los escritos titulados *Las veinte estrofas* y *Las tres naturalezas*. En todos los casos, las traducciones se han hecho directamente, a partir de los textos fundamentales disponibles. Así, Tola y Dragonetti trasladan al castellano la versión tibetana de la obra de Dignāga, habida cuenta de que el original sánscrito no ha sido encontrado. Por su parte, la traducción de *Las veinte estrofas* de Vasubandhu se basa en el original sánscrito, lo mismo que la de *Las tres naturalezas*. Este dato habla por sí solo del rigor y seriedad del libro de que aquí se trata. Pero, al esfuerzo de por sí apreciable de tales traducciones, Tola y Dragonetti suman el trabajo de los comentarios al contenido de los textos men-

cionados y abundantes notas destinadas a favorecer su comprensión. De ese modo, estos dos estudiosos del Budismo logran una excelente edición crítica de obras clave del idealismo budista; fruto, por lo demás, de una prolija y fructífera trayectoria de esfuerzos dedicados al estudio sistemático del tema en cuestión.

La estructura del libro pone de relieve todo un proceso investigativo, así como el sentido genuinamente académico del conjunto del libro. De ese modo, el lector interesado en conocer las tesis propugandas por la escuela Yogāchāra encontrará algo más que documentación fundamental e imprescindible de primera mano. Ciertamente, lo que encontrará será todo un erario teórico, congruentemente pensado y articulado, a la par que dotado de sentido, en razón de los comentarios y el trabajo contextualizador protagonizado por Tola y Dragonetti. Este resultado ha sido posible, además, porque los tres textos traduci-

dos, interpretados y anotados por Tola y Dragonetti, son en gran medida mutuamente complementarios: hablan todos de lo mismo, a partir de aspectos, problemas y referencias de detalle distintos, pero que se refuerzan recíprocamente. En ese sentido, hay que celebrar en los editores el acierto de haber colocado en primer lugar la obra de Dignāga, pese a que cronológicamente haya sido posterior a las escritas por Vasubandhu. En virtud de iniciativas formales como ésta y del trabajo histórico y exegético que da cuerpo al libro, se le hace posible al lector enterarse de las tesis idealistas budistas acerca del "punto de apoyo" del conocimiento, del conocimiento "normal" y sus diferencias con respecto al conocimiento de la verdadera realidad, de los átomos, del conglomerado, de la causa, de la percepción, de la conciencia y sus operaciones, de las relaciones sujeto-objeto (por decirlo de modo convencional), de la irrealidad de las cosas, de la inexisten-

cia del alma, de la posibilidad o no del conocimiento de otras mentes, de las naturalezas o "formas de ser" ("la imaginada", "la dependiente" y "la absoluta"; p. 152 y ss.), etc.

En resumen, el libro logra exitosamente el propósito de ofrecer una visión integral acerca de la escuela budista que reconoce la realidad de "sólo la mente". Habría que consignar como mérito adicional del libro las reiteradas e interesantes referencias colaterales a otras escuelas (lo cual posibilita las comparaciones y ayuda a entender a los idealistas en el contexto de sus debates con tendencias rivales), así como una deslumbrante erudición, que contribuye a la familiarización con el Budismo en general, por parte de todo lector "abierto" al examen de tales temas. Similar consideración cabe hacer con respecto a las amplísimas referencias bibliográficas; pues, además de dar fundamento a lo que hacen y dicen los editores, constituyen un "faro" orienta-

dor para el lector que desee ahondar en el tema, en el futuro.

Hay que destacar finalmente una especie de "sobre-contenido" implícito en este libro. En efecto, por encima de la valiosa y enjundiosa documentación que alberga *El idealismo budista...*, se evidencia vivamente la existencia de un rico pensamiento budista, en condiciones de entablar una positiva relación con la filosofía occidental. Sin duda, la audacia de un alemán kantiano de corazón (al menos en un principio), como Schopenhauer, tuvo pleno sentido en su momento y exige pensar en una continuación crítica en los tiempos por venir. Con todo y que es una partícula de la inmensa labor histórica y exegética protagonizada por Tola y Dragonetti, este libro basta para llamar la atención acerca de hechos como el de que los temas abordados por los pensadores budistas y buena parte de los procedimientos (entre los que no faltan el encuentro dialógico y la

argumentación sutil y lógicamente impecable) son, en el fondo, equiparables a los temas y métodos que han inquietado y distinguido siempre al mejor pensamiento occidental.

Por ello, es de esperarse (y también deseable) que con libros como éste y otros de similar tenor, los budólogos latinoamericanos Tola y Dragonetti contribuyan a un venturoso diálogo entre destacadas corrientes filosóficas occidentales (no sólo las idealistas) y ese mundo, aún demasiado desconocido en nuestro ambiente académico e intelectual, pero evidentemente prometedor, que es el pensamiento budista.

*Josu Landa G.*

*Hokekyō Bosatsu shisō no kiso [Fundamentos de la idea de Bodhisattva en el Saddarmapundarikasūtra]* (La filosofía Fundamental del Sūtra del Loto en relación con las prácticas del Bodhisattva), de Tsugunari Kubo. Shunzyū-sha, Tokyo, 1987, XVI+325+45+7 pp. 7000 yenes.\*

Los movimientos laicos han tenido con frecuencia en la historia del Budismo un gran papel, y no es necesario ser un profeta para atribuir al Budismo laico en todo el mundo una función importante también en la época contemporánea y en el futuro inmediato. Especialmente han surgido en el Japón en la época moderna grandes movimientos laicos. Entre ellos es *Reiyukai* el más antiguo; y no será algo sin importancia para la historia de este movimiento el hecho de que el hijo de su fundador, Kakutaro Kubo, fallecido en 1944, sea, por

un lado, desde 1971 su Presidente y que haya tenido, asimismo, una formación científica y siempre haya realizado trabajos científicos. Ya H. Dumoulin pensó (*Saeculum* 20 [1969] 322) que Tsugunari Kubo podría darle al movimiento un nuevo impulso en el sentido de una profundización de la comprensión de las creencias budistas; y en el presente trabajo queda establecido en todo caso que se han dado especiales condiciones para tal actuación del autor.

La mayoría de los movimientos budistas laicos se apoyan en el *Saddharmapundarikasūtra*, cuya importancia en lo que atañe a su difusión y significado, especialmente en el Asia Central y Oriental, es tan grande

\* Reseña publicada en alemán en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 32, 1988, pp. 206-207, y traducida e incluida en este número de la *Revista de Estudios Budistas* con la autorización de su autor.

que todo cuanto se diga de él no resulta exagerado. El estudio de Kubo está dedicado a este Sūtra y al ideal budista que representa. Lo que tenemos ante nosotros es la versión reelaborada de su tesis de doctorado en la Universidad Risshō de Tokyo. Está acompañada de un sumario en inglés de 40 páginas, el cual, mediante medios de técnica tipográfica, pone de relieve lo importante y da también el contenido de las notas más relevantes; además, no sólo posibilita, a través de permanentes referencias, un rápido acceso al estudio en sí, sino que también ofrece por sí solo suficiente información sobre los resultados del trabajo, como para ser digno de ser leído.

Después de una Introducción que examina la forma de enseñanza y el propósito del Sūtra, como un todo, en función de los conceptos *samādhyābhāṣya*, *adhimukti* y *śraddhā*, *Tathāgatakrtya-kāra*, el Capítulo Introductorio del Sūtra (*nidāna-parivarta*) constituye el primer

objeto importante del trabajo. El autor estudia las diversas circunstancias y aspectos de la descripción contenida en ese Capítulo, la manera como Buda expuso el Sūtra, así como los principales Bodhisattvas y agrupamientos de Bodhisattvas.

La segunda parte del trabajo está dedicada a la práctica del Bodhisattva y con ello a aquellas partes del Sūtra que hacen las declaraciones decisivas acerca de la naturaleza del creyente que actúa de acuerdo con el Sūtra. Son especialmente examinados el universalismo del Sūtra (*ekayāna*) y los factores que conducen al laicismo (*dharmabhāṇaka* y culto del Sūtra). Interesantes exposiciones del enfrentamiento inclusivista del Sūtra con otras tendencias mahāyānistas, y sobre la equiparación de los nexos en el Sūtra, completan el análisis de este ideal budista.

Justamente es en relación con el último tema que se manifiesta en forma clara cuán naturalmente las cuestiones suscitadas por el au-

tor están marcadas por su interés vital por el Sūtra. Y suscita algún recelo el hecho de que las respuestas del Sūtra, a menudo, sean de una desconcertante oportunidad. No obstante, en todas las partes del trabajo se toman en cuenta cuidadosamente los problemas lingüísticos, de contenido e históricos, así como las posiciones científicas frente a los múltiples aspectos particulares del material utilizado. Y desde el comienzo se en-

cuentra la decisión de considerar al Sūtra como un todo en la forma bajo la cual actuó en la tradición. El estudio de Kubo constituye en todo caso un importante avance para la valoración del contenido de este texto, fundamental desde el punto de vista de la Historia de las Religiones; y a pesar del amplio sumario, sería importante traducirlo íntegro al inglés.

*Ernst Steinkellner*

•

*Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, de Taiko Yamasaki. Shambala, Boston, 1988, 224+ XVIII pp.

*Shingon* es la forma esotérica del Budismo llevada al Japón desde China por el monje Kukai (conocido por su título póstumo *Kobo Daishi*) a principios del siglo IX. Esta forma de Budismo es conocida en japonés como *mikkyo*, que significa "enseñanza secreta" o Budismo secreto o esotérico.

Las enseñanzas de esta escuela se basan en los sutras *Dainichi-kyo* (*Mahavairochana Sutra*) y *Kongocho-gyo* (*Vajracchedika-Prajñaparamita Sutra*). Escritos en India en el siglo VII, estos sutras contienen la primera presentación sistemática de la doctrina y práctica del Mikkyo tal como se encuen-

tran en el Shingon. El nombre de Shingon es una transliteración al japonés del término chino *Chen-yen* que significa "palabra verdadera", refiriéndose a los *mantra* o conjuros que son de importancia central en el Mikkyo. Por este motivo algunos han llegado a referirse al Shingon como Mantrayana. El sistema del Budismo esotérico Shingon ofrece técnicas válidas para realizar la voluntad creativa universal. Este libro presenta al sistema de Budismo Shingon como doctrina y práctica inseparables. Todas las prácticas llevan a la realización de eso a lo que apuntan las enseñanzas esotéricas: conocer la mente tal como verdaderamente es.

El autor del libro que reseñamos es un especialista en la doctrina Shingon tradicional y en sus prácticas rituales.

Sacerdote principal del templo de Joko-in en Kobe, ostenta el título Shingon de *dento dai ajari*, "gran maestro de la tradición de la luz". Las enseñanzas del Mikkyo

permanecieron secretas por más de once siglos, pasadas en cadena iniciática de maestro a discípulo. Este libro es uno de los primeros en que se exponen estas doctrinas para un público amplio. Está basado en dos obras previas del Prof. Taiko Yamasaki, *Mikkyo meisoho* (1974) y *Mikkyo meisō no shinso shinri* (1981). Estas dos obras son guías prácticas para los métodos de meditación Shingon. En la presente edición se ha adaptado el material anterior y se ha ordenado y añadido nuevo material para formar una verdadera introducción al Shingon o budismo esotérico japonés. El presente trabajo incluye una breve reseña histórica del desarrollo de la escuela desde sus oscuros orígenes en la India, hasta su establecimiento en Japón. Se da también un panorama de las doctrinas metafísicas de la escuela así como de sus prácticas, sus meditaciones y ejercicios.

El autor proporciona una verdadera guía para la comprensión de los dos *man-*



*dala* del Shingon y su uso en el ritual y la meditación. Los *mandala* o diseños gráficos que representan las manifestaciones de la realidad última ocupan un lugar central en el sistema Shingon. El libro proporciona una descripción completa del *Taizokai* o *Garbhadhatu Mandala* (*mandala* del embrión) con su Buda central, sus doce "salas" rectangulares, sus 409 divinidades, su orientación al Este, sus ocho pétalos rojos y sus cinco puertas. La construcción de este *mandala* sigue las prescripciones del *Mahavairochana Sutra* y sus comentarios. Se describe también el diseño del *Kongokai* o *Mandala del Diamante*, con sus nueve cuadrados, su orientación al Oeste, sus 1.461 divinidades y su movimiento espiral interior hacia el centro.

También explica detalladamente los aspectos prácticos de los ejercicios espirituales realizados en el Shingon. Mediante estas prácticas se espera que el discípulo pueda recuperar su pérdida naturaleza de Bu-

da. Se describen claramente los tres modos secretos de "mímesis simbólica" por medio de los cuales el practicante puede identificar sus acciones corporales, sus palabras y las operaciones de su mente con aquéllas del Buda Vairochana. Estos ejercicios se denominan *sammitsu* y comprenden un periodo de cien días, durante los cuales el discípulo debe realizar un drama simbólico por medio de *mudras* o gestos de las manos, mantras o conjuros, y visualizaciones. En la mente del practicante, el lugar del rito se cierra con paredes doradas y velos, el Buda y su séquito arriban al lugar en un carruaje enjorado, son recibidos e invitados a pasar, se les ofrecen alimentos y perfumes, danzas y cantos y se les rinde adoración. En el clímax del rito la naturaleza búdica del discípulo es liberada y éste se funde en una unidad mística con el Buda. Después se "desatan" las paredes doradas y los velos, y los divinos huéspedes retornan hacia su mundo con una

alfombra de pétalos de flores a sus pies.

El profesor Yamasaki presenta además en detalle otras prácticas de meditación Shingon, tales como la concentración en la letra "A", sonido que se dice concentra toda la sabiduría del *Mahavairochana Sutra*; o la Meditación de la Estrella de la Mañana, practicada durante cincuenta días hasta completar la recitación de un mantra un millón de veces. Estos duros ejercicios de concentración y meditación sirven al discípulo para obtener estados de conciencia cada vez más profundos, hasta que alcanza la verdadera identidad.

El Shingon enumera una serie de preceptos que más que un código de conducta describen las condiciones necesarias para la realización de la iluminación. Estos son llamados las "cuatro prohibiciones" (*shiju kinkai*) que según el *Mahavairochana Sutra* son:

Uno nunca debe abandonar el Dharma. Uno nunca debe abandonar el deseo de

la iluminación. Uno nunca debe ser mezquino con las enseñanzas. Uno nunca debe realizar una acción que no beneficie a los seres vivientes.

Estos preceptos son llamados *samaya* que significa igualdad, voto, eliminación de obstáculos, y despertar, refiriéndose a la igualdad absoluta del cuerpo, la palabra y la mente en Buda y en todos los seres vivientes. Estos votos de la escuela esotérica representan, por tanto, la experiencia secreta fundamental: la realización del propio Yo como Buda.

La iluminación se llama "convertirse en Buda" (*jo-butsumu*). Según Kukai, convertirse en Buda significa comprender la naturaleza de las tres mentes (*sanshin*), la propia, la otra (incluyendo a todos los seres y cosas), y la del Buda (el ser iluminado macrocósmico). Como todo en el universo está dotado de naturaleza búdica, estas tres mentes son aspectos de una unidad inseparable, y la "budidad" consiste en la rea-

lización de la igualdad de las tres mentes.

Dainichi Nyorai (Maha Vairochana) es la deidad principal en el sistema Shingon. Se le considera la personificación del *Dharma Kaya* o Cuerpo del Dharma, por tanto, representa la energía vital innata del universo. Incorpora las sabidurías y cualidades representadas separadamente en las múltiples deidades del budismo esotérico. El personificar al universo entero y a todas las manifestaciones de la Naturaleza de Buda en un único ser omniabarcante es característica del Mikkyo, además de un importante paso en su sistematización. Entre los nombres sánscritos que se le dan al sol, están *Surya* (Jap. Soriya), *Aditya* (Jap. Nitten), y *Vairochana* (Jap. Birushana). Maha Vairochana significa "Gran Sol", que en japonés se traduce como Dainichi, algunas veces transliterado como Mahabirushana.

Kukai, el introductor del Shingon en Japón, señaló cuatro puntos característicos

del Mikkyo o enseñanza esotérica: 1. El Mikkyo es la enseñanza directa del más alto Buda, el Cuerpo del Dharma (*Dharma kaya*), el cuerpo omnipenetrante de la iluminación universal. 2. La iluminación puede manifestarse en este mundo y puede ser comunicada. 3. Las enseñanzas del Mikkyo enfatizan el logro inmediato de la iluminación, la adquisición del estado de Buda, en esta misma vida.

La tradición esotérica contiene una gran riqueza de enseñanzas para muchos fines, e incluye métodos de práctica apropiados para todas las preferencias y capacidades.

La escuela esotérica budista hace una afirmación del yo y del deseo humano como medios utilizables para alcanzar la iluminación. El Budismo tiene muchos términos para designar el deseo, pero todos tienen el sentido de que el deseo es un apego impuro, un impedimento para la realización. El deseo sería algo negativo que debe ser desarraigado y

destruido para siempre para que el yo pueda extinguirse. El budismo en general menciona, como obstáculos en el camino de la iluminación, los cinco deseos (*goyoku*): deseo de posesiones, de fama, de sexo, de alimento, y de sueño. Pero negar estos deseos podría frustrar la energía vital. En la tradición esotérica el deseo es reconocido como energía esencialmente pura, un aspecto vital del yo.

El autor, Prof. Yamasaki, hace referencia al *Gohimitsu Giki* (Manual Ritual de los Cinco Secretos) que enseña en detalle el proceso por el cual las energías de los seres engañados se revelan a sí mismas como *bodhichitta* puro (*bodaishin*, mente de la iluminación suprema), explicando que la semilla de la sabiduría está en la ilusión. Este texto describe a Kongsatta (Vajrasattva), el *Bodhisattva* que representa la iluminación, en compañía de cuatro *Bodhisattvas* que se refieren al deseo, la sensación, el amor y la satisfacción. Estos no son diferen-

tes de las energías ilusorias presentes en todos los seres, pero al mismo tiempo representan aspectos de la iluminación de Kongsatta.

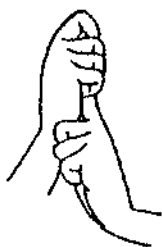
La enseñanza del Shingon ha sido transmitida por estos seres celestiales a los maestros de India, China y Japón, para llegar a la humanidad que busca la iluminación. Los ocho grandes patriarcas de la doctrina Shingon son: Mahavairochana (Dainichi Nyorai), Vajrasattva (Kongsatta), Nagarjuna, Nagabodhi, Vajrabodhi, Amoghavajra, Hui Kuo, y Kukai. La antigua leyenda de la "Torre de Hierro" del Sur de la India (*nantentetto*) describe la primera transmisión de las enseñanzas secretas a Nagarjuna por Vajrasattva. No existe certeza de cuándo comunicó Nagarjuna estas enseñanzas a Nagabodhi, pero Vajrabodhi (jap. Kongochi), quien introdujo la doctrina a China, vivió durante el último tercio del siglo VII y la primera mitad del siglo VIII de la era cristiana (671-741 e.c.). Este instruyó a su discí-

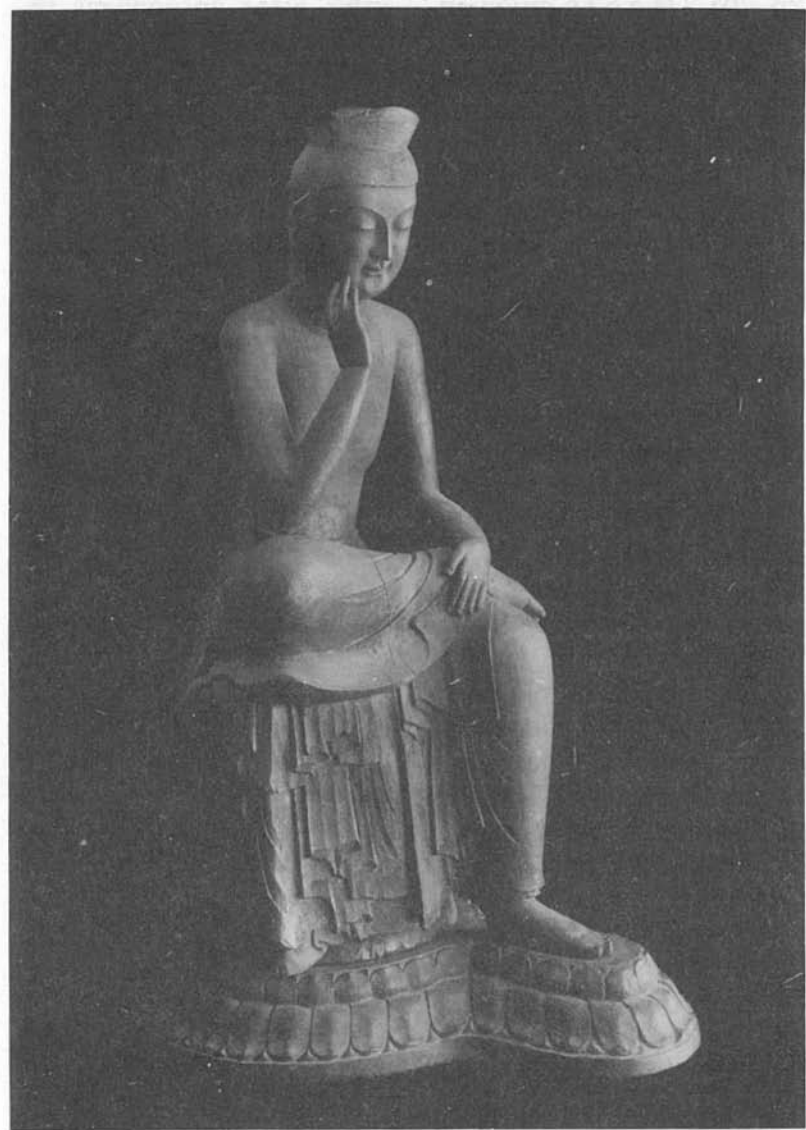
pulo Amoghavajra (jap. Fuku, 705-774 e.c.) a quien encontró en China y que a su vez tradujo al chino el *Sutra del Diamante* con comentarios en el año 753 e.c. Amoghavajra viajó a Ceilán en 742 e.c. y regresó en 746 con más de quinientos volúmenes de textos budistas, además de enseñanzas secretas que transmitiría a su discípulo chino Hui Kuo. El año de 804, el monje budista japonés Kukai, llegó a China en donde estudió sánscrito y Budismo esotérico antes de encontrar al maestro Hui Kuo, quien le transmitió las enseñanzas secretas justo antes de su muerte en 805 e.c. En 806, Kukai regresó a Japón para establecer el Budismo esotérico y desde entonces la escuela Shingon ha florecido en aquel país.

El libro del Prof. Yamasaki es un trabajo excelente que permitirá al público occidental conocer los aspectos clave del Budismo Shingon, de sus doctrinas, rituales y prácticas. Es una suerte que un sacerdote Shingon, profundo conocedor de la

tradición, haya decidido escribir estas enseñanzas secretas para el público en general. Ojalá que en un futuro no muy lejano, se pueda publicar esta obra en español.

*Benjamín Preciado Solís*





## Noticias

### Inauguración de la Fundación Instituto de Estudios Budistas en Buenos Aires

El día 14 de marzo de 1990 fue inaugurada en Buenos Aires, Argentina, con una conferencia pública realizada en el Centro Cultural San Martín, la *Fundación Instituto de Estudios Budistas*, creada el 17 de noviembre de 1989. El hecho tiene particular importancia por tratarse de la primera institución que emprende de manera científica la investigación del Budismo en nuestros países, y, quizá, en el ámbito de la lengua española.

Al acto asistieron más de 300 personas, lo que muestra el interés cada vez mayor que hay por el Budismo. En el evento hablaron la profesora Regina Steiner, quien explicó los objetivos y actividades del Instituto; el doctor Fernando Tola, quien dio a conocer los fines y criterios de los estudios budistas; y la doctora Carmen Dragonetti,

quien disertó sobre "Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna.

La Fundación no tiene fines de lucro y desarrolla sus actividades en un plano estrictamente académico. Sus objetivos son "promover, abordar y llevar a cabo estudios e investigaciones sobre el Budismo, sobre las culturas en las cuales éste ha florecido (India, China, Japón, Corea, Tíbet, Sudeste Asiático, etc.) y sobre los idiomas por él utilizados (Sánscrito, Pāli, Chino, Tibetano, Japonés, etc.)". Considera que, de este modo, contribuye a "dar a conocer los valores budistas como un medio para alcanzar la paz y la armonía en el mundo". Entre sus actividades se cuentan cursos, seminarios de investigación, grupos de trabajo, conferencias budistas masivas y, por supuesto, quizá lo más importante, la con-

tinuación de una investigación en el campo del Budismo que lleva ya muchos años, encabezada por los doctores Tola y Dragonetti.

El resumen de las actividades realizadas durante 1990 fue muy positivo: se dieron cursos de Sánscrito, Chino, Tibetano y Japonés; en ellos se abordó el estudio de la gramática de estas lenguas y se leyeron, tradujeron y comentaron textos principalmente budistas. También se dieron cursos sobre el Budismo, su desarrollo, sus principales enseñanzas, y se leyeron y comentaron textos en español, traducidos del Pāli y el Sánscrito por profesores del Instituto; asimismo, se impartió un curso sobre relaciones entre la India y Grecia, con lecturas y comentarios de textos de autores griegos relacionados con la India, en traducción española. El año académico se clausuró en noviembre, con la importante conferencia *El Sūtra del Loto. Su difusión, su influencia, su mensaje*, impartida por Fernando Tola y Carmen Dragonetti,

que son Vicepresidente y Presidente de la Fundación, respectivamente.

Para 1991 sus actividades incluyen cursos anuales de Sánscrito, Japonés clásico y Budismo, así como un curso cuatrimestral sobre Brahmanismo y Budismo y su difusión en el mundo Grecolatino. Y se continúan los seminarios de investigación sobre textos budistas Sánscritos, Pālis, Chinos y Tibetanos, que son prolongación de seminarios anteriores.

Los estudios budistas en lengua española quedan de este modo inscritos en la vasta labor académica internacional que, en todos los frentes de la investigación científica correspondiente, aborda el estudio de la filosofía budista.

El Consejo de Administración de la Fundación está constituido por las siguientes personas: Dra. Carmen Dragonetti, Presidente; Dr. Fernando Tola, 1er. Vice-presidente; Prof. Roberto Oest, 2o. Vice-presidente; Sra. María Julia Busto, Secretaria; Sra. Alejandra



dra Ferrara, Pro-secretaria; Sra. Mabel Grassi, Tesorera; Prof. Alfredo Grassi, Pro-tesorero; Dra. Rosalía Vof-

chuk, Sra. Regina Steiner, Sr. Omar Bañay, Arq. Luis Gigli, Vocales.

(S.M.)

## Creación de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas con sede en México

Con el objeto de estudiar y difundir la cultura budista, el pasado 8 de diciembre —considerado tradicionalmente como el día en que Shakyamuni Buda alcanzó la Iluminación— se inauguró en la ciudad de México la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB).

Esta asociación está siendo apoyada por el Instituto Internacional de Estudios Budistas (Kokusai Bukkyōgaku Kenkyūsho) con sede en Tokyo, Japón, y entre sus planes se encuentra la traducción y publicación de textos y escrituras budistas y sobre Budismo; el crear una biblioteca sobre el tema, hasta hoy inexistente en América Latina, con la única

excepción de la biblioteca de la Fundación del Instituto de Estudios Budistas de Buenos Aires; erigir una estatua de Shakyamuni Buda en un lugar público de esta ciudad; realizar exhibiciones de arte budista; y la publicación de esta *Revista de Estudios Budistas*, como órgano de difusión de la asociación. La revista está dirigida por los especialistas en Budismo, Carmen Dragonetti y Fernando Tola, residentes en Argentina; tiene consultores en América, Asia y Europa; su oficina editorial —al igual que la sede de la asociación— está en México, y servirá de enlace entre directores, consultores, colaboradores y lectores.

La ALEB está presidida por el profesor e investigador de El Colegio de México, Benjamín Preciado, y quedó integrada por: Guillermo Quartucci (Secretario Académico); Angélica Aragón (Secretaria de Relaciones Públicas); Sergio Mondragón (Tesorero); y, como vocales, Josu Landa, Manuel Gollás y Marco Antonio Karam, este último, Director de la Casa Tibet de México.

Al brindis de inauguración asistió, entre otras personas, el Profesor Jorge Silva, Director del Centro de Estudios de Asia y África, de El Colegio de México.

En México, como en América Latina, existe un gran desconocimiento, tanto a nivel académico como del pú-

blico en general, acerca del Budismo. Se tiende a minimizar su importancia. Sin embargo, el Budismo ha dado origen —para mencionar sólo un ejemplo— a una filosofía que posee un status equivalente a la filosofía clásica occidental y ha sido objeto de numerosos y rigurosos estudios académicos. Más aún, la filosofía budista es el fundamento de la ética y práctica cotidianas en gran parte del mundo oriental.

De ahí que nos encontremos, entonces, ante un importante acontecimiento: la posibilidad de conocer, desde su aspecto académico, la cultura budista y, con ello, acercarnos a la comprensión de esa visión del mundo.

*Adriana Segovia Urbano*

## **Seminarios sobre Budismo Esotérico**

El 15 y el 16 de septiembre de 1988 tuvo lugar en la Aarhus University (Dina-

marca) un seminario sobre *Esoteric Buddhism in Japan*; asimismo, del 21 al 24 de

agosto de 1989 tuvo lugar en el Samsø College (Dinamarca) otro seminario sobre *The Esoteric Buddhist Tradition*. El primero fue organizado por *The Seminar for Buddhist Studies*, con sede en Copenhague y Aarhus, y por la *Danish Association for the History of Religions*; el segundo, por el mismo *Seminar*, contando con la colaboración del Samsø College. A ambos seminarios concurren estudiosos de Bélgica, Francia, URSS, Japón, República Federal Ale-

mana, Dinamarca, etc. En la revista *Studies in Central and East Asian Religions* Vol. 2, pp. 179-187 se encuentra amplia información sobre ambos seminarios y las ponencias que en ellos se presentaron. *The Seminar for Buddhist Studies* tiene planeada la edición de las principales ponencias leídas en los mencionados seminarios. Para mayor información dirigirse a: Aarhus University Press, Universitetsparken, 8000 Aarhus C, Dinamarca.

## Revista *Studies in Central and East Asian Religions*

Nos es grato informar a nuestros lectores acerca de la aparición de una nueva revista académica *Studies in Central and East Asian Religions* publicada por *The Seminar for Buddhist Studies* con sede en Copenhague y Aarhus (Dinamarca) y diri-

gida por tres estudiosos daneses, Per K. Sorensen, Ian Astley Kristensen y Henrik H. Sorensen. La revista se ocupa del fenómeno religioso en el área que comprende Tibet y Asia Central, Mongolia, China, Corea y Japón. Ya han aparecido los volú-

menes 1 (1988) y 2 (1989). Ambos contienen interesantes y valiosos artículos sobre Budismo. Los pedidos de suscripción deben ser dirigidos a Aarhus Univer-

sity Press, Universitetsparken, 8000 Aarhus C, Dinamarca.

El precio de la suscripción anual (un volumen) es de US \$ 17 más \$ 3 para correo.

## Nueva Directiva de la International Association of Buddhist Studies

Como resultado de las elecciones realizadas en la Asociación, la nueva directiva de la misma, que entró en funciones el primero de enero de 1991, está constituida como sigue:

*Presidente:* David Seyfort Ruegg.

*Secretario General:* Alexander Macdonald.

*Tesorero:* Lewis Lancaster.

*Editor de la Revista:* Roger Jackson.

*Secretario para las Américas:* Leslie S. Kawamura.

*Secretario para Asia:* Akira Yuyama.

*Secretario para Europa:* Alexander Macdonald.

*Miembros del Consejo Consultivo:* Heinz Bechert, Collet Cox, Richard Gard, Yuchi Kajiyama, Per Kvaerne, Lokesh Chandra, Donald S. Lopez, A. K. Narain, Jikido Takasaki, Paul Williams, Hsiang-chou Yo.

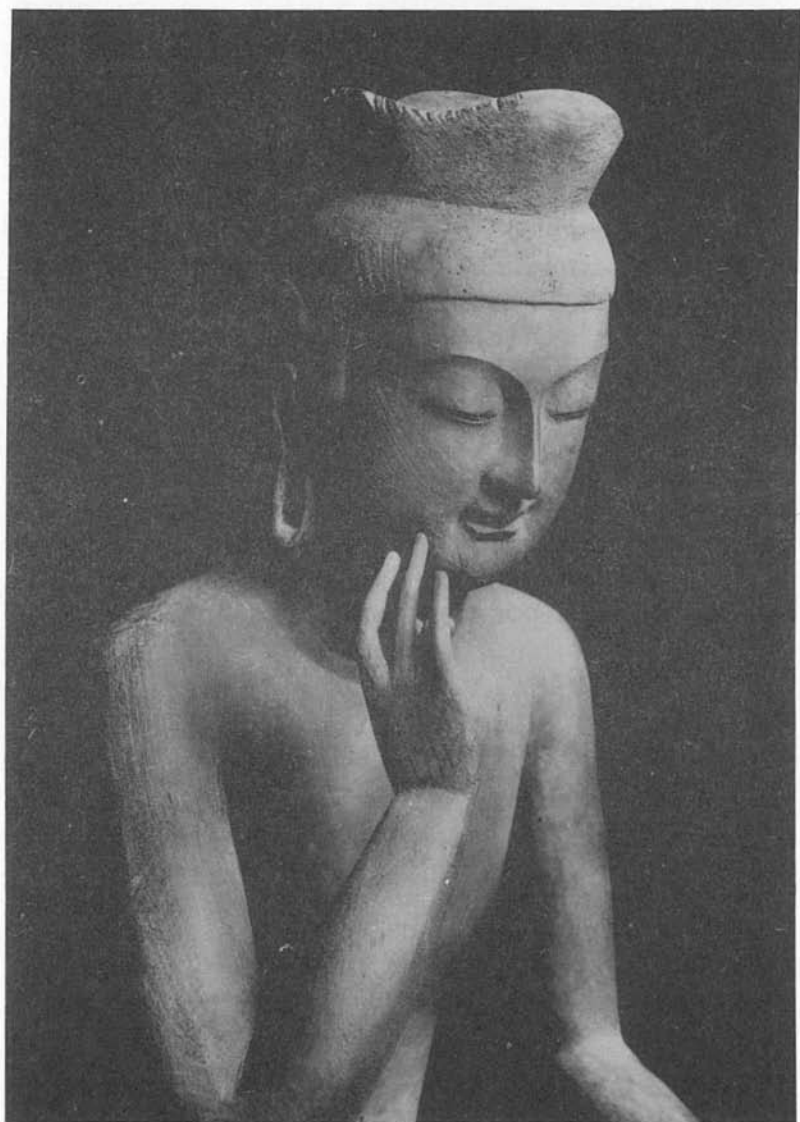
*Dirección de la Asociación:* The International Association of Buddhist Studies, c/o Dept. of South Asian Studies, University of Wisconsin, 1242 Van Hise Hall, Madison, Wisconsin 53706 USA.

## Décima Asamblea de la IABS

Del 18 al 21 de julio de 1991 tendrá lugar en París la Décima Asamblea de la *International Association of Buddhist Studies*. Se realizará en la sede de la UNESCO bajo el patrocinio de la República Democrática Socialista de Sri Lanka. Las ponencias deberán estar escritas en inglés o francés. El derecho de inscripción es de USA \$ 50.00, que deben ser enviados por che-

que o transferencia a Su Excelencia el Doctor Ananda W. P. Guruge, Embajador de Sri Lanka en París, a la siguiente dirección: Paris Secretariat of the Tenth Meeting of the International Association of Buddhist Studies, c/o Sri Lanka Delegation to Unesco, M 2.08 UNESCO, 1 rue Miollis, 75015 Paris, Francia, donde se podrán solicitar mayores informes sobre el evento.





## Colaboradores

**Carmen Dragonetti** (28 de abril, 1937). Doctora en Filosofía; Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; Presidenta del Instituto de Estudios Budistas, Argentina; especialista en Filosofía Budista. Libros: *Dhammapada. El Camino del Dharma*, Lima 1964, Buenos Aires 1967; *Udāna, La Palabra de Buda*, Barcelona 1971, 1972, Monte Ávila, Caracas 1972; *Dīgha Nikāya, Diálogos Mayores de Buda*, Caracas/Buenos Aires 1977; *Siete Sūtras del Dīgha Nikāya*, El Colegio de México, México 1984.

**Isamu Kanaji**, Profesor Emérito de la Shitennojī International Buddhist University. Especialidad: Budismo. Ha publicado los siguientes libros: *Shōtoku Taishi kyōgaku no kenkyū* (Estudios sobre las enseñanzas de Shōtoku Taishi), Kyoto, Hyakkaen, 1962; *Dai Muryōjukyō no hanashi* (Discursos sobre el *Sukhāvativyuha-sūtra* extenso, I, II), Kyoto, Hyakkaen, 1976; *Shōmangyō-gisho no shisōteki kenkyū* (Estudios sobre el pensamiento del *Shōmangyō-gisho*) Kyoto, Sankibō Busshorin, 1971. Principales artículos: "Shōmangyō-gisho no hongī no gakukai to sono senjutsusha" (El linaje erudito de los modelos que forman la base del *Shōmangyō-gisho*) en *Shitennojī Joshi Daigaku Kiyō*, No. 3, 1970; "Shinran no yume-rokkaku musō ni tsuite" (La visión de Shinran en el hall hexagonal (Rokkakudō)), en *Bukkyō Kenkyū Ronshū*, Scibundō, 1976; "Hokke-gisho narabini Shōnangyō-gisho senjutsu no mondai o megutte" (Sobre el problema de la compilación del *Hokke-gisho* y *Shōmangyō-gisho*), en *Shōtoku Taishi Kenkyū*, No. 13, 14, 1979, 1980.

**Sakyo Komatsu** (28 de enero, 1931). Escritor. Estudió en la Universidad de Kyoto; miembro de la Asociación Japonesa de Escritores de Ciencia Ficción desde 1961; en 1974 recibió el 27o. Premio de la Asociación de Escritores de Misterio de Japón, por su obra *Nihon Chinbotsu* (El Hundimiento de Japón); en 1984 dirigió, produjo y escribió la película *Sayonara Jupiter* (Adiós, Júpiter); fue premiado con el 6o. Premio Japón por *Shuto Shōshitsu* (Desaparición de la Capital); en 1990 fungió como Productor General de la Exposición Internacional de Flora y Verdor, de Osaka. Principales trabajos: *Fukkatsu no Hi* (Día de Resurrección) Tokyo, 1974; *Nihon Chinbotsu*, (El Hundimiento de Japón) Tokyo, 1983;

*Shizen no Tamashī no Hakken* (El descubrimiento del espíritu de la Naturaleza) Tokyo, 1990.

**Tsugunari Kubo** (24 de julio, 1936). En 1967 obtuvo el Doctorado en Literatura y Filosofía de la India en la Universidad de Tokyo con especialidad en Estudios Budistas; es profesor universitario; desde 1971 asumió la Presidencia de Reiyukai; es Presidente e Investigador de "The International Institute for Buddhist Studies" con sede en Tokyo; entre sus principales publicaciones se cuentan: *Dokutoru Jibago wa Kaku Katatta* (Un diálogo sobre los principios básicos de la filosofía de Shakyamuni y su aplicación a la sociedad moderna) Kadokawa Publishing Co., 1973; *Waga Mikansei Sengen* (Ensayos sobre la sociedad moderna) Kodansha, 1973; *Konnichiwa Oshakasama* (Un diálogo sobre la relevancia de las enseñanzas de Shakyamuni en los problemas de la sociedad moderna) Sangaku Publishing Co., 1978; *Zaiko Shugi Bukkyo no Susume* (Investigación sobre el significado de una práctica laica de las enseñanzas de Shakyamuni) Inner Trip Publishing Co., 1978; *Kore Kara no Nihonjin to Bukkyo* (Una nueva aproximación a la filosofía de Shakyamuni para los japoneses de hoy) Kadokawa Publishing Co., 1984; *Hokekyo Bosatsu Shiso no Kiso* (La filosofía fundamental del Sutra de la Flor de Loto respecto a las prácticas del Bodhisattva) versión para publicación de su tesis doctoral, Shunjusha, 1987; *Ten no Ongaku* I, II (Una edición de dos volúmenes de discursos y ensayos seleccionados de la señora Kimi Kotani, primera presidenta de Reiyukai) Hotoke no Sekai Publishing Co., Vol. I 1972, Vol. II 1983.

**Lambert Schmithausen** (17 de noviembre, 1939). Doctor en Filosofía, estudió Indología, Filosofía y Arabismo en las universidades de Colonia, Bonn y Viena; de 1967 a 1970 fue catedrático de Indología en la Universität Münster y de 1970 a 1973 fue Profesor Asociado de Indología en la misma universidad; desde 1973 ha sido profesor de Indología (Estudios Budistas) en la Universidad de Hamburgo; en 1979 fue Investigador Visitante en el International Institute for Buddhist Studies. Sus principales trabajos son: *Mañḍanamisra's Vibhramavivekah, mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrnunslehre*, (Mandanamisra's Vibhramavivekah, con un estudio sobre la enseñanza india sobre las equivocaciones) Viena, 1965; *Der Nirvāna'Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, (El capítulo del Nirvāna en el Viniścayasamgrahaṇī de la Yogācārabhūmiḥ) Viena, 1969; *Ālavavijñāna, on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 vols., Tokyo, 1987.



**Fernando Tola** (20 de octubre, 1915). Doctor en Literatura; Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú); Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina; Vice-Presidente del Instituto de Estudios Budistas, Argentina; especialista en Indología y Filosofía Budista. Libros: *Himnos del Rig Veda*, Buenos Aires 1968; *Himnos del Atharva Veda*, Buenos Aires 1968; *Gīta Govinda*, Buenos Aires 1971; *Amaru, Cien Poemas de Amor*, Barcelona 1971; *Doctrinas Secretas de la India, Upanishads*, Barcelona 1973; *Dāmodara Gupta, Los Consejos de la Celestina*, Barcelona 1973. En colaboración con Carmen Dragonetti: *Los Yogasūtras de Patañjali*, Barcelona 1973, traducción inglesa, Delhi 1987, 1991; *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires 1978; *El Budismo Mahāyana, Estudios y Textos*, Buenos Aires 1980; *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires 1983; *El Idealismo Budista, la Doctrina de sólo-la-mente*, México 1989; *Nihilismo Budista, La Doctrina de la Vaciedad*, México, 1990.

**Akira Yuyama** (11 de agosto, 1933). Doctor en Filosofía de Asia del Sur y Estudios Budistas. Ha sido catedrático e investigador en las universidades: Nacional de Australia, Auckland y Gotinga; las universidades de Hamburgo, Calgary, California (Berkeley), Tokyo, Kyoto, Hokkaido, Tohoku, e Hiroshima, en las que ha impartido, entre otros, cursos de Filología Budista Sánscrita y Tibetana y de Indología. Es Director de "The International Institute for Buddhist Studies", anteriormente "The Reiyukai Library", de la que también fue Director. Sus trabajos monográficos son: *Indic Manuscripts and Chinese Blockprints (Non-Chinese Texts) of the Oriental Collection of the Australian National University Library*, Canberra 1967; *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Canberra 1970; *A Grammar of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcayagāthā*, Canberra 1973; *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcayagāthā*, Cambridge 1976; *Vinaya-Texte*, Wiesbaden 1979; *Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra, I. Koyasan Manuscript*, Tokyo 1981; *Kacchapa-Jātaka: Eine Erzählung von der Schildkröte und dem Kranzwinder*, Tokyo 1983; *The Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript: The Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśtika with its Vṛtti, and the Trīṃśika with Sthiramati's Commentary*, Tokyo 1989. Ha publicado, además, tres folletos monográficos, 44 artículos bibliográficos y de investigación, y 11 artículos sobre actividades científicas, además de artículos en diccionarios y reseñas, entre otros textos.

# Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

## *Directorio*

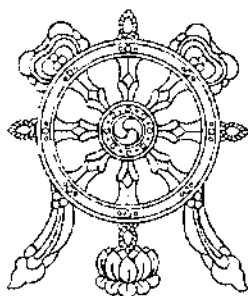
Benjamín Preciado, *Presidente*

Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*

Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*

Sergio Mondragón, *Tesorero*

Manuel Gollás, Marco Antonio Karam y Josu Landa,  
*Vocales*



Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.  
Teléfono 530 · 01 · 36