

# TEXTOS

## ULTIMO TRATADO DE CULTIVO GRADUADO

(*UTTARABHAVANAKRAMA*)  
KAMALASHILA

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE  
LUIS O. GÓMEZ

### *Nota Introductoria*<sup>1</sup>

En otra ocasión,<sup>2</sup> al esbozar la trayectoria de la tradición contemplativa budista hemos señalado la importancia del encuentro de esta tradición con los grandes sistemas escolástico-filosóficos de la India. El intercambio entre ambas corrientes, desde los albores del pensamiento budista, dejó el sello claro de la mística sobre buena parte del quehacer metafísico budista a la vez que conformaba la disciplina contemplativa de los santos a las categorías de la ontología especulativa de los grandes doctores.<sup>3</sup> Pero este intercambio constante y fructífero no siempre obedeció a un acuerdo amistoso. Debemos suponer que los contemplativos buscaban desembarazarse de los apeos del intelecto extendiendo el ámbito de lo inefable hasta el comienzo mismo de la vía ascética preparativa, mientras que los especulativos afirmaban la prioridad del examen discursivo, al menos como punto de partida o instrumento fundamental de la vía mística.

La rivalidad inherente a esta dicotomía salta a la vista en el célebre "concilio" o debate de Lhasa, el cual ha sido documentado a cabalidad en años recientes.<sup>4</sup> La publicación de los documentos relativos a este importante he-

cho en la historia del budismo tibetano realza la importancia del conflicto entre contemplación y especulación que subyace buena parte del pensamiento budista. En lo que parece ser a primera vista meramente un encuentro entre dos idiosincrasias —o, mejor, dos estereotipos— nacionales, entre el budismo enraizado en el dialecticismo indio y el que crece con la medida y el sentido práctico chino, el examen cuidadoso descubre además la manifestación de un conflicto universal. Tanto es así que se podría ver una similitud entre las diferencias que subyacen a la disputa de Lhasa y los motivos de importantes disensiones teológicas en occidente. Pero, sin un aviso previo sobre las circunstancias que dieron lugar a la disputa de Lhasa se puede abocar en interpretaciones apresuradas, plagadas de comparaciones fáciles, y, por tanto, superficiales.

El punto de partida *metafísico* del budismo en India, lo fue no puede caber duda, la negación de la sustancia: primero, en la escolástica del Pequeño Vehículo, la sustancia personal, luego, con la llegada del Gran Vehículo, la negación de toda idea de sustancia.<sup>5</sup> En la mística dominará, pues, la vía negativa, mientras en la metafísica encontramos el omnipresente apofatismo budista. Con ambas tendencias como fondo común insuperable, la especulación se verá constantemente arrastrada peligrosamente hacia una metafísica cuasinihilista y una mística de tendencias quietistas que raras veces podrán ser superadas.

Pero, justamente al dar nacimiento al budismo, Sakyamuni había prescrito una vía media, una ruta por la cual se navegaría a distancia prudente de los extremos de la licencia y la mortificación, o, —según se expresa en otros textos— los de la afirmación y la negación.<sup>6</sup> Así, pese a la franca tendencia negativa implícita en el mismísimo concepto del *nirvâṇa*, cada metafísico budista se vio obligado a combatir su propio apofatismo. Cada cual trató siempre de demostrar que su sistema era la mejor vía media entre la afirmación y la negación, el eternalismo y el nihilismo.

Dentro de este marco, entonces, se puede entender el concilio de Lhasa como un capítulo más en la historia de los intentos por salvar al budismo del abismo de la nada —moral o metafísica: quietismo o apofatismo— que le había legado, en India, su propia concepción de la liberación por la contemplación pura. Se podría entender, pues como un intento de dar un contenido positivo a una estructura negativa. Aunque cabría imaginar, como interpretación interna, que se trata de una vuelta a una tradición catafática original, no se puede negar el papel determinante que desempeñó la exportación, fuera del suelo indio, de tradiciones tan característicamente indias.<sup>7</sup>

El siglo octavo ve la primera conversión del Tibet a las enseñanzas de Sakyamuni, al parecer después de más de un siglo de actividad misionera.<sup>8</sup> En el año 775 se construye el primer monasterio en Bsam-yas, en las cer-

canías de Lhasa, alrededor del cual se forjará la breve historia del budismo tibetano durante este primer período. Era el centro de acrisolamiento para las diversas corrientes budistas traídas por los misioneros, del valle del Ganges, del alto valle del Indio, de Asia Central y de China. Dos escuelas cautivan a los nobles de la corte tibetana: la tradición escolástica india, que venía de las universidades de Nâlanda y Vikramashîla, en el moderno Bihar, las cuales representaban una síntesis de filosofía y mística especulativa, y la tradición contemplativa china de la secta denominada *Ch'an*.<sup>9</sup> No tardó en surgir el conflicto entre la teoría del despertar gradual o escalonado de los indios (*rtsen-min-pa*) y la teoría del despertar instantáneo o súbito de los chinos (*ston-min-pa*).<sup>10</sup> En el año 792 el Rey del Tibet, Khri-srong-lde-bcan llama a “concilio”, o mejor, a debate; y preside él mismo sobre el famoso encuentro en Bsam-yas, entre los años 793-794.

A la cabeza de los gradualistas se colocó al “pandit” indio Kamalashîla, discípulo del célebre Shantarakṣita.<sup>11</sup> Para responder a las acusaciones de éstos, las cuales habían dado origen al concilio, el rey envía un memorial al monje chino Ho-shang Mahâyâna,<sup>12</sup> solicitando su comparecencia ante la corte.

Las cuestiones ventiladas en la célebre disputa se pueden cifrar en dos disyuntivas: primero, o se adquiere el despertar gradualmente a través de una larga serie de etapas claramente definidas y escalonadas, o se pasa de la obnubilación de la condición mundana al despertar en un gran salto, instantáneo y único; en segundo lugar, o se requiere la práctica explícita de cada una de las virtudes por separado, y a través de todo el sendero hacia el despertar, o se requiere solamente la práctica de la contemplación, en la cual se encuentran las demás virtudes en forma implícita.<sup>13</sup>

Se ha querido ver en esta controversia un encuentro entre el “quietismo” y el “activismo” o, como se prefiere a veces, los “subitistas” y los “gradualistas”.<sup>14</sup> El uso de esta terminología sin más explicación resulta poco feliz: los nombres de partido nacen de la disensión y llevan consigo toda la superficialidad y la animosidad que suelen engendrar y acompañar a las disputas.

En su aspecto externo, y en más de un detalle, es cierto, el debate de Lhasa nos recuerda a las doctrinas quietistas y los argumentos que las condenaron. Particularmente similar a los errores atribuidos al Ch'an por Kamalashîla son dos de los artículos en la lista de errores quietistas que acompaña las *Máximas* de Fénelon:<sup>15</sup> contemplación pasiva sin intervención del libre albedrío, y rechazo de la necesidad de practicar todas las virtudes por separado. Mas, el conflicto de Lhasa tiene muy poco en común con el encuentro entre Miguel de Molinos y el Papa Inocencio XI.

En rigor no se pueden entender las diferencias entre “subitistas” y “gradualistas” en término de pasividad y libre albedrío, sino que la distin-

ción fundamental se reduce a la oposición entre la pura contemplación y la meditación.<sup>16</sup> No se trata, empero, de que el budismo de Kamalashîla conozca solamente la meditación activa —conceptual o discursiva—, pues también él concibe su meta como una contemplación perfecta en la cual ha cesado toda “predisposición”, todo esfuerzo consciente y toda actividad discursiva y conceptiva. No obstante, conforme a una tradición establecida en el Gran Vehículo, Kamalashîla pretende evitar toda acusación de quietismo postulando un estado de no-dualidad, mediante el cual espera salvar el pensamiento conceptual y la moral, aun después de alcanzada la meta última. En un lenguaje, cuyo parecido con el esquema retórico del Ch’an parece ignorar, Kamalashîla afirma que cuando ya no se conozca dualidad alguna, sólo existe la unión perfecta de la visión y la serenidad, la cual no es ni pura visión ni pura quietud.<sup>17</sup>

Pero, precisamente por su fondo común con el Ch’an y la similaridad de su concepción dialéctica de la meta con la de los contemplativos chinos, Kamalashîla podría estar igualmente expuesto a la acusación de quietismo lanzada tantas veces contra los budistas en general. Consciente de aquellas tendencias inherentes al budismo que pueden desembocar en el quietismo, el Gran Vehículo, y con él Kamalashîla, se esmera en orientar la vía budista de suerte que se evite este peligroso error, sin sacrificar los supuestos fundamentales del budismo. Ahora, si bien las mencionadas tendencias obedecen, desde luego, al apofatismo que domina toda la concepción de la vía budista, y cuya suprema manifestación se encuentra en la doctrina del *nirvâna* estas tendencias saltan a la vista en la doctrina de *nirvâna* de los seguidores del Pequeño Vehículo. Así, cuando Kamalashîla acusa a los subitistas de seguir una vía similar a la de los Auditores del Pequeño Vehículo,<sup>18</sup> desde el punto de vista interno del Gran Vehículo, ha esgrimido su mejor argumento, ha formulado la acusación más grave que contiene su repertorio.

Ahora, esta acusación es de cierta manera injusta. Si bien, la tradición *Ch’an* resume el despertar en el término *wu-wei*, éste no significa, como se pretende, “inactividad”,<sup>19</sup> y el estado que designa presupone un tipo de disciplina ascética que nunca hubiera imaginado el padre Molinos.

En primer lugar no puede olvidarse un hecho significativo: si por algo se critica esta escuela en el Japón es por su confianza absoluta en el esfuerzo individual.<sup>20</sup> No existe en ella ninguna doctrina de la gracia, sus maestros recalcan constantemente la necesidad del esfuerzo a ultranza. Lo que sí hace esta escuela es negar la eficacia de las facultades discursivas y conceptuales en la vía contemplativa, incluso como mera preparación para la contemplación perfecta y la vida moral. Pero hay quien insista —no sin razones fundadas que explicaremos abajo— en ver en esta negación la raíz de

un quietismo, de una vía de la pasividad. Y esto hacen Kamalashîla y los gradualistas.

Conze<sup>21</sup> quien se identifica como simpatizador de Kamalashîla justifica el término quietista de la siguiente manera:

[...They] were 'Quietists' in the sense that they regarded non-action and non-thought as the sum total of the spiritual life.

Pero, ese comentario obedece primero a un desconocimiento de las raíces indias de los conceptos chinos de *wu-wei* y *wu-hsin*, en segundo lugar, revela un evidente desconocimiento del valor dialéctico de la negación en este contexto.<sup>22</sup> El Ch'an no es más quietista que Pseudo-Dionisio Aeropagita; sus doctrinas de la negación, como las de Nagarjuna, cumplen una función propedéutica y nada más. Debe entenderse, que los "subitistas" no defienden una mística quietista o pasiva, todo lo contrario, su ideal de un salto o rompimiento súbito de la barrera mundana exige una tensión y esfuerzo iniciales que se pueden dar solamente en el entrenamiento constante en una disciplina contemplativa vigorosa y en la más austera y regimientada vida monástica. Su persistente rechazo de la meditación conceptual y del esfuerzo consciente hacia una meta, y por una vía, definidas previamente en todos sus detalles, no equivalen a promulgar la pasividad y mucho menos si se supone que la misma sería en aras de una entrega total a la "gracia". El "subitista" meramente cuestiona la efectividad de los medios de salvación cuando se les convierte en objetos de asimiento.<sup>23</sup>

Ahora, la acusación de quietista, cuando se lanza hoy, como en el Tibet del siglo octavo, implica además antinomismo e indiferencia. Pero, tampoco cabe atribuir a los seguidores de la secta contemplativa del Ch'an el antinomismo que les imputa Kamalashîla.<sup>24</sup> Si bien no cabe duda de que el lenguaje críptico y lapidario de las más conocidas obras del budismo Ch'an, por su ininteligibilidad, contribuyen en buena medida a crear este tipo de impresión errónea. Estas obras, en su mayoría colecciones de anécdotas, que han alcanzado un grado de difusión y vulgarización verdaderamente espantoso, son todas guías para la práctica y la enseñanza de la concentración (*samâdhi*), por lo cual no hay razón para esperar de ellas ningún tipo de especulación o edificación moral explícita.<sup>25</sup> En ellos la tradición recalca más bien lo que hay de original en las enseñanzas del Ch'an y esto es la vía negativa. Como lo resume el Ho-shang Mahâyâna.<sup>26</sup>

la palabra tomada [según lo que es] en verdad no constituye un vehículo [de salvación], la naturaleza propia no es ni existencia ni no existencia, creer en el principio es negar el principio.

La meta última es la superación del mundo conceptual sin la cual no puede haber verdadera virtud ni sabiduría, con su característica parquedad los maestros no hablan de otra cosa que no sea dejar de hablar, pero la intención, es superar ambos extremos: el del habla hueca de sentido, preñada de ansias e intereses solapados, y el del silencio de la indiferencia.<sup>27</sup>

Ahora bien, el antinomismo implícito en el quietismo en sentido estricto, obedece al profundo sentido de impotencia del supremo pecador que es el hombre ante el poder divino: sólo por la gracia se salva el hombre, y a mayor pasividad mayor la eficacia de este don salvador. Pero, aunque este es un mundo totalmente ajeno al mundo budista, se nos manifiesta un parecido estructural sorprendente, aunque luego demuestre ser superficial. El budismo Ch'an, siguiendo una tradición filosófica de origen indio, propone la existencia en todo ser viviente de una naturaleza búdica original eterna, aunque velada por la obnubilación innata del hombre.<sup>28</sup> Pero, dicha obcecación nace solamente de la confusión que se crea el mismo hombre en su empeño de dividir y reducir el mundo a su voluntad mediante la apercepción y la formación de conceptos. Hipotéticamente, entonces, bastaría con no pensar ya más para que se revelara la naturaleza búdica original. Así de hecho se han expresado muchos maestros, y así Kamalashîla entiende a la doctrina Ch'an. Siguiendo esta interpretación, ataca violentamente a los "subitistas" dando a entender que se dedican al cultivo de la estultez.

Las dificultades comienzan a perfilarse, empero, cuando se intenta penetrar en el correspondiente práctico de esta teoría. Este es el aspecto olvidado por Kamalashîla, y aún por su contrincante el Ho-shang Mahâyâna, quien en más de una ocasión nos parece más dado a la retórica que su elocuente rival. La realidad práctica a la cual se enfrenta el Ch'an y a la cual contrapone su teoría de la naturaleza búdica, es que la turbación mental del hombre no se puede reducir a un mal uso de las facultades discursivas, sino que el intelecto en su totalidad conduce al error sólo porque su verdadera raíz es el deseo. Este último, es cierto, no es sino el fruto de la idea de un yo cuando desconoce el hombre su propia identidad. Pero aún así no basta con una revelación de esta identidad, es más, toda revelación es imposible hasta tanto no se venza el deseo. Por encima de esto, tampoco las virtudes morales pueden practicarse eficazmente mientras exista este deseo.

El hombre se encuentra pues ante un dilema: ¿cómo practicar las virtudes que han de liberarlo si las mismas presuponen la liberación? Con el propósito de resolver esa paradoja, el Ch'an propone un tipo de ejercicio contemplativo similar al "neumatismo" yoga, pero acompañado de una dialéctica paradójica, cuyo fin es destruir las dicotomías que alejan constantemente al pensamiento de su centro y lo hacen presa de los deseos en los cuales se exterioriza falsamente la naturaleza búdica.<sup>29</sup>

Si se quiere apreciar la aparente complejidad retórica de la posición de la escuela Ch'an, conviene citar un pasaje de la disputa en torno a las perfecciones del memorial de Ho-Shang Mahâyâna:<sup>30</sup>

(Gradualista): Las seis perfecciones y lo demás, y todos los artículos del Principio, son o no necesarios?

(Subitista): Según el principio de ley mundana, las seis perfecciones y lo demás son recursos, porque por medio de ellos se revela la verdad última, y en este sentido no pueden dejar de ser necesarias. Según la verdad última que está libre del habla, no se podría hablar ni de necesidad ni de no-necesidad de las seis perfecciones [...]

—Exigimos saber si la verdad mundana y la verdad última son idénticas.

—No son ni idénticas ni diferentes. ¿En qué sentido no son idénticas? Mientras no se hayan extirpado las opiniones falsas, existe la idea de la existencia de una verdad mundana. ¿En qué sentido no son diferentes? Cuando todos los falsos conceptos y las impregnaciones han sido extirpados, ya no se pueden distinguir la identidad ni la diferencia. [...] Para los seres de facultades obtusas, que no penetran perfectamente a la verdad última, [las perfecciones] son necesarias. Para los hombres de facultades agudas, no se presenta la pregunta por su necesidad o no-necesidad. [...] Desde el punto de vista de la naturaleza de los principios, todas ellas escapan a la palabra. Para quien se ha fundado sobre la naturaleza de los principios, la necesidad y la no necesidad, el ser y el no ser, la identidad y la diferencia, nada de esto se puede asir.

Por un momento, empero, el Ho-shang parece desviarse de su propia tesis y afirma:

—Al igual que la medicina es necesaria para el enfermo, y el bote para quien quiera cruzar el río pero, para el hombre sano no se trata de decir si la medicina es o no es necesaria, y para el que ha cruzado el río ya no es necesario el bote.

Luego, continúa en un intento fallido por aclarar su posición:

—La práctica de las seis perfecciones es interior o exterior. [...] La práctica interior tiene como propósito la salud propia, la práctica exterior es para beneficiar a los seres vivientes. En cuanto a los medios de practicarlas, [...] si uno se abstiene, en la práctica de las seis perfecciones, de la reflexión y el examen de todos los principios,

se alcanza la pureza del acto triple por el mero hecho de que, al reconocer que todos los principios son como un espejismo uno ya no se los apropia, ni se apoya en ellos.

En sentido estricto, pues, pese a las posibles similitudes, el número de importantes diferencias hace injustificable el uso del apelativo de quietismo al referirse al Ch'an, aunque sus rivales considerarían apropiado el término. No cabe el apelativo de "quietistas", aunque se pueda condenar con razones fundadas la idea misma de la vía negativa. Porque, si bien encontramos aquí el énfasis en el vacío que tanto censura Ruysbroeck,<sup>31</sup> y aunque a veces se sugiera que las virtudes morales se sobran, en ningún sentido propone el Ch'an una actitud pasiva ante un poder sobrenatural, falta pues el elemento necesario y suficiente del quietismo.

Pero cabe señalar, que también el concepto de "subitista" podría resultar inadecuado. No se trata del surgimiento repentino del despertar sin preparación previa sino de una preparación intensa, en la cual se pretende seguir el ejemplo de Sakyamuni, quien por sí solo, sin acogerse a ningún sistema, sin utilizar el bagaje doctrinal del budismo que quedaba entonces todo por hacer, y en esta misma vida alcanzó el despertar. Con esto el Ch'an se contrapone a la exaltación apoteosóica de la figura de los Despiertos o Budas, con la cual se les convertía en seres cuasi-divinos, muy por encima de la realidad humana. Los "gradualistas", sin embargo, objetaban que querer imitar a Sakyamuni constituiría un acto de suprema soberbia, pues Gotama cultivó la vía del mérito durante millones de ciclos cósmicos antes de poder alcanzar el Despertar.

Pese a la evidente superficialidad de la interpretación que hace Kamalashîla del Ch'an, y no obstante cuanto se pueda decir en defensa de los "subitistas", la posición "gradualista", tal como la expone Kamalashîla, parece más completa, consciente de las complicaciones filosóficas implícitas en la formulación del sendero contemplativo. El Ch'an puede censurarse por excesivo celo místico en su búsqueda de una retórica cada vez más destructiva de los impedimentos del discurso y el concepto, a menudo se olvida de hacer explícitos sus fines, y el método a-racional se hace irracional. Su lenguaje lacónico obedece a una economía de la salvación que, en su empeño por evitar el anquilosamiento escolástico y alcanzar la experiencia más íntima, pasa por alto el punto de partida racional, el cual había ocupado el lugar central en algunas de las formulaciones más antiguas de la vía budista, como las cuatro verdades nobles y el origen condicionado.

No sabemos a ciencia cierta cómo concluyó el debate de Lhasa, pues cada bando se otorga la victoria en su expediente de la disputa.<sup>32</sup> Cualquier intento de descubrir cuál fue el resultado de esta importante contienda espiritual en términos de sus efectos sobre la vida religiosa del país, debe



enfrentarse al gran escollo de la desaparición del budismo de la “tierra de las nieves” apenas cuarenta años después del debate. Cuando vuelve el budismo al Tibet lo hace sólo desde India, por tanto, la tradición dominante será la “gradualista” de los escolásticos de Bihar. Pero, como bien señala Tucci,<sup>33</sup> quizá esta no fue sino una conquista aparente, pues, la vida mística tibetana lleva escondido el sello indeleble de los subitistas en los *siddhas*. Taumaturgos, en los ojos del pueblo, en los ojos de los grandes lamas, verdaderos Budas, estos místicos ermitaños, entre los cuales se cuenta Milarepa, el más grande poeta del Tibet, recogen lo que probablemente son los vestigios de una tradición oral de prácticas contemplativas afines a las del Ch’an de China, aunque investidas con los suntuosos ornamentos de la alta escolástica y el ritualismo del budismo indio de la era Pála.

No debe, empero, subestimarse el papel que desempeña el concepto de “cultivo graduado” aún dentro de la tradición contemplativa de un Milarepa —la cual, en más de un sentido, podría considerarse “subitista”. Los conceptos fundamentales de la vía escolástica constituirán en todo momento la estructura dialéctica o la base retórica para las enseñanzas de los grandes maestros contemplativos. Por otro lado, la escolástica encarna vivamente los supuestos filosóficos del medio intelectual en que se mueve toda la tradición budista a partir de los comienzos de la era cristiana. Por tanto su entendimiento cabal es el primer paso hacia el desentrañamiento de la madeja de problemas metafísicos primarios y derivados que constituyen a un mismo tiempo el esqueleto de la mística especulativa budista y la sangre de su especulación filosófica.

De ahí el valor del estudio de los tres opúsculos compuestos por el contendiente gradualista Kamalashîla a la raíz del debate en Bsam-yas. El primero de éstos, el más largo, ofrece el fundamento filosófico y escritural para el concepto budista de discernimiento (*prajñâ*). El aspecto puramente contemplativo se debate en el segundo tratado. El tercer tratado, el más polémico de los tres, defiende el concepto gradualista de la meditación de contenido conceptual o “examen de lo existente” y la necesidad de la práctica de las seis perfecciones en contra de los ataques “subitistas”.

A continuación ofrecemos el tercero y último de estos tratados vertido por vez primera al castellano directamente del sánscrito. El texto usado es el de la excelente edición crítica de Giuseppe Tucci.<sup>34</sup>

1.0 *Necesidad de practicar igualmente la visión y la serenidad.*

Loores a Târâ.<sup>36</sup>

[Aquí] se describe someramente el cultivo graduado para los que se han iniciado en el método [predicado] en los discursos del Gran Vehículo.<sup>37</sup>

Si bien el Bienaventurado, libre de diferencias de criterio,<sup>38</sup> ha enseñado respecto de este [método] que la concentración del bodhisattva es ilimitada, también es cierto que toda concentración está compenetrada [igualmente] por la serenidad y la visión, por tanto, se describe aquí solamente el sendero que conduce al acoplamiento de la serenidad y la visión.<sup>39</sup> Además el Bienaventurado ha dicho:

Con el cultivo de la visión y la serenidad, el hombre se libera de la atadura del signo y también de la atadura de la maldad.<sup>40</sup>

Por tanto, quien desee abandonar totalmente el encubrimiento deberá practicar [ambas], la serenidad y la visión.

Con la fuerza de la serenidad, el pensamiento, consigo mismo como único punto de apoyo, se torna imperturbable como [la llama de] una lámpara al abrigo del viento.<sup>41</sup> Cuando, mediante la fuerza de la visión, se penetra cabalmente en la realidad de los principios, surge la luz de la gnosis récta.<sup>42</sup> Entonces queda abandonado totalmente el encubrimiento, como [desaparece] la oscuridad cuando se enciende una luz.

1.1. *Naturaleza de la visión y la serenidad.*

1.11 *Los ámbitos de la visión y la serenidad.*

Precisamente por esto el Bienaventurado ha prescrito cuatro ámbitos de apoyo objetivo<sup>43</sup> para el yogi:<sup>44</sup> el reflejo sin distinción, el reflejo con distinción, el límite del objeto, y la consumación de la tarea.<sup>45</sup>

1.111 *El reflejo sin distinción.*

Entre éstos, se le llama reflejo sin distinción al reflejo de todos los principios y de la forma del Despierto u otros [objetos de vene-

ración las cuales se aplica [el yogi] y forma apoyo objetivo mediante la serenidad. Como aquí falta toda distinción de la configuración del objeto real,<sup>46</sup> se dice que es sin distinción. Y se le llama reflejo en consideración al hecho de que se aplica y forma apoyo objetivo sobre el reflejo de principios oídos o aprendidos.<sup>47</sup>

### 1.112 *El reflejo con distinción.*

Cuando el yogi investiga ese mismo reflejo con la visión, con el fin de comprender lo real,<sup>48</sup> se le llama a esto el reflejo con distinción. Porque aquí surge la característica determinante de la visión, la cual consiste en la distinción de la configuración de lo real.

### 1.113 *El límite del objeto.*

Al catear la naturaleza propia de este mismo reflejo, el yogi, como quien constata los defectos de su propio rostro mediante el examen de su propio reflejo en un espejo, penetra cabalmente en la naturaleza propia de todos los principios.<sup>49</sup> Cuando así penetra en la asidad<sup>50</sup> cuya característica determinante es ser el límite de [todo] objeto, entonces, como ha penetrado en esta primera tierra,<sup>51</sup> el límite de [todo] objeto, se le llama el ámbito del límite del objeto.

### 1.114 *La consumación de la tarea.*

Luego, en las tierras restantes, después de que por el sendero del cultivo surgen gradualmente instantes<sup>52</sup> cada vez de mayor pureza, como cuando se administra una poción de yerbas medicinales [cuyo efecto se manifiesta gradualmente. Y después de] ocurrida la inversión del fundamento,<sup>53</sup> cuando llega a su conclusión la tarea, cuya característica es el abandono del encubrimiento, entonces a esta gno-sis que existe en la tierra de un despierto, se le llama el apoyo objetivo de la consumación de la tarea.

### 1.12 *Recapitulación.*

Ahora bien, ¿qué se quiere decir con esto? Que mediante la serenidad y la visión se alcanza el límite del objeto, y que así se alcan-

za la consumación de la tarea, cuya característica determinante es el abandono del encubrimiento. Y esto no es otra cosa que el estado de un despierto.<sup>54</sup>

Por tanto quien desee alcanzar el estado de un despierto, deberá practicar la serenidad y la visión. Pero quien no las practique no tendrá el logro del límite del objeto, ni tampoco la consumación de la tarea.

De éstas, la serenidad es la absorción del pensamiento en un solo punto; la visión es el examen de los existente.<sup>55</sup>

así ha descrito en forma sucinta el Bienaventurado la característica determinante de la serenidad y la visión en el Noble *Ratnamegha*<sup>56</sup> y en otros textos.

### 1.2 *Método de practicar la visión y la serenidad.*

Con este fin el yogi que ha fundado el equipo<sup>56a</sup> [necesario para] la serenidad y la visión, el cual consiste en la pureza moral y las demás [virtudes], después de producir en sí mismo una gran compasión hacia todos los seres vivientes, y una vez ha surgido en él el pensamiento del despertar, debe dedicarse al estudio, la reflexión y el cultivo.<sup>57</sup>

A tales efectos, el yogi, habiendo terminado con todas las obligaciones iniciales, llegada la hora de [practicar] el cultivo, debe evacuar el vientre y la vejiga, dirigirse a un lugar libre de interrupciones como ruidos, etc., propicio al pensamiento, [allí], al tomar esta determinación: "Debo hacer que todos los seres vivientes fructifiquen en el fundamento del despertar",<sup>58</sup> dispuesto a elevar el mundo entero, hace aparecer la gran compasión.

[Luego] ha de prosternarse con las cinco extremidades<sup>59</sup> ante todos los despiertos y bodhisattvas de los diez puntos cardinales<sup>60</sup> colocando ante sí o en otro lugar [imágenes de] despiertos y bodhisattvas en una pintura u otra [representación]. Ha de llevar a cabo estrictamente la veneración y el elogio de éstos, como es debido, confesar sus faltas, y regocijarse en simpatía con el mérito de todo el mundo. Debe sentarse en la posición perfecta del Sublime Vairocana o en el medio loto;<sup>61</sup> los ojos ni muy abiertos ni muy cerrados, dirigidos a la punta de la nariz, mientras mantiene el cuerpo erecto, ni muy doblado ni muy tieso, la recordación dirigida al interior. Además debe mantener los hombros a nivel; sin inclinar la cabeza hacia

arriba ni hacia abajo, debe sostenerla sin que se mueva hacia ningún lado. Pero la nariz no debe sostenerse muy erguida. Los dientes y los labios se cierran suavemente, y la lengua se hace descansar sobre las encías [superiores]. La inspiración y la expreción, empero, debe hacerse silenciosamente, ni pesada ni ligera sino que, sin esfuerzo consciente la deja [seguir su curso] según entra y sale imperceptible y pausadamente.

### 1.211 *Primer ejercicio: serenidad.*

Entonces, primeramente, el yogi, fijando el pensamiento en una forma corporal del Tathâgata, como las que ha visto u oído [describir], induce la serenidad. Y por la continua atención a esta forma corporal del Tathagata, [que es] pura como el oro acrisolado, adornada por los signos y las señas,<sup>62</sup> [y se encuentra] en medio de [múltiples] círculos de asambleas, haciendo cumplir los deseos de las criaturas mediante los más variados recursos,<sup>63</sup> [el yogi], ansioso por [alcanzar] estas mismas virtudes, hará cesar la inercia, la inquietud<sup>64</sup> y los demás [impedimentos], y mientras más contemple, con mayor claridad verá esta [forma] como si estuviera delante [de sus propios ojos].

### 1.212 *Primer ejercicio: visión.*

Luego ha de surgir la visión al catear el ir y venir de este reflejo de la forma corporal de Tathâgata. Entonces debe reflexionar de esta manera: "Tal como este reflejo de la forma corporal del Tathâgata no ha venido de ninguna parte, ni irá a ninguna, aunque está [aquí presente], vacía de naturaleza propia, sin nada que sea "yo" o "suyo", así mismo son todos los principios, vacíos de naturaleza propia, sin ida ni venida como un reflejo, sin la forma del devenir." Después de reflexionar así, por medio de la investigación en la cual ha cesado el discurso,<sup>65</sup> [dueño] del sabor único del silencio,<sup>66</sup> permanecerá cultivando [esta] realidad por tanto tiempo como quiera.

Esta concentración ha sido prescrita en el *Pratyutpannabuddhasammukhâvasthitasamâdhi*<sup>67</sup> y el recuento detallado de [sus virtudes] se puede encontrar en el mismo discurso.

## 1.22 Segundo ejercicio: visión.<sup>68</sup>

[Ahora,] basta con la siguiente práctica para resumir todos los principios.

Para esto debe someter el pensamiento; [entonces] con el cesar de la inercia, la inquietud y los demás, produce la serenidad. Y al separar lo que tiene forma y lo que no tiene forma, en breve, [se obtiene] el resumen de todos los principios. Ahora, todo lo que está incluido en el conjunto de la forma es lo que tiene forma, aquello cuya naturaleza propia se incluye en los conjuntos de sensación, [concepción, disposición y conciencia] es lo que no tiene forma.<sup>69</sup> Al respecto el pensamiento de los necios está trastornado,<sup>70</sup> porque se aferran a la existencia y la [no-existencia], [y por eso] giran en el vórtice de la transmigración.<sup>71</sup> Para curarles de este trastorno y manifestando gran compasión hacia ellos, el yogi que ha consumado lo serenidad, cultiva entonces la visión para alcanzar lo real.

Y por visión se [quiere] decir el examen de lo existente. Ahora, lo existente es la ausencia de un yo en la persona y en los principios.<sup>72</sup> De estos dos, la ausencia de yo en la persona es la ausencia de yo y mío en los conjuntos. La ausencia de yo en los principios se refiere al hecho de que estos [principios] son como fantasmagorías.<sup>73</sup>

### 1.221 Ausencia de yo en la persona.

Esto debe examinarlo el yogi así: la persona no es de ninguna manera distinta de la forma y los demás [conjuntos]. Porque la [persona] se manifiesta [solamente en los conjuntos], y la idea de un yo surge en base a la forma y los demás [conjuntos]. Pero, la persona tampoco [podría] participar de la naturaleza propia de la forma y los otros conjuntos. Porque éstos tienen la naturaleza de lo perecedero y lo múltiple, y [nuestros] oponentes conciben a la persona en términos de permanencia y unidad. Tampoco podemos aceptar la existencia de una persona [cuya naturaleza sea] inefable, por ser a la vez igual a los [conjuntos] y distinto de ellos.<sup>74</sup> Porque no pueden co-existir modalidades opuestas en lo que existe como cosa real.

### 1.222 Ausencia de yo en los principios y sólo pensamiento.

Una vez tiene la seguridad de que estas [naciones de] yo y mío que tiene el mundo no son sino mentiras y errores, debe investigar

también los principios con forma para lograr comprender la ausencia de yo en los principios [externos a la persona]: “¿se establecen éstos como verdades últimas, separados del pensamiento? ¿o acaso la apariencia de la forma y los otros conjuntos la proyecta sólo el pensamiento, como las apariencias de los sueños?”<sup>75</sup>

Examinando estos principios hasta la última partícula e investigando estas partículas en sus partes, no aprehende [ya nada].<sup>76</sup> Así, al no aprehender, detiene toda distinción de existencia y no existencia. Comprende que este [mundo] de tres niveles<sup>77</sup> es sólo pensamiento y nada más. Y al respecto ha dicho el *Lankâvatâra*:<sup>78</sup>

Analiza la substancia en sus partículas, y no podrá ya imaginarla como forma: [su] convicción de “sólo pensamiento no cede ante la obnubilación [del mundo].

Se le ocurre [al yogi]: “Por la fuerza de un funesto e infundado aferramiento sin principio a la forma y a los otros [conjuntos], el mismo pensamiento aparece para los necios como una apariencia de forma externa e independiente, como las apariencias de forma que se perciben en los sueños. Por consiguiente, este [mundo] de tres niveles no es más que pensamiento.” Así, convencido de que cuanto se llama principio es sólo pensamiento, y habiendo examinado este hecho, cuando ha examinado la naturaleza propia de todos los principios, examina también la naturaleza propia del pensamiento.

### 1.223 *Ausencia de naturaleza propia.*

Reflexiona así: “Tampoco el pensamiento ha tenido origen en sentido último. Porque cuando este mismo pensamiento, con la adopción de los aspectos<sup>79</sup> de forma, etc., cuya naturaleza propia es la falsedad, aparece en imágenes abigarradas, entonces también del pensamiento, como de la forma y los demás, [cabe preguntarse]: ¿dónde reside su realidad, si no se le puede separar de las imágenes que contiene? De la misma manera que por la variedad de sus aspectos la forma y los otros [conjuntos] no tienen naturaleza propia ni única, ni múltiple, también el pensamiento, porque no puede separarse de aquellos, carece de una naturaleza propia, única o múltiple. Tampoco el pensamiento viene de ninguna parte cuando surge, ni se va a ninguna parte cuando cesa. Tampoco es razonable, en sentido último, [proponer] su origen de sí mismo; de otro, o de

ambos.<sup>80</sup> [Y] al igual que el pensamiento, en sentido último, todos los principios carecen de origen, como fantasmagorías.

### 1.224 *El estado sin signos.*

También cuando escudriña la naturaleza propia del mismo pensamiento mediante el cual lleva a cabo el examen, el yogi no aprehende nada. Así, el yogi, cuando escudriñando la naturaleza propia, no aprehende nada en todo objeto sobre el cual hace apoyo objetivo su pensamiento, habiendo comprendido que éste es insustancial.<sup>81</sup> como el tallo del banano, el pensamiento se detiene. Entonces, cuando han cesado las distinciones entre existencia, [no existencia,] etc., alcanza [la condición de] dominio sin signos,<sup>82</sup> en la cual ha desaparecido toda dispersión.<sup>83</sup> Así también dice el Noble *Ratnamegha*:<sup>83a</sup>

Así, el [yogi] versado en [las raíces de] la impureza se entrega al dominio del cultivo de la vacuidad para destruir toda dispersión. Con el cultivo extenso de la vacuidad, no importa en qué estadio se mueva y se deleite su pensamiento, al explorar cada estadio en busca de naturaleza propia, penetra en su vacuidad. También al escudriñar el mismo pensamiento de estos [estadios] penetra en su vacuidad. También al explorar, en busca de naturaleza propia, el mismo pensamiento mediante el cual escudriña, penetra en su vacuidad. Escudriñando de esta manera alcanza la condición de dominio sobre el ámbito sin signos. Sólo así debe explicarse este [proceso]. Pero, para quien no escudriñe [así], no habrá entrada al ámbito sin signo.

Cuando no aprehende nada al escudriñar de esta manera la naturaleza de los principios, entonces no distingue el “es” ni distingue el “no es”.<sup>84</sup> Porque [el “no es”] jamás aparece en el entendimiento de quien no distingue el “es”. Porque si la existencia fuera aprehendida en algún lugar, entonces podría distinguirse el “no es” como su contrario; mas, si el yogi, examinando con discernimiento los tres tiempos no aprehende la existencia, entonces, ¿cómo contrario de qué podría distinguirse el “no es”? Así, ahora no habrá ninguna otra distinción para él; porque todas las distinciones inhiere en la distinción entre existencia y no-existencia. De manera que, por la inexistencia de aquello en lo cual se inhiere, no existe aquello que inhiere.



Siendo así, [el yogi] arriba al estado de no-dispersión y no-distinción, y no se apoya ya en la forma y los otros [conjuntos]. Además, como quien examina con discernimiento no aprehende naturaleza propia de cosa alguna,<sup>84</sup> se hace un contemplativo de discernimiento excelso.<sup>85</sup>

Cuando de esta manera ha arribado a la verdad que consiste en la ausencia de yo en la persona y los principios, porque no existe ya nada más que deba escudriñar, [entonces], mediante [este] pensamiento en el cual ha cesado el discurso, que tiene el sabor único de la no-distinción, dotado sólo de su propio sabor, el yogi, libre de predisposiciones, comprende con la mayor claridad esta realidad y se establece [en ella].

### 1.3 *Obstáculos a la contemplación.*

#### 1.31 *La distracción.*

Pero, una vez se establece en ella, no debe interrumpirse el curso del pensamiento. Cuando eventualmente parezca distraerse el pensamiento por [algún] objeto externo, el yogi aquietará la distracción por el examen de la naturaleza propia del [objeto que produce la distracción]. Luego hará que el pensamiento avance cada vez más en este [examen hasta volver a su centro].

#### 1.32 *Desequilibrio entre visión y serenidad.*

Pero cuando el pensamiento parezca estar disgustado, deberá cultivar el deleite, mediante la contemplación de las virtudes de la concentración, y deberá aquietar el disgusto mediante la contemplación de los defectos de la concentración.

Ahora, cuando parezca laxo<sup>86</sup> el pensamiento porque ha sido dominado por la molicie y el sopor,<sup>87</sup> o cuando está amenazado por la inercia, debe aquietar esta inercia concentrando en objetos que sean motivo de entusiasmo, como la imagen del Despierto, o la de Alokasamjña.<sup>88</sup> Así podrá retener esta realidad cada vez más firmemente. Pero, cuando [aún así] el yogi no logra comprender con mayor claridad esta verdad, como el ciego de nacimiento, un hombre sumido en la oscuridad o quien ha cerrado los ojos [que no ven no importa lo que hacen], entonces debe entenderse que su pensamiento es laxo y falta la [práctica correcta de] la visión.

Ahora, si en alguna ocasión, al percibir un objeto como si lo hubiera experimentado antes el pensamiento parece agitarse, o se ve amenazado por la inquietud, entonces debe sosegar la inquietud concentrando en un objeto que sea [motivo de] perturbación [en sentido contrario],<sup>89</sup> como la impermanencia, [la impureza], etc. Entonces debe esforzarse en conseguir que su pensamiento esté libre de la predisposición hacia esta misma realidad [en la cual se ha establecido]. Pero, cuando [aún así] el pensamiento no tenga curso fijo, como un hombre desvariado o como un mono, entonces debe entenderse que se trata de agitación y falta [la práctica correcta de] la serenidad.

Mas, cuando surge el pensamiento de esta realidad, perfectamente claro, libre de la inercia y la inquietud, equilibrada su actividad, conducido por su propio sabor, debe conservarse ecuánime, porque entonces debe operar el enfriamiento del esfuerzo. Y entonces debe reconocerse que se ha consumado el sendero que conduce al acoplamiento de la serenidad y la visión.

Mas, si se cultiva la visión [solamente], domina totalmente el discernimiento. Entonces, por la inestabilidad que resulta de la falta de serenidad, como una lámpara expuesta al viento, el pensamiento no goza de la visión más clara de la realidad. Por tanto, debe cultivarse a la vez la serenidad.

Si dominara la serenidad, tampoco sería posible la visión más clara de la realidad [pues el yogi estaría] como un hombre atolondrado por el sueño. Por tanto debe cultivarse al mismo tiempo la visión.

Cuando ambos marchan al unísono, como un par de bueyes acoplados a una yunta,<sup>90</sup> entonces debe mantenerse [el yogi] sin predisposición mientras no surjan del cuerpo o del pensamiento.

### 1.33 *Los seis defectos y sus antídotos.*

Sumariamente, toda concentración está expuesta a estos seis defectos [que constituyen impedimentos]: la pereza, el olvido del objeto, la inercia, la inquietud, la impasibilidad y la acucia.<sup>91</sup>

Como antídotos deben cultivarse ocho disposiciones contrarios: la fe, el celo, el esfuerzo, la tranquilidad,<sup>92</sup> la recordación, la atención, la reflexión y la ecuanimidad.

Las primeras cuatro son antídotos para la pereza. Porque de

esta manera surge en el yogi el anhelo por las virtudes de la concentración, mediante la fe que se define como confianza total. Porque lo mueve el anhelo, adopta la fortaleza. Luego, con la adopción de la fortaleza, adquiere el dominio del cuerpo y la mente. Luego, con la tranquilidad del cuerpo y la mente [que resulta del dominio] supera la pereza. Entonces dominan la fe y los otros [cuatro primeros antídotos]. Con estos fines deben cultivarse estos [antídotos].

[Ahora,] la recordación es antídoto del olvido del objeto. La atención es antídoto de la inercia y la inquietud; porque con el examen que resulta de aquella se evitan estos dos. Pero, cuando se aquietan la inercia y la inquietud, el defecto es la impasibilidad. Entonces, como antídoto de ésta, debe cultivarse la reflexión. Pero si, al aquietarse la inercia y la inquietud, el pensamiento se tornara [efectivamente] tranquilo, la acucia sería entonces el defecto. Entonces debe cultivarse la ecuanimidad como antídoto a este [defecto]. [Porque,] si al equilibrarse la actividad mental actual la acucia, entonces el pensamiento se distraería. Pero cuando el pensamiento está laxo, si no actúa la acucia, entonces, porque le falta visión, como a un ciego, el pensamiento continuará laxo.

Por tanto, debe suprimir el pensamiento laxo y sosegar la inquietud, pero, además, debe considerar igual cuanto logre, con ecuanimidad. Entonces el yogi puede permanecer cultivando la realidad sin predisposición por cuanto tiempo quiera.

### 1.34 *Técnicas de descanso.*

Pero, de haber impedimento físico o [mental], debe entonces una y otra vez, mientras contempla al mundo entero, entenderlo como una apariencia igual a una fantasmagoría o a la luna [reflejada] en el agua. Como se dice en el *Avikalpapravesha*.<sup>93</sup>

Por medio de la gnosis supramundana, ve a todos los principios como iguales al espacio. Además, gracias a lo que ha adquirido antes, ve que son como fantasmagorías, espejismos, un sueño, o la luna [reflejada] en el agua.

Después de comprender así que este mundo es como una fantasmagoría, una vez aparece la gran compasión hacia los seres vivos, debe seguir esta línea de pensamiento: "Estas criaturas, cuyo intelecto es infantil, al no penetrar en profundidades del principio como éstas, trastornados por la atribución de existencia y [no exis-

tencia] a los principios que desde el comienzo son serenos, acumulan toda clase de turbaciones a través de sus obras.<sup>94</sup> Por esto giran en el vórtice de la transmigración. Por tanto, yo haré que ellos puedan despertar a profundidades del principio semejante a éstas.”

Después de descansar [de esta manera], debe una vez más, de la misma manera, sumirse en la concentración que es reflejo de todos los principios. Si el pensamiento se cansa, que descansa de la misma manera y de nuevo se suma [en la concentración]. Así debe continuar en el cultivo por este método durante todo el tiempo que pueda, sea media hora, [hora y media]<sup>95</sup> o tres horas.

### 1.35 *Reflexiones finales: la vía media.*

#### 1.351 *La vía media metafísica.*

Entonces cuando desee levantarse de la concentración, después de separar las piernas, debe reflexionar de esta manera: “Aunque ninguno de estos principios tiene un origen en sentido último, aún así, debemos aceptar indiscutiblemente que su multiplicidad obedece a determinadas conjunciones de diversas causas y condiciones,<sup>96</sup> como en el caso de las fantasmagorías. Así no se puede reducir [nuestra teoría] al absurdo de la teoría aniquilacionista, ni al extremo del nihilismo. Además, como mediante el discernimiento no se aprehenden objetos para el pensamiento discursivo, no se puede reducir al absurdo de la teoría eternalista, ni al extremo del afirmacionismo.<sup>97</sup>”

#### 1.352 *La vía media moral.*

Ahora, quienes llevan a cabo diversas acciones, por razón de un defecto en el ojo del discernimiento, la mente trastornada, aferrados a [lo que imagina ser su] yo, giran en el vórtice de la trasmigración. Pero, también aquellos que, porque al alejarse del vórtice sólo ven el otro extremo y carecen de la gran compasión, no cumplen con la perfección en el don y las otras [perfecciones, aunque] se dominan a sí mismo [perfectamente], estos seres vivientes, careciendo de recursos [de salvación],<sup>98</sup> caen en el despertar [incompleto] de los discípulos y los despiertos solitarios.<sup>99</sup> Pero los que después de comprender que el mundo no tiene naturaleza propia, con la fuerza de la gran compasión, decididos a elevar al mundo

entero como [magos] creadores de fantasmagoría, el pensamiento libre de trastornos recogen el extenso equipo de mérito y gnosis, éstos alcanzan el estado de un *tathagata*, fuera del vórtice; mas, continúan haciendo aumentar de muchas maneras el bienestar y la felicidad del mundo entero. Además, con el abandono de las turbaciones que se logra por la fuerza de la gnosis, no se cae [más] en el vórtice, y con la ecuanimidad hacia todos los seres vivientes, conforme al extenso e inconmensurable equipo de mérito adquirido, no caen en el reposo [final],<sup>100</sup> y se convierten, en fuente de vida para todos los seres vivientes.

“Por lo tanto, yo que deseo ofrecer a todos los seres vivientes el bienestar y la felicidad, que deseo alcanzar el reposo que no tiene apoyo, debo esforzarme en adquirir un extenso equipo de [ambos,] méritos y gnosis.”

Así dice el Noble *Tathâgatasûtra*:<sup>101</sup>

El equipo de gnosis conduce al abandono de todas las turbaciones. El equipo de mérito conduce a servir como fuente de vida para todos los seres vivientes. Por tanto, Bienaventurado, el bodhisattva mahasattva debe siempre aplicarse diligentemente [al cultivo del] equipo de mérito y el equipo de gnosis.

Además, el Noble *Tathagatotpattisambhavasûtro*<sup>102</sup> dice:

En verdad, empero, el nacimiento de los *tathâgatas* no obedece a una sola causa. ¿Por qué [Porque,] hijo del Jina, los tathagatas surgen gracias a innumerables cientos de miles de decenas de causas. ¿Cuáles son estas decenas? Por ejemplo, por la causa eficiente que consiste en su insatisfacción con el inmenso equipo de mérito y gnosis que poseen, . . .<sup>102a</sup>

También el Noble *Vimalakîrtinirdesha*<sup>103</sup> dice:

El cuerpo de un tathagata nace de cien méritos, nace de todos los principios de bondad, nace de obras cuya raíz de bondad es incalculable, . . .

### 1.36 *Para finalizar la sesión de cultivo.*

Después de separar las piernas lentamente, según lleva a cabo estas [reflexiones], debe rendir pleitesía a todos los despiertos y

bodhisattvas que se encuentren en los diez puntos cardinales, y ofrecerles oraciones y loores, debe recitar [finalmente] el voto [del bodhisattva] comenzando por los [votos] de la Noble Conducta Perfecta.<sup>104</sup> Luego, [en las actividades cotidianas que sigan] deberá dedicarse a la adquisición del equipo completo de méritos que consiste en la [perfección] del don y las otras [cinco perfecciones], [Y este equipo] lo dedica a [la adquisición] del despertar completo e incomparable, cuya médula la constituyen [la consciencia] del vacío, y la compasión.<sup>105</sup>

## 2.10 *Primera tesis del Ho-shang.*

Pero hay quien opine que los seres vivientes experimentan el fruto de sus obras, en los cielos, [los purgatorios,] etc., y giran en el vórtice de la transmigración movidos por las obras, buenas y malas, que genera [solamente] la facultad discriminativa;<sup>106</sup> mientras que aquellos que no piensan nada ni llevan a cabo acción alguna, logran liberarse del vórtice. Por tanto, [opina quien sostiene esta teoría], no debe generarse ningún pensamiento, ni se debe practicar la buena conducta, como [la perfección de] el don y las otras [perfecciones]. El don y las otras [perfecciones] han sido prescritas sólo para la gente ignorante. Así [opina].

## 2.11 *Refutación.*

### 2.111 *Porque es contrario al Gran Vehículo.*

Con esto se negaría todo el Gran Vehículo. Y como el Gran Vehículo es la raíz de todos los vehículos, al negársele, se negarían igualmente todos los vehículos.<sup>107</sup> Porque así, al decir que no debe generarse pensamiento alguno, se negaría el discernimiento, cuya característica determinante es el examen de lo existente. Porque el examen de lo existente es la raíz de la gnosis correcta. Con la negación del [examen] se negaría [pues] también el discernimiento supramundano. Y con la negación de éste se negaría la gnosis de todos los aspectos.<sup>108</sup>

Además, al decir que no debe practicarse la conducta que consiste en la [perfección de] el don y las demás [perfecciones], se niegan con toda claridad los recursos, los cuales consisten en el don y las otras [perfecciones]. Y en esto precisamente consiste en re-

sumen el Gran Vehículo: en discernimiento y recursos. Como se dice en el Noble *GayâshîrSa*:<sup>109</sup>

Dos son, en breve, los senderos del bodhisattva. ¿Cuáles dos? El discernimiento y los recursos.

Además se dice en el Noble *Tathâgataguhyasûtra*:<sup>110</sup>

Y estos dos, discernimiento y recursos, conducen a la adquisición de todas las perfecciones de los bodhisattvas.

De ahí que, quien negara el Gran Vehículo se expondría a producir un inmenso encubrimiento por [este mismo] acto. Por consiguiente, porque con esto se afrenta a la razón y a la tradición, el hombre prudente que desea para sí [el bien], debe apartarse lo más lejos posible, como de una comida emponzoñada, de las palabras mezcladas con veneno de este hombre que desestima a los sabios, ignora las directrices de la palabra del Tathâgata, y se destruye a sí mismo a la vez que busca la perdición del prójimo. Porque al rechazar de esta manera el examen de la existencia, rechazaría en efecto el elemento preminente del despertar, es decir, el análisis de los principios.<sup>111</sup>

## 2.112 *El examen es imprescindible, aún para alcanzar la no-distinción.*

Y sin el examen de lo existente, ¿cómo puede el pensamiento del yogi, el cual ha reincidido durante un período de tiempo sin comienzo en el aferramiento a la existencia de la forma y los otros [conjuntos], penetrar en el estado de no-distinción?

Si [se responde] que se penetra [en dicho estado] mediante la no-recolección y la no-atención<sup>112</sup> respecto de todos los principios, esto es absurdo. Porque sin el examen de lo existente no se podría practicar la no-recolección y la no-atención respecto de aquellos principios que experimenta presentemente. Además, si se debe cultivar la no-recordación y la no-atención respecto de ellos, cultivando el pensamiento de “no debo yo practicar recordación ni atención respecto de los principios”, entonces con esto serían recordados y atendidos en un grado aún mayor.

Ahora, si con “no-recordación y no-atención” se quiere decir sólo ausencia de recordación y atención, entonces, lo que resulta controvertible es precisamente de qué manera se puede producir la au-

sencia de ambas. Y la ausencia [misma] no es causa aceptable por la cual se puede efectuar el estado de no-distinción. Esto conduciría al absurdo de tener que suponer la entrada en el estado de no-distinción en un [hombre] inconsciente, pues en él hay ausencia de recordación y atención.

Además, sin el examen de lo existente, no hay otro recurso, por medio del cual se pueda practicar la no-recordación y la no-atención.

Y, aun cuando fuera posible la ausencia de recordación y atención sin el examen de lo existente, ¿cómo podría penetrarse en la ausencia de naturaleza propia de los principios? Porque sin el examen de éstos, no puede haber la penetración en su vacuidad, la cual consiste en la convicción de que los principios son vacuos en cuanto a naturaleza propia. Y sin la penetración en la vacuidad, no es posible el abandono del encubrimiento. Porque [de otra manera] se implicaría [el absurdo] de la liberación para todos en todas partes.

Por otra parte, si mediante el olvido de la recordación de todos los principios, o sea, la estultez, deja de operar la recordación y la atención del yogi, entonces, este perfecto tonto, ¿cómo puede ser yogi? Sin el examen de lo existente, y con la práctica de la no-recordación y la no-atención sólo se practica la estultez. Con esto sólo se alejaría de la luz de la gnosis correcta.

Ahora, si no ha olvidado la recordación ni es un tonto, entonces, ¿cómo puede practicar la no-recordación y la no-atención respecto de los [principios] sin el [previo] examen de la existente? Porque sería absurdo afirmar que recordando no recuerda y viendo no ve.<sup>113</sup>

Además, ¿cómo podrían aparecer los principios de un despierto,<sup>114</sup> tales como el recuerdo de las vidas pasadas, mediante la práctica de la no-recordación y la no-atención? Porque [lo uno] es incompatible [con lo otro]. Porque, no se puede sentir sensación de calor en lo que acostumbra estar frío [por ser éste] incompatible con el calor.<sup>115</sup>

Por otro lado, si el yogi que ha entrado en la concentración [superior] tuviera consciencia conceptual,<sup>116</sup> entonces, necesariamente habría algo que constituiría punto de apoyo objetivo para él. Porque la gente común [que tiene consciencia conceptual] no pueden alcanzar directamente la gnosis sin punto de apoyo. Mas, si [el yogi] no tuviera [jamás consciencia conceptual], entonces ¿cómo podría penetrar la ausencia de naturaleza propia de los principios?



¿y por medio de qué antídoto abandonaría el encubrimiento de las turbaciones? Además, el hombre común que alcanza la cuarta contemplación [donde no hay consciencia conceptual] no consigue por eso la cesación [última] del pensamiento.<sup>117</sup>

Por tanto, según el Principio Verdadero debe considerarse que lo que se nombre “no-recordación” y “no-atención” debe ir precedido por el examen de lo existente. Luego, mediante el examen de lo existente, se puede practicar la no-recordación y la no-atención. [Pero,] no de otra manera. Porque, [sucede] así: cuando el yogi, al observar con recto discernimiento, percibe que en los tres tiempos no hay ningún principio que haya tenido origen en sentido último, entonces ¿cómo puede practicarse recordación y atención respecto de esto? Porque quien no experimenta nada en sentido último, en razón del no ser de los tres tiempos, ¿cómo puede efectuar la recordación y la atención? Por esto logra entrar en la gnosis sin distinción que consiste en el aquietamiento de toda dispersión. Y después de entrar en ésta, logra penetrar en la vacuidad. Y después de penetrar en ésta logra abandonar en su totalidad el velo de la falsa visión.

[Entregado a] la aplicación de los recursos, y por la práctica del discernimiento se hace justamente experto en las verdades de convención y de sentido último.<sup>118</sup> Con esto, al alcanzar la gnosis libre de encubrimiento, obtiene todos los principios de un despierto.

Por tanto sin el examen de lo existente no surge la gnosis recta ni hay abandono del velo de las turbaciones.

Así se dice en el *Mañjushrîvikurvasûtra*:<sup>119</sup>

Joven, ¿cómo resulta vencedor en el conflicto el bodhisattva? Te digo, Mañjushrî, quien discerniendo constantemente no aprehende principio alguno.

Por tanto, el yogi, el ojo de la gnosis abierto de par en par, después de vencer con la espada del discernimiento al enemigo que son las turbaciones, permanece inintimidable, jamás parpadean sus ojos como los del hombre tímido.

También el Noble *Samâdhirâja*<sup>120</sup> dice:

Examinar los principios carentes de yo, y cultivar este examen, esta es la causa para alcanzar el fruto del reposo; no hay otra causa de la paz.

Y el *Sûtrasamuccaya*<sup>121</sup> dice:

Constantemente se esfuerza por sí mismo en el dominio de la visión. Pero si no se propone llevar al prójimo esa misma visión, esto es obra de Mara.

Y en obras tales como el Noble *Ratnamegha* y el *Sandhinirmocana*<sup>122</sup> [se explica que] la naturaleza propia de la visión es el examen de lo existente. También el Noble *Ratnamegha*<sup>123</sup> dice que la entrada del observador en el estado sin signo mediante la penetración de la ausencia de naturaleza propia es la visión. Y en el Noble *Lankâvatâra*:<sup>124</sup>

Porque, Mahamati, al considerar con el entendimiento [todo] lo existente, no se constata ninguna característica determinante propia ni común [de nada]. Por eso se dice que todos los principios carecen de naturaleza propia.

Si [se dice, pues,] que no se practique el examen de lo existente, se presenta oposición al examen de múltiples aspectos predicado por el Bienaventurado en muchos pasajes de los discursos. Por eso lo propio sería hablar así: “nosotros, de poco discernimiento, y de poca fortaleza no podemos indagar en lo que requiere un estudio extenso.” Pues no es razonable negar [nada] de esto, porque el Bienaventurado ha indicado repetidamente que ha de ser estudiado extensamente.

Por otro lado, el *Brahmapariprcchâ*<sup>125</sup> dice:<sup>126a</sup>

Pero los que se encuentran alejados de los principios impensables, carecen de centro.

Al respecto, también aquellos que, como los auditores, imaginan un origen para los principios —los cuales, en sentido último, no tienen origen—, y practican la reflexión sobre la impermanencia, el sufrimiento, etc., quedan fuera de centro al practicar la reflexión con el extremo de la afirmación.

[Mas,] lo que se diga para refutar este [error] no contradice el examen de lo existente; porque, éste ha sido prescrito en todos los discursos. Así, en este mismo *Brahmapariprcchâ* se dice:

Se le llama bodhisattva a un héroe del pensamiento porque examina todos los principios con el pensamiento y en ello [permanece] incólume, sin desmayo; por eso se le llama bodhisattva.

Y en el mismo [texto] se dice:

¿Cómo se hacen dueños de fortaleza? Cuando el pensamiento, dotado de la gnosis universal, no aprehende [ya nada] que analizar.

También allí se dice:

Llegarían a ser sabios mediante el examen centrado de los principios.

De nuevo, allí se dice:

Analizan los principios que son fantasmagorías y espejismos.

Ahora bien, para refutar la opinión de aquellos [otros] que creen que cada vez que oyen descripciones tales como "impensable", etc., [se trata de] alcanzar la verdad con tan sólo el estudio y la reflexión, para éstos se postula la experimentación íntima de los principios.<sup>126</sup> Debe entenderse que [con esto] se refuta [la confianza en] los pensamientos sin centro, pero no el examen de lo existente.<sup>127</sup> De otra manera, se caería en contradicción con la razón y la tradición, como se ha dicho anteriormente. Por otro lado, mediante el discernimiento que consiste en el cultivo se cultivará justamente lo que se comprendió con el discernimiento que consiste en el estudio y la reflexión, y no otra cosa; como la carrera de caballos que pasa sobre la pista ya trazada. Por tanto debe practicarse el examen de lo existente.

Si bien es cierto que la naturaleza propia del [examen] es la distinción, no obstante, quien desee la gnosis [sin distinción] debe practicar el [examen], haciéndose consciente de que de la misma naturaleza propia de la atención surge la gnosis sin distinción sobre lo existente.

Cuando aparece el fuego de la gnosis verdadera libre de distinción, sucede como cuando el fuego que se produce al frotar dos ramas las consume a ellas mismas; también el examen, a la larga, se consume en el fuego de la [gnosis sin distinción],

así dice el Noble *RatnakûTa*.<sup>128</sup>

## 2.2 Segunda tesis del Ho-shang, y su refutación.

[Consideremos] también lo que dice [nuestro oponente] en el sentido de que no se debe practicar ninguna obra buena. Al expre-

sarse de esta manera, considerando que la liberación surge de la supresión del obrar, comulga con las doctrinas de los *ajîvikas*.<sup>129</sup> Porque en la palabra del Bienaventurado no se acepta que la liberación surja de la supresión del obrar, sino de la supresión de las turbaciones. Porque no es posible suprimir [la consecuencia de] las obras que se han acumulado ya desde un tiempo sin comienzo, ya que [el fruto de] este [obrar] es infinito. Además, porque quien experimenta los frutos de sus obras [anteriores] en nacimientos nefastos, purgatorios, etc., crea [inevitablemente nuevas obras], y porque es imposible detener el obrar mientras permanezcan íntegras las turbaciones, como efecto de ese [mismo obrar], como es imposible que cese el brillo de una lámpara mientras existe ésta.

Además, como se ha dicho antes, quien niega la [función de] la visión [en esto], no logra suprimir las turbaciones. Por el contrario, opinamos que es menester dedicarse a la visión para lograr la supresión de las turbaciones. Entonces, sólo con la supresión de las turbaciones [mediante la visión], se alcanza la liberación; por tanto, todo [otro] esfuerzo por suprimir las turbaciones es inútil.

## 2.21 *Las buenas obras.*

[Ahora,] esto es lo razonable: que no se deban practicar las malas obras. Pero, ¿qué se le objeta a las buenas [obras]? Si [responde] que se opone a [ellas] porque arrastran [al hombre] hacia el vórtice [de la transmigración], esto es insostenible. Solamente las malas obras, íntimas o manifiestas, nacidas de los trastornos pueden arrastrar al hombre hacia el vórtice, pero de ninguna manera las [obras] de los bodhisattvas, nacidas de la gran compasión, dedicadas al logro del despertar completo e incomparable. Así se enseña en el *Dashabhûmika*:<sup>130</sup>

Estos diez caminos del buen obrar conducen al estado de discípulo, despierto solitario, bodhisattva o despierto, en virtud de la excelencia [que les imparte su función] preparativa, como la de la dedicación [del mérito al despertar], ...

Y en el Noble *Ratnakûta* [encontramos la siguiente] descripción:<sup>131</sup>

Como el cúmulo de agua que forman los ríos al entrar en el inmenso océano, así la raíz del bien que acumulan los bodhisattvas por variados medios y la cual dedican a la gnosis universal, se hace [finalmente] toda del sabor único de la gnosis universal.

Por otro lado, [al negar la función de las buenas obras,] también se excluye [la posibilidad de] que los seres vivientes que han obtenido el fruto de su equipo de virtudes alcancen el regocijo de [formar parte] del séquito [de discípulos que percibe] el resplandor de la purificación de los campos por los cuerpos de forma de los despiertos y los bodhisattvas.<sup>132</sup> Y, además, con la negación de la buena conducta se negaría incluso la guarda de los preceptos,<sup>133</sup> etc. De aquí se deduce el absurdo de que la tonsura, el vestir el hábito ocre, etc., son [prácticas] totalmente inútiles.

## 2.22 *Las perfecciones.*

Y cuando se es indiferente ante la disposición al buen obrar, también se practica la indiferencia hacia [los seres vivientes que giran] en el vórtice [de la transmigración] y la indiferencia hacia el actuar en beneficio de los seres vivientes. Entonces se hallará lejos del despertar, porque dice el Noble *Sandhinirmocana*:<sup>134</sup>

He dicho que el despertar completo e incomparable no será de aquel que sea totalmente indiferente ante las aspiraciones [de un solo] ser viviente o totalmente indiferente ante la disposición a [laborar en] el vórtice.

Y varios textos como el Noble *UpâliparipRochâ*<sup>135</sup> describen la repugnancia ante el vórtice [de la transmigración] como la inmoralidad extrema en un bodhisattva, a la vez que [describen] la aceptación del vórtice como la moral superior.

Y en el Noble *Vimalakîrtinirdesha*<sup>136</sup> explica que por los recursos se logra retornar al vórtice, la liberación del bodhisattva; pero, sin los recursos el discernimiento es una atadura, y sin discernimiento los recursos son ataduras; con discernimiento los recursos son la liberación, con recursos el discernimiento es la liberación.

El Noble *Gaganagañja*<sup>137</sup> dice:

La fatiga ante [la tarea de] el vórtice es, en el bodhisattva, obra de Mara.

Y en el *Sûtrasamuccaya*:<sup>138</sup>

Examina lo incondicionado. Pero si se deja fatigar por [la práctica de] las virtudes condicionadas, esto es obra de Mara. Si conoce el sendero del despertar, mas no busca el sendero de las perfecciones, esto es obra de Mara.

Por otro lado, cuando se dice en el mismo lugar que tanto el pensamiento aferrado al don como el pensamiento aferrado a la sabiduría son obra de Mara, no se quiere repudiar con esto la práctica del don y las otras [perfecciones]. Antes, más bien se niegan [los bondades de] el don y las demás [perfecciones cuando las practica] alguien cuyo pensamiento se aferra a la idea de yo y mío, a la idea de perceptor y percibido, quien [busca] apoyo en objetos [para el pensamiento], quien se aferra a [ideas] falsas. Porque al entender que el don y las otras [perfecciones], cuando son movidas por un aferramiento a [ideas] falsas, no pueden ser totalmente puras, se dice que son obras de Mara.

De otra manera, [—si se repudiaran las perfecciones sin distinción alguna—], no sería necesario practicar ni siquiera la contemplación. Pero, de esta manera, ¿cómo sería posible la liberación? Por eso, con el propósito de explicar que el don y las otras [perfecciones] de quien [busca] apoyo no pueden ser completamente puras, en razón de la apercepción de multiplicidad<sup>139</sup> entre los seres vivientes, también en el Noble *Gaganagañja* se dice:<sup>140</sup>

El don y las otras [perfecciones practicadas por el hombre] que tiene apercepciones de multiplicidad entre los seres vivientes es obra de Mara.

También está lo que se dice en la *Punyaskandhaparinâmanâ*:<sup>141</sup>

Cualquier cosa puede convertirse en punto de apoyo para quien desconoce el equilibrio [que debe existir] entre el don, la moral, la paciencia, la fortaleza, la contemplación y el discernimiento. [Pretende] guardar la moral con un don forzado y una moral apetecida ... esto lo rechazo.

Aquí también todo lo que se desea explicar es que el don y las otras [perfecciones] no son completamente puras cuando las motiva el aferramiento a [ideas] falsas del hombre que [busca] apoyo y tiene apercepción de multiplicidad entre los seres vivientes. Pero, no se niega el don y las otras [perfecciones] en términos absolutos. De otra manera existiría un rechazo de todas las perfecciones sin cualificación alguna, y no solamente para aquellos que han caído del estado sin apoyo.

También está lo dicho en el *Brahmapariprcchâ*:<sup>142</sup>

En la medida en que la conducta [de un bodhisattva] es distinción, su despertar es no-distinción. . . .

Aquí también, se señala que la conducta es distinción [o imaginación];<sup>143</sup> porque, ésta, que envuelve distinciones [imaginarias] como [las de] origen, etc., es un hecho forjado [por la facultad discriminativa]. Pero este pasaje constituye solamente una predicción para el bodhisattva cuando se encuentre ya firme en el ámbito sin signo y se dirija a la no-predisposición, no para los demás. Esto es todo lo que se quiere decir aquí. Pero, además hace explícito el carácter no-originado, en sentido último, de todas las perfecciones.<sup>144</sup>

No se propone, empero, que la conducta [del bodhisattva] no deba realizarse. Porque de otra manera, ¿cómo [se explica que todos] los despiertos a los cuales rindió servicio el Bienaventurado en la *Historia de Dîpankâra*,<sup>145</sup> cuyos nombres no llegaría a pronunciar el mismo Bienaventurado así hablara durante [todo] un ciclo cósmico, no repudiaron la conducta para el Bienaventurado en las estaciones de bodhisattva? Y tampoco Dipankara la ha proscrito para el Bienaventurado. Antes al contrario, cuando vio que se encontraba establecido en la octava tierra, en la morada de la paz, sin signo, el Bienaventurado [Dipankara] predijo [el futuro despertar de Shakyamuni] y allí tampoco proscribió la conducta para el [bodhisattva].

En el *Dashabhûmika* los despiertos se oponen a considerar la morada sin signo como la meta de la octava tierra de los bodhisattvas para que no vayan a caer en el reposo final.

Pero, si no debiera practicarse la conducta bajo ninguna circunstancia, entonces todo lo dicho anteriormente quedaría repudiado. Y se repudiaría cuanto se dice al respecto en el *Brahmapariprocchâ*:<sup>146</sup>

Hace el don sin deseo de recompensa [aquí o en una vida futura], practica la moral sin afirmación [de sí mismo], . . .

Mediante la práctica de cuatro principios santos se hace irreversible el bodhisattva en los principios de un despierto. ¿Mediante cuáles cuatro? Mediante la aceptación ilimitada del vórtice, mediante la veneración y la oración ilimitadas a los despiertos, . . .

Tampoco es razonable decir que la conducta la debe practicar el hombre de facultades torpes, pero no el de facultades agudas. Porque desde que se inicia en la primera tierra hasta estar plena-

mente establecidos en la décima tierra, los bodhisattvas poseen la conducta de las perfecciones. Porque existe aquel pasaje que dice:<sup>147</sup>

no deja de practicar las demás [perfecciones].

Y, después de todo, no se puede decir que quien ha penetrado en las tierras sea de facultades torpes. En el Noble *Upâlipariprcchû* se explica que aún quien está debidamente establecido en la aceptación de los principios sin origen debe practicar la renuncia, la gran renuncia y la renuncia total.<sup>148</sup>

Además, en el *Sûtrasamuccaya* se explica que el bodhisattva que ha alcanzado [virtudes] tales como las seis perfecciones ya posee la vía de las facultades extraordinarias de un *tathâgata*.<sup>128a</sup> Y no existe ninguna otra vía más rápida que la vía de los poderes extraordinarios de una *tathâgata*. Por ende, fuera de las seis perfecciones y las diez tierras no existe ningún otro sendero que conduzca más rápidamente [a la liberación]. Y los discursos explican que la purificación de la serie-del-pensamiento<sup>149</sup> se lleva a cabo gradualmente como la purificación del oro:<sup>150</sup>

Cuando el bodhisattva se establece en la asidad entonces ha entrado en la primera tierra. Luego, [y] sólo gradualmente, después de purificar las tierras que le preceden, entra en la tierra de un *tathâgata*.

Por eso no hay otro acceso para entrar a la ciudad del estado de un despierto, fuera de las tierras y las perfecciones, ni lo ha predicado el Bienaventurado en ninguna parte en los discursos.

Sería absurdo pretender que porque la contemplación incluye las seis perfecciones, con la práctica de aquélla se cumple con las demás, y que por tanto el don y las otras [perfecciones] no deben practicarse por separado. Porque igualmente cabría decir que porque las seis perfecciones se encuentran presentes en un despierto así se encuentre éste en un estercolero, solamente se debe apilar estiércol, en vez de practicar la contemplación y las otras [perfecciones]. También se deduciría la conclusión [absurda] de que los discípulos, quienes han logrado la concentración de la cesación [total] como han logrado el estado sin signo, al abstenerse de toda conducta también habrían practicado cabalmente las seis perfecciones. Y entonces no se habrían postulado las diferencias entre los discípulos y los bodhisattvas.

Más bien, para demostrar que en toda circunstancia el bodhisattva debe cumplir cabalmente con las seis perfecciones, el Bien-



aventurado ha enseñado el contenido propio de cada una de las seis perfecciones; y tampoco [ha dicho] que se debe practicar solamente una de ellas. Así se dice en el *Sarvadharmavaipulya*:<sup>151</sup>

—Los hombres obnubilados, Maitreya, hablarán así a aquel que se entregue a las seis perfecciones para lograr el despertar completo de los bodhisattvas: “El bodhisattva debe entrenarse solamente en la perfección del discernimiento, ¿para qué sirven las otras perfecciones?” Así pensarán, calumniando a las otras perfecciones. ¿Qué opinas de esto, Ajita, fue hombre de poco discernimiento aquel rey de Kâshî que entregó su propia carne a un halcón para salvar a una paloma? Maitreya dijo:

—De ninguna manera.

El Bienaventurado dijo:

—Aquellas raíces del bien, ligadas a las seis perfecciones, que acumulé yo, Maitreya, mientras practicaba la conducta de un bodhisattva, ¿fueron practicadas para mal?

Maitreya dijo:

—De ninguna manera, Bienaventurado.

El Bienaventurado dijo:

—Ahora, Ajita, te has entregado a la perfección del don durante sesenta ciclos cósmicos, como te has entregado durante tantos a la perfección en el discernimiento. Por esto te dirán los hombres obnubilados: “Sólo hay un método para llegar al despertar, y éste es el método de la vacuidad.” Con esto no logran purificar la conducta...

Los que solamente se dedican [al cultivo de] la vacuidad caen en el reposo [total], como los discípulos. Por tanto debe practicarse el discernimiento acompañado de los recursos. Por eso en el *Sûtrasamuccaya* concluye el maestro Nâgârjuna:<sup>152</sup>

El bodhisattva que carece de habilidad en los recursos no debe dedicarse a la naturaleza profunda de los principios.

Al respecto hemos citado las enseñanzas de [textos] como el *Vimalakîrtinirdesha*; pero, además no sería razonable que un hombre prudente adoptara las palabras de un necio y rechazara las palabras del maestro Nâgârjuna, apoyadas en el razonamiento y la tradición, o rechazara la palabra del Bienaventurado.

Y en el *Ratnakûta* se dice que se debe practicar [el cultivo de] la vacuidad mediante la posesión de la habilidad en todas las per-

fecciones, como el don, etc., pero no sólo la [vacuidad]. También en el *Ratnakûta* se dice:<sup>153</sup>

Tal como, Kashyapa, los reyes cumplen con todas sus obligaciones rodeados de sus ministros, así el discernimiento de un bodhisattva cumple con las tareas de un despierto rodeado por la habilidad con los recursos.

Porque, si se dedicara sólo a la vacuidad podría caer en el reposo [total]. Y el Bienaventurado ha dicho en el Noble *Tathagataguhya-sûtra*:<sup>154</sup>

Tampoco debe practicar el sólo pensamiento sin ninguna clase de apoyo. También debe practicar la habilidad en los recursos.

Para explicar esto dice:

Tal como el fuego, hijo de familia, arde gracias al combustible, y faltándole éste se extingue, así mismo, arde el pensamiento gracias al punto de apoyo objetivo, faltándole punto de apoyo se extingue. Al respecto, es el bodhisattva hábil en recursos quien conoce el aquietamiento de los puntos de apoyo purificados por la perfección en la sabiduría. Pero no aquietta el punto de apoyo de las raíces del bien. Y no permite que surja el punto de apoyo de las turbaciones, sino que permite que surja el punto de apoyo de las perfecciones. Examina además el punto de apoyo del vacío, e investiga el punto de apoyo de la gran compasión hacia todos los seres vivientes. Porque, hijo de familia, el bodhisattva hábil en recursos que ha purificado las perfecciones alcanza el dominio de la ausencia de apoyo....

Después de esto, [el texto] explica más adelante que de esta manera no hay apoyo alguno que el bodhisattva no pueda dedicar a la consecución de la gnosis de un omnisciente:<sup>155</sup>

El bodhisattva, cuyos apoyos están todos dedicados al despertar, hábil en recursos, considera a todos los principios acordes con el despertar. Tal como, hijo de familia, no existe en este nivel cósmico de tres mil multi-millares<sup>156</sup> [de mundos] nada que no pueda ser utilizado por los seres vivientes, así, hijo de familia, no existe ningún punto de apoyo que un bodhisattva hábil en recursos no considere de ayuda para alcanzar el despertar....

Así, en un número interminable de discursos se enseña la práctica del discernimiento y los recursos de los bodhisattvas. En cuanto a esto, aunque uno mismo no sea capaz de adquirir la fortaleza y el equipo de méritos, tales como el don, etc., aun así se le debe enseñar a los demás. Si se dijera que esto no es razonable, sería hacerse el mal a sí mismo y hacérselo al prójimo. Así queda establecido por el razonamiento y la tradición que el bodhisattva necesariamente ha de practicar el examen de lo existente y adquirir el equipo completo de méritos [que incluye] el don y las otras [perfecciones.] Por tanto, el hombre prudente, desechará como veneno la palabra de los ignorantes soberbios, y siguiendo, como a la ambrosía, la palabra de los sabios como Nâgârjuna, generará gran compasión hacia todos los seres vivientes; como un forjador de fantasmagorías, libre de todo trastorno, con el ejercicio de la habilidad en todas las perfecciones, las cuales dedica al despertar completo e incomparable, se dedicará a levantar el mundo entero. Como se dice en el Noble *Dharmasamgîti*:<sup>157</sup>

Como un mago se dedica a producir incesantemente las ilusiones mágicas, pero no se deja llevar por ellas, porque conoce de antemano lo que son, así, al comprender que los tres mundos son como una aparición mágica, quienes tienen como meta el despertar completo, hacen uso de las causas mundanas, conociendo de antemano como es [en realidad] el mundo.

### 3.0 Conclusión

Así, para quien se ejercita constantemente en el buen uso del discernimiento y los recursos, gradualmente, con la maduración de la serie, con el surgimiento paulatino de instantes cada vez más puros, cuando llegue al extremo límite del cultivo del objeto real, surgirá [para él] la gnosis supramundana, libre de todo el velo de la distinción, extremadamente clara, inmersa en el nivel del principio, como la lámpara inmóvil al abrigo del viento. Y entonces podrá lograr el apoyo del límite de los objetos. Habrá entrado en el sendero de la visión. Habrá alcanzado la primera tierra. Luego, según purifica las tierras superiores gradualmente, como el oro, cuando haya desechado sin residuo el encubrimiento, al alcanzar la gnosis sin apego, sin impedimento, habrá alcanzado la tierra de un despierto, repleta de todas las virtudes sin excepción. Y logra el apoyo objetivo que consiste en la consumación de la tarea. Por

tanto, quien desee alcanzar el estado de un despierto debe comenzar por esforzarse [en seguir] la vía media.

### 3.1 Dedicación del mérito y oración final

Que por el mérito que alcance yo al revelar la vía incomparable, logre un hombre el beneficio de la vía media. Porque los hombres de bien, que han apartado de sí la mancha del egoísmo, nunca se sacian de [adquirir] virtudes, como el océano con el agua. Discerniendo claramente, aceptan lo bien dicho, como los cisnes separan alegremente la leche del agua.<sup>158</sup> Por tanto, los sabios apartan de sí todo pensamiento de parcialidad; [comprenden que] se debe aceptar todo lo bien dicho aunque venga de un niño.<sup>159</sup>

Ha concluido el *Cultivo Graduado* compuesto por el maestro Kamalashîla.

## NOTAS

<sup>1</sup> Se utilizan las siguientes abreviaciones:

*Abhis*: *Abhisamayâlankâra*, rem. a cap. y est. de U. Wogihara, *Abhisamayâlankârâlokâ*, Tokyo, 1932-35.

*AK*: Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, rem. a cap. y est. seguidos de la pág. en la trad. de Louis de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakosha de Vasubandhu* (MCB XVI) Bruselas: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1971 (reimpresión de la ed. única de 1923-31) 6 vols.

*BDBSL*: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1932.

*IBhK*: G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part II (Serie Orientale Roma IX. 2) Roma: ISMEO, 1958.

*IIIBhK*: G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part III (Serie Orientale Roma XLIII) Roma: ISMEO, 1971.

*Bu-ston*: Bu-ston Rin-po-che, *History of Buddhism (Chos-hbyung)* trad. E. Obermiller, Heidelberg, 1931-32, 2 vols.

*Concile*: P. Demi ville, *Le concile de Lhasa: une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, Vol. VII) Paris: PUF, 1952.

*Dharmas*: *Dharmasamgraha*, ed. F. M. Müller y H. Wenzel, (Anec. Oxon. Aryan Series, Vol. I, Part V), Oxford, 1885.

*Edg. D.*: Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II, Dictionary, New Haven: Yale University Press, 1953.

est.: estrofa.

*GV*: Gran Vehículo, Mahâyâna.

**HZB:** Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, Londres Faber and Faber, 1963.

**Kashyap:** Baron von Staël-Holstein, *The Kashyapaparivarta, a Mahâyâna-sûtra of the Ratnakûta Class*, ed. in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese, Shanghai: Commercial Press, 1926. rem. a sec.

lit.: literalmente.

**Mater:** E. Conze, *Materials of a Dictionary of the Prajñâpâramitâ Literature*, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1967.

**MCB:** *Mélanges chinois et bouddhiques* Bruselas: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1931 al presente.

**Pe:** Canon Tibetano, ed. de Peking: D. T. Suzuki, *The Tibetan Tripitaka*, Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1961. Citado por vol., pág., folio y línea.

**PTSD:** *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, ed. T. W. Rhys Davids and William Stede, Londres: Luzac, 1959.

**PV:** Pequeño Vehículo, Hînayâna.

rem.: remite, remisión.

sec.: sección(es).

sgtes.: y siguientes.

s.v.: sub voce.

**Siddhi:** *Vijñaptimâtratâsiddhi: la Siddhi de Hiuan-Tsang*, trad. et annotée par L. de la Vallée Poussin (Buddhica Ier S., T. I, V) Paris: P. Guenther, 1928-1929, 2 vols.

spalte.: especialmente.

**Ta:** *Taishô Shinshû Daizôkyô*, ed. J. Takakusu y K. Watanabe Tokyo, 1924-1931, 85 vols.

**Tôhoku:** H. Ui, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai, 1934. Desafortunadamente no tenemos a mano este utilísimo texto, el lector notará que no ofrecemos remisiones a él con la frecuencia debida, nos hemos limitado a utilizar la información contenida en varias fichas de un trabajo relacionado.

**TC:** R. A. Stein, *Tibetan Civilization*, Stanford: Stanford University Press, 1972 (*La civilisation tibétaine*, Paris: Dunod, 1962).

**TIBET:** D. Snellgrove and H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1968.

tib.: tibetano.

**Vim:** *L'Enseignement de Vimalakîrti (Vimalakîrtinirdesha)*, trad. et annoté par E. Lamotte, Lovaina: Université de Louvain, 1962 (Bibliothèque du Muséon, Vol. 51).

**Vism:** *Visuddhimagga of Buddhaghosâcariya*, ed. H. C. Warren, rev. de Dharmananda Kosambi, Cambridge: Harvard U. Press, 1950. rem. a cap. y sec.

<sup>2</sup> "La meditación budista..." *Diálogos*, Vol. 8. Núm. 22, 1970, págs. 25-57. En el presente artículo seguimos el mismo sistema de transcripción para el sánscrito, pese a las ambigüedades que pueda contener, por razones de índole tipográfica. La transliteración del chino es según el sistema Wade-Giles, el japonés según Hepbrun, y el tibetano según Wyley.

<sup>3</sup> La oposición entre ambas corrientes, debe entenderse, no nace con la escolástica, sino que subyace a toda la especulación budista desde sus orí-

genes. Cf. L. de la Vallée Poussin, "Mushîla et Nârada" *MCB* V, 1936-37, pp. 189-222.

<sup>4</sup> Ver spalte. *Concile* pássim y la introducción de Tucci a *IBhK* pp. 3-154.

<sup>5</sup> Es decir, *pudgala-nairâtmya* y *dharma-nairâtmya*. No es del todo exacto atribuir la doctrina de la insustancialidad radical exclusivamente al GV; ya en el pensamiento *sautrântika* de Harivarman encontramos la refutación de los elementos constitutivos de los conjuntos (*skandha*) en que se suele disolver la sustancia personal. Cf. *Ch'êng-shih-lun (Satyasiddhi)*, cap. 196 (*Ta* 1646, pp. 368c-369a), trad. en parte en *MCB* loc. cit. Pero éste, a su vez se basa en una reinterpretación de la antiquísima fórmula "*sarvadharmâ anâtmâh*" del *Dhammapada*, est. 279. A Harivarman se le puede considerar el punto medio entre el PV y el GV, cf. *Siddhi* p. 591.

<sup>6</sup> La vía media moral aparece en el célebre "Sermón de Benares" (*Samyutta-Nikâya* V. 420 sgtes., et al.), la metafísica en *Siddhi* 426, *Vism* cap. xvii sec. 21, et al. Sobre la vía media, cf., además, *Lankâvatârasûtra*, ed. Bunyiu Nanjio, Kyoto: Otani University Press, 1956 (reimpresión de la ed. de 1918), pp. 70-74, 144-147.

<sup>7</sup> El contexto histórico-político de la disputa ha sido estudiado por Demiéville en *Concile*, falta, sin embargo, un posible estudio de su marco cultural. Señálese, empero, a modo de paréntesis, que según la tradición, Shântarakshita el escolástico invitó a Padmasambhava el místico a venir al Tibet porque consideraba la idiosincrasia tibetana más apropiada para la vía contemplativa que para el budismo filosófico. Cf. *TIBET* p. 78. Deben consultarse además los textos citados en la nota 33, abajo.

<sup>8</sup> Las persecuciones bajo Glang-dar-ma (936-842) destruyen, hasta donde se sabe totalmente, las instituciones budistas del Tibet y hacen necesaria una segunda conversión hacia el año 1,000. La primera conversión ocurre cuando el Tibet recién hacía su entrada en la historia en el siglo octavo. Lo que se sabe a ciencia cierta sobre este primer período budista puede encontrarse resumido hábilmente en *TIBET* pp. 6-94. Para la cronología de la fundación del complejo de Bsam-yas seguimos a Tucci, *IBhK* pp. 26-32, 55-56, 66-67. Para la cronología del concilio, cf. *IBhK* p. 30, *Concile* p. 177.

<sup>9</sup> Mejor conocida por su nombre japonés: *zen*. *Ch'an* es apócope de *ch'an-na*, deformación sínica del indo *dhyâna* o *jhâna*, "contemplación, reflexión". La historia de esta secta ha sido descrita en *HZB* en forma sumaria. El estudio más completo es el de Hakuju Ui, *Zenshûshi-kenkyû*, Tokyo: Iwanami Shoten, 1939, 1942, 1943, 3 vols. Como fuente bibliográfica crítica no se ha superado el estudio de Isshû Miura y Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust: the History of the Zen Koan and Koan Study in Rinzaï (Lin-chi) Zen*, Kyoto: First Zen Institute, 1966.

<sup>10</sup> Los términos tib. son meras transcripciones de la terminología de la escuela *Ch'an*: *tsien-mên-p'ai* (escuela de la entrada gradual) y *tun-mên-p'ai* (escuela de la entrada súbita). Sobre el problema de su traducción y transcripción cf. *IBhK* p. 9 nota 2.

<sup>11</sup> Las fechas de ambos se conocen sólo aproximadamente, y esto en base a las fechas del "concilio". Shântarakshita fue uno de los primeros misioneros indios al Tibet, se le atribuye haber inspirado la arquitectura ecléctica del complejo de Bsam-yas (Bu-ston II. 189). Se le conoce por dos

importantes obras, las *Mâdhyamakâlakârikâ*, conservada sólo en tib. (*Tôhoku* 3884) y el *Tattvasamgraha*, cuyo texto existe en dos ediciones modernas (E. Krishnamacharya, Gaekwad Oriental Series, Núms. 30-31, Baroda, 1926, 2 vols. y S. Dwarikadas Shastri, Bauddha Bharati Series, Núms. 1-2, Benares, 1968, 2 vols.) hay además una traducción inglesa inteligible, aunque imperfecta (G. Jha, Gaekwad Oriental Series, Núms. 80, 83, Baroda, 1937, 2 vols.). Esta obra ha sido objeto de un comentario (*pañjikâ*) de Kamalashîla, que se incluye en todas las ediciones del texto. Maestro y discípulo pertenecen a la escuela denominada Yogâcâra Mâdhyamika (Buston II.135), según la cual el idealismo del Yogâcâra es aceptable, pero meramente como la experiencia contemplativa de una etapa avanzada de la vía, no como la experiencia del objeto último (*paramârtha*); la experiencia última es la vaquidad universal (*shûnyatâ*). El único estudio completo del Mâdhyamika (y el único que considera a los Yogâcâra-Mâdhyamika) es el de Yuichi Kajiyama, *Ku no ronri* (Bukkyô no Shisô, Núm. 3) Tokyo: Kadogawashoten, 1969, pp. 165-175.

<sup>12</sup> En japonés *Makaen oshô*. *Ho-shang* (tib. *Hva-shang*) es un título de uso común en China (nunca en el Tibet), correspondiente al sánscrito *upâdhyâya*, del cual se deriva por una deformación seríndica. En China, sin embargo, ya no significa solamente "instructor", sino que, por el sentido de los caracteres que se escogieron para "transcribirlo", significa a veces algo así como "serenísimo" o "santísimo". "Mahâyâna" es su nombre de religioso; se pronuncia en chino *Mo-ho-yen* (aunque en su época debió pronunciarse más o menos *mahayan*, cf. B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1964), pero es costumbre en estos casos de clara transliteración citar aún los nombres propios en su forma sánscrita. De todos modos, el nombre parece sospechoso, pues se habla de más de un Ho-shang Mahâyâna que acudieron al Tibet en esta época (*Concile* 9-10; dudas sobre su historicidad en la p. 11, nota 4). El expediente del Ho-shang, descrito en *Concile* 19-20, aparece en reproducción fotográfica en el apéndice que sigue a la p. 401 de *Concile*, las pp. 23-165 contienen la traducción, lleva el título de *Tun-wa ta-ch'êng-cheng-li-chüeh*, o "Ratificación de los principios verdaderos del Gran Vehículo del despertar súbito", como lo traduce Demiéville. Nuestras rem. serán a los folios del manuscrito, el lector puede valerse de éstos para ubicarse igualmente en la traducción.

<sup>13</sup> Definamos de partida varios términos fundamentales: el budista considera que el hombre vive en la obcecación (*moha*), en una ceguera radical, cuyo origen no podemos conocer, pero su causa inmediata sí puede ser conocida y destruida. El conocimiento de esta causa, su destrucción, y la consciencia de ésta última, son como el despertar (*bodhi*) del sueño de obnubilación original. Este despertar, que hace del hombre un despierto (*buddha*) requiere una disciplina ascético-contemplativa que consiste en el perfeccionamiento (*pâramitâ*) de ciertas virtudes o facultades entre las cuales se destacan la contemplación (*dhyâna*) y el discernimiento (*prajñâ*). La función de la primera es fundamentalmente el cultivo (*bhâvanâ*) de la serenidad (*shamatha*), el del segundo el cultivo de la visión (*vipashyanâ*) o "insight" de los principios (*dharma*) últimos de la realidad.

<sup>14</sup> Así, E. Conze, *Buddhist Scriptures*, Baltimore: Penguin Books, 1959,

p. 191, 214; *Concile* 10; *TC* 67. La acusación de quietismo ha sido lanzada más de una vez en contra de todas las religiones "orientales", cf. T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Friburgo: E. Wewel, 1957, pp. 478-481. Un ataque acérrimo es el de A. Koestler, *The Lotus and the Robot*, N. Y.: Harper, 1960.

<sup>15</sup> Carta de Fénelon al Papa, 27 de abril de 1697, en defensa del "semiquietismo", (según Michael de la Dedoyere, *The Archbishop and the Lady, the Story of Fénelon and Madame Guyon*, N. Y.: Pantheon, 1956, pp. 174-176, y W. R. Inge, *Christian Mysticism*, N. Y.: Scribner's Sons, 1933, pp. 239-240. Ninguna de estas obras ofrece una remisión exacta, desafortunadamente no tenemos a mano la *Explication des maximes des saintes sur la vie intérieure*, ni la carta, las cuales deben de encontrarse en las *Oeuvres*, Versailles, 1820-1830, 30 vols.) Los criterios expresados en esta carta, sin embargo, son enteramente ortodoxos, hasta el punto de ser citados por el editor de Fénelon, Gosselin, como pautas válidas para distinguir el verdadero del falso misticismo (según A. Chérel, *Fénelon, Oeuvres choisies*, Paris: A. Hatier, 1930, pp. 121-122, donde se nos rem. al Vol. I, pp. 195-196 de las *Oeuvres*).

<sup>16</sup> El discernimiento (*prajñā*) entendido como gnosis (*jñāna*) sin discriminación o distinción (*nirvikalpajñāna*), o, por otro lado, como examen (*pratyavekṣā*) o análisis (*pravicaya*).

<sup>17</sup> Véase *IBhK* 218-222.

<sup>18</sup> Véase abajo, p. 104.

<sup>19</sup> Corresponde al sánscrito *anabhisamskāra*, donde *an-* (*wu-*) es la 'a' privativa ante vocal, *wei*, por tanto, intenta traducir el difícil término *abhisamskāra*. Este último es más abarcador, y, por tanto, a la vez más ambiguo que *wei* ("acción, propósito, motivo"), a continuación lo traducimos por "(pre-) disposición". La gama de significados que le pertenece parte de su sentido primario de "forjación, confección, formación" e incluye los de "acumulación, disposición y condicionamiento". Entre sus múltiples usos en la literatura budista, en los *Bhāvanākrama* encontramos el sentido doble de esfuerzo o actitud consciente o, mejor, pensada, (disposición para o hacia algo), y tendencia a seguir acumulando obras y, por tanto, frutos para una vida futura (pre-disposición hacia una vida futura). Sin embargo, *wu-wei* es término taoísta, anterior al budismo, y, en Lao-tzû, claramente de implicaciones políticas. Cuando se le leía inscrito sobre el trono del Emperador, en el antiguo palacio imperial de Pekín, significaba algo así como "[el gobierno de la] no-intervención". En el plano moral, esto quería decir que el sabio (*shêng-jên*), porque conoce el curso de las cosas, o el Sendero (*Tao*), obra espontáneamente, su voluntad no formula propósitos o deseos contrarios a lo que ha de ser, sin embargo, de esta manera actúa sobre todas las cosas, como el agua que siempre se amolda al suelo, y, sin embargo, nada hay, en atacar lo fuerte y lo duro, que le supere (*Tao-tê-ching* LXXVIII). Al respecto, cf. J. J. L. Duyvendak, "La philosophie du non-agir" en G. Tucci, ed., *Conferenze*, Vol. I (Serie Orientale Roma, Vol. V), Roma: ISMEO, 1952, pp. 25-47; Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way*, Boston: Beacon Press, 1957, spalte. pp. 18-34. Cf., además, *Zenshûjiten*, Tokyo: Nihonbusshokankôsha, 1965, s.v. *mui* y *mushin*, donde se ve claramente que el *Ch'an* ni siquiera adopta el *wu-wei* como su meta,



Conviene comparar la equivalencia de *anabhisamskâra* y *anâbhoga* en *IBhK* 219-222.

<sup>20</sup> A. Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace* (Association of Asian Studies, Monographs and Papers, No. XX) Tucson: University of Arizona Press, 1965, pp. viii. El lector también encontrará provechosa la lectura de la obra capital del "budismo de gracia", en la cual se ataca al Ch'an, aunque no se le nombra: Shinran, *Tannishô* (la versión más útil es la Ryosetsu Fujiwara —ed. crítica, transcripción, trad. inglesa y notas— Kyoto: Ryukoku Daigaku, 1962). Para más detalles y una valiosa discusión del problema "quietista" en el budismo japonés, véase *Tannishô Kenkyûkai, Tannishô Nyûmon*, Tokyo, 1961, trad. inglesa bajo el título de *Perfect Freedom in Buddhism*, Tokyo, 1968. K. Barth en su *Teología Dogmática* (*Kirchliche Dogmatik*) llama al budismo de Shinran la aproximación más fiel al espíritu protestante entre las religiones no-cristianas (*Church Dogmatics*, Edinburgo: T. & T. Clark, 1956, pp. 340-343, Vol. I, Tomo 2).

<sup>21</sup> Conze, o.c. p. 191.

<sup>22</sup> Véase la nota 19.

<sup>23</sup> Cf. la "parábola de la balsa", *Majjhima-Nikâya*, I. 134-135. Compárese *IBhK* 197, y *Vajracchedikâ Prajñâpâramitâ*, ed. E. Conze, (Serie Orient. Roma XIII), Roma: ISMEO, 1957, p. 69. En la tradición del Ch'an propiamente dicha debe consultarse el Prefacio y el Tercer Caso del *Wu-mên-kuan* (*Ta* 2005).

<sup>24</sup> También en el Japón, el Ch'an fue objeto de este tipo de acusación. Cf. el drama *nô* de Seami, *Shunkan*, y el de Zenchiku Ujinobu, *Hôkazô*, ambos se encuentran traducidos en A. Waley, *The Nô Plays of Japan*, N. Y.: Grove Press, 1957, pp. 271-278 y 205-216, respectivamente; ver, además, la Introducción de Waley, pp. 58-59. Cf., además, Ohm, o.c., pp. 320-321, 416-418.

<sup>25</sup> Compárense, sin embargo, obras de otra naturaleza, como la biografía del Sexto Patriarca (W. T. Chan, trad. *The Platform Scripture* N. Y.: St. John's University Press, 1963, pp. 62-67, 89-91, 118-121) o el *Shôbôgenzô Zuimonki* de Dôgen (trad. Reihô Masunaga, *A Primer of Sôtô Zen*, Honolulu: East-West Center Press, 1971, pp. 49, 51-55). También resulta de interés mencionar el trabajo de Terry V. Lesh ("Zen Meditation and the Development of Empathy in Counselors", *Journal of Humanistic Psychology*, 1970, pp. 39-74) según el cual, bajo condiciones controladas, la "meditación zen" induce en el practicante un mayor sentido de humanidad, tolerancia y simpatía hacia el prójimo. Aunque no ponemos en duda el método y los controles usados en estos experimentos, sería muy difícil demostrar que las condiciones en el laboratorio son las del monasterio.

<sup>26</sup> *Concile* 86 (folio 137a).

Compárese *Concile* 83 (folio 136a).

<sup>27</sup> Al menos así salta a la vista en los textos clásicos, como el *Hekiganroku* (*Pi-yen-lu*), pero el Ho-shang Mahâyâna no lo expresa muy felizmente. Cf., p. ej., *Concile* 76-77 (folios 134a-135a). No quiere decir esto, empero, que el propio Ho-shang no reconozca el movimiento catafático del Ch'an, cf. *Concile* 78 (135a) y 107-108 (142a-b).

Un valioso intento de descifrar las ambigüedades del lenguaje místico del Ch'an es el estudio de Charles Morris, "Comments on Mysticism and

Its Languages" en S. I. Hayakawa, *Language, Meaning and Maturity*, N. Y.: Harper, 1954, pp. 295-302.

<sup>28</sup> *Tun-wu-ta-ch'êng-cheng-li-chüeh*, pássim.

<sup>29</sup> Ibid. Obsérvese la diferencia en la intención entre el apofatismo budista y la vía negativa de, digamos, un Pseudo-Dionisio Areopagita.

Sobre el neumatismo de la ascética india, cf. J. Filliozat, *Les philosophies de l'Inde* (Que sais-je? Núm. 932) Paris: PUF, 1970, pp. 26-30; M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Londres: Routledge Kegan, 1958, pp. 59-65, 53-58 (ed. francesa Paris: Payot, 1954; española Bs. As.: Leviatán, 1957); M. Eliade, *Técnicas del Yoga*, Bs. As.: Fabril, 1961, pp. 66-72, 216-221; Paul Masson-Oursel, *El Yoga*, (3era. ed.) Bs. As.: Eudeba, 1966, pássim. spalte. pp. 75-90; J. M. Riviere, *El yoga tántrico, hindú y tibetano*, Bs. As.: Kier, 1962, pássim. y pp. 91-97. Sobre el neumatismo fuera del ámbito espiritual indio cf. Eliade, *Yoga...* pp. 216-219, 408; Louis Massignon, "The Idea of the Spirit in Islam" en *The Mystic Vision* (Papers from the Eranos Yearbooks) Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 320-321 (Erano-Jahrbuch XIII —1945); A. Waley, *The Way and Its Power: a Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, N. Y.: Grove Press, 1958, pp. 116-120; Charles Luk, *The Secrets of Chinese Meditation*, Londres: Rider & Co., 1964, pássim.; J. Gouillard, ed. trad., *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, Paris: Cahiers du Sud, 1953, pp. 18 sgtes., y la descripción de las prácticas hesicastas de Pseudo-Simeón el Nuevo Teólogo, pp. 216-219; A. Bloom, "L'Hésychasme, Yoga chrétien?" en J. Masui, ed., *Yoga, science de l'homme intégral*, Paris, 1953, pp. 177-195.

Sobre las implicaciones o mejor interpretaciones psicológicas del Ch'an o las técnicas contemplativas budistas en general, cf. HZB 276-281; R. E. A. Johansson, *The Psychology of Nirvana*. Londres: G. Allen and Unwin, 1969; y la bibliografía de nuestro artículo en *Diálogos* Núm. 22. A los estudios mencionados allí pueden añadirse los siguientes: D. M. Burns, *Buddhist Meditation and Depth Psychology* (The Wheel Publications, N. 88-89), Kandy: Buddhist Publication Society, 1966 y la bibliografía que ofrece éste, A. J. Deikman "Implications of Experimentally Induced Contemplative Meditation" *Journal of Nervous and Mental Disease*. Vol. 142, No. 2, 1966, pp. 101-116; y F. Alexander, "Buddhistic Training as an Artificial Catatonia" en *The Scope of Psychoanalysis*, N. Y.: Basic Books, 1961, pp. 74-89. Crítica severa del Ch'an desde el punto de vista de la psicología moderna es la de E. Becker, *Zen: a Rational Critique*, N. Y.: Norton, 1961; esta obra contrasta con los elogios desmedidos de los autores de *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, (N. Y.: Grove Press, 1960) D. T. Suzuki, Erich Fromm y R. de Martino, quienes ven en el Ch'an la panacea para todos los males que componen el malestar de nuestra civilización.

<sup>30</sup> *Concile* 85-88 (folios 136b-137b).

<sup>31</sup> J. van Ruysbroeck, *El ornato de las nupcias espirituales*, Libro II, cap. lxvi sgtes. (No conocemos versión española; trad. inglesa de E. Colledge, *The Spiritual Espousals*, Londres: Faber and Faber, 1952, pp. 166-167). Cf., además, sobre la relación entre los ataques de Ruysbroeck al quietismo y la idea budista de "vacuidad", R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred*

and Profane, an Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience. Oxford: Clarendon Press, 1957, pp. 172-174.

<sup>32</sup> En el *Bhâvanâkrama* nos encontramos con una deshistorización completa de la disputa (*Concile* 18); otras fuentes tibetanas "ortodoxas" conceden la victoria, desde luego, a Kamalashîla y los suyos. Así, Bu-ston II. 195-196; aceptan su testimonio *TC* 68, Conze, o.c., p. 191, y *TIBET* 79. Por el contrario, la tradición china, como es de esperarse, no acepta la derrota del Ho-shang (*Concile* 11 et al.). Tucci considera todos los testimonios y concluye que no hay razón para preferir ninguno: *IBhK* 38-40, 45-46 sgtes., y spalte. 51-52, 65.

<sup>33</sup> En torno a la cuestión de los elementos "subitistas" en el budismo tibetano, cf. *IBhK* 44, 64-65, 102-121, 152-154; documentos en *IBhK* 68-102. El propio Bu-ston (I. 39) llama al tantrismo el proceso instantáneo, aunque describe con lujo de detalles el proceso gradual en otra parte (II. 100 sgtes.). Cf., además, el *Yid-bzhin mdzod-kyi grub-mtha'bsdus-pa* (folio 27a sgtes.) en la trad. de H. V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Baltimore: Penguin, 1972, p. 171. También, *Concile* 10 y nota 1 de esa p.; *TIBET* 79, *TC* 68, 73, 175; y D. S. Ruegg, *La Théorie du Tathâgatagarbha et du Gotra: Etudes sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris: EFEO, 1969, p. 443, nota 2. Un texto que intenta entender el "subitismo" tántrico en términos de la "ortodoxia gradualista" es el *Rgyud-sde-spyi'i rnam-par gshag-pa rgyas-par brjod* de Mkhas-grub-rje, trad. de F. D. Lessing y A. Wayman, *Fundamentals of the Buddhist Tantras*, La Haya: Mouton, 1968, pp. 35 sgtes., 331 sgtes.

No debe considerarse la idea de un sendero corto o un despertar súbito como de origen chino. Cf. *Lankâvatârasûtra* (ed. B. Nanjio, Kyoto: Otani Daigaku, 1918) pp. 55-56, donde se distinguen el camino súbito (*yugapad*) y el gradual (*krama*), sin decidirse claramente por ninguno de los dos. Cf., además, *ibid.* pp. 182-191, *Siddhi* 90-591, 634-636; *Concile* 18, nota 1. Tampoco debe entenderse que el Ch'an rechaza de plano la vía gradual, cf., p. ej. el Prefacio de Chi-yüan a los *Shih-niu-t'u sung* de K'uo-an Shih-yüan (trad. de M. H. Trevor, *The Ox and His Herdsman*, Tokyo: Hokuseido, 1969); y el capítulo 17 del *Hui-nêng ta-shih t'an-ching* (*Ta* 2007, 2008) (pp. 50 sgtes. de la trad. de W. T. Chan, o.c.).

<sup>34</sup> Los tres *Bhâvanâkrama* (tib. *Sgom-rim rnam gsum*) se distinguen en sânscrito por los adjetivos *pûrva*, "anterior", *madhyama*, "intermedio", y *uttara*, "posterior, último". Se dieron a conocer por vez primera en occidente en el artículo de E. Obermiller, "A Sanskrit Ms. from Tibet Kamalashîla's Bhâvanâ-krama", *Journal of the Greater India Society*, II, 1935, pp. 1 sgtes. El primero (*Tôhoku* 3915, *Ta* 1664) ha sido ed. en sânscrito y tib. por Tucci en *IBhK*. No hay traducciones, pero Lamotte lo resume, según el texto tib., en *Concile* 333-335, y Tucci expone su contenido detalladamente en *IBhK* 157-182. Sobre el texto chino, cf. *IBhK* 7. El segundo *Bhâvanâkrama* (*Tôhoku* 3916) no ha sido objeto de ningún estudio hasta la fecha. El tercero (*Tôhoku* 3917) ha sido ed. en tib. en Shuki Yoshimura, *Tibetan Buddhistology*, Kyoto: Research Society for the Eastern Sacred Books, 1953 (antes en *Ryûkokudaigaku Ronshû: Journal of Ryûkoku University*, núm. 346, 1953); este libro contiene además la trad. japonesa del texto tib., el cual ha sido traducido en parte al francés por

Lamotte en *Concile* 336-353. No hemos podido consultar la traducción de Yoshimura, ni la más reciente de Corrado Pensa (al italiano "Il terzo Bhâvanâkrama di Kamalashîla"), *Rivista de Studi Orientali*. Vol. XXXIX, fasc. III, 1964, pp. 211 sgtes., la cual se hizo sobre la base del manuscrito de la edición de Tucci antes de que ésta se imprimiera en *IIIBhK*. Esperamos poder ofrecer al lector un estudio comparativo de los textos sânscrito y tib. y de estas traducciones contemporâneas en un futuro estudio. En la traducción presente nos limitamos a verter el texto al castellano y explicar los términos más difíciles. Aunque la ed. de Tucci se basa sobre un solo manuscrito, corregido a la luz del tib., difícilmente se puede mejorar; en los pocos casos en que diferimos de su lectura o interpretación lo hemos señalado en las notas. Por no contar con las fuentes necesarias para este tipo de investigación, no hemos hecho ningún intento de localizar las múltiples citas que hace Kamalashîla de los textos del GV. Esta labor ya ha sido realizada para el *Primer Bhâvanâkrama* por Mitsuyoshi Saizusa, "Bhâvanâkrama" *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Band 115, 1965, pp. 309 sgtes.; y Yuyama Akira, "Kamalashîla no Bhâvanâkrama ni Inyôsareta Yuimagyô," *Tôhôngaku*, 38, 1969, pp. 105 sgtes. en el cual se comentan las citas del *Vimalakîrtinirdesha*. Para *IIIBhK*, Tucci, pp. 33-34, provee una lista parcial de los pasajes citados, donde rem. a *Pe*. Reproducimos cada rem. en el lugar correspondiente.

<sup>35</sup> lit. "último 'graduación del cultivo'" o "último 'proceso del cultivo'". Demiéville, *Concile*, pássim., traduce "Le processus graduel de l'exercice". *Bhâvanâ*, empero, no significa ejercicio, sino, lit. cultivo, de *bhâvayati* "hacer que llegue a ser"; aunque pueda utilizarse como sinónimo de contemplación (*dhyâna*) o concentración (*samâdhi*) (*AK* VI. 5, pp. 142-143), se distingue claramente de *âsevanâ*, "práctica", y *bahulîkaraṇa*, "intensificación" o "fortalecimiento" (*AK* VIII. 27b, pp. 191-192). La gnosis budista, es decir el conocimiento místico al cual se aspira, el *jñâna*, se adquiere mediante la práctica del discernimiento (*prajñâ*); éste puede ser fruto del estudio (*shrutamayî*), de la reflexión o meditación (*cintâmayî*), o del cultivo (*bhâvanâmayî*). Kamalashîla se propone considerar el proceso gradual mediante el cual el discernimiento adquirido por el estudio y la meditación se convierte en discernimiento vivido, no razonado, y culmina en la gnosis de un despierto (*buddha*).

El título de la obra aparece sólo en el colofón del original, pues no era costumbre en India colocarlo a la cabeza de la obra. Todos los títulos de secciones y la división en párrafos son, desde luego, obra del traductor.

<sup>36</sup> lit. "salvatriz". Divinidad del budismo tardío, particularmente del *tantra*, a veces consorte de Avalokiteshvara, el *bodhisattva* de la compasión. Se le puede considerar, en sus múltiples manifestaciones, como la representación o la personificación del principio salvador del ideal del *bodhisattva*. Cf. E. Conze, "Buddhist Saviours" en *Thirty Years of Buddhist Studies*, Londres: Cassirer, 1967, pp. 33-47 y M. K. Dhavalikar, "The Origin of Târâ" *Deccan College Research Institute: Bulletin*, Vol. XXIV, 1963-64, pp. 15-20. Además, G. de Blonay, *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse buddhique Târâ* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 107) Paris: E. Bouillon, 1895.

<sup>37</sup> *mahâyânasûtrântanayapravṛttânâm*. "Discurso" será nuestra traduc-

ción normal igualmente para *sûtra* y *sûtrânta*. Cf. Bu-ston I. 36-37. Aquí "Gran Vehículo" no se usa en su acepción primaria de la "secta o escuela del GV", sino en su sentido filosófico del método (*naya*) o sendero (*mârga*) místico de los que aspiran a ser ellos mismos *buddhas*, es decir, los *bodhisattvas*. Cf. *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun* (*Mahâyânashraddhotpâdashâstra*) *Ta.* 1666, en la ed. japonesa de Shôhō Takemura, *Daichidoron Kôdoku*, Kyoto: Hyakkeen, 1967, se discuten los pasajes relevantes en las pp. 27-33. El mejor estudio sobre el concepto de *bodhisattva*, aunque un poco anticuado, es *BDBSL*.

<sup>38</sup> *apramânâdibhedena*. Cf. *Suttanipâta* 1074, 1076. "Bienaventurado" es título de respeto para cualquier buda. De los varios nombres que se le dan a un buda, traducimos *buddha* por despierto (Despierto si es el Buda, Shâkyamuni, Sinddhartha Gautama). *Tathâgata* hemos optado por no traducirlo; el lector debe tener en cuenta, empero, que su sentido literal, "así llegado", tiene connotaciones metafísicas: "el que ha llegado, alcanzado, a la 'asidad', es decir, a la verdad última que sólo se puede describir con la palabra "así" (*tathâ*). Sobre los epítetos que se le dan al Despierto y a los despiertos, cf. E. Lamontte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nâgârjuna* (*Mahâprajñâpâramitâshâstra*), Tome I, Lovaina: Université de Louvain, 1949, pp. 115-161. La misma obra ofrecerá al lector un cuadro claro de la relación entre *buddha* y *bodhisattva* en el GV.

<sup>39</sup> *shamathavipashyanâyuganaddavahî*, éste ha de ser el *Leitmotiv* de la primera sección del opúsculo. Lo que se busca es "corregir el error subitista" de sacrificar la visión en aras de la serenidad. Pero, éste es, de nuevo, uno de esos errores que debemos atribuir a la ignorancia del propio Ho-shang Mahâyâna y no a la tradición Ch'an; véase, p. ej., las famosas palabras de Hui-nêng sobre la unidad de la serenidad y el discernimiento en W. T. Chan, o.c., pp. 44-45, cap. 13 sptes. del *Hui-nêng ta-shih t'an-ching*. (*Ta* 2007, 2008). *yuganaddha* (tib. *zung-du 'brel-ba*) significa "unido por un yugo" o "uncidos en [un mismo] yugo", véase la explicación del término en *AK VIII. 1*, p. 131. Cf. H. V. Guenther, *Yuganaddha: The Tantric View of Life*, Benares: Chowkhamba, 1952,

<sup>40</sup> *nimitta*, "signo" o "atributo", los conceptos con los cuales opera el intelecto, objetos de la apercepción, (*AK II. 24*, p. 154, *Siddhi* 148-149).

*daus̥thula*, "maldad", el fruto de las inclinaciones de la voluntad. (Edg. *Dic.* s.v.).

Se trata de la doble división, *jñeya* y *klesha*, del encubrimiento (*âvaraṇa*) que produce la obcecación (*moha*) del hombre. (*Siddhi*, pássim.).

<sup>41</sup> Cp. *Bhagavadgîtâ VI. 19*.

<sup>42</sup> *samyagjñânâlôka*. Preferimos la palabra "gnosis" para el conocimiento contemplativo puro, reservado "conocimiento" para las acepciones más comunes de *jñâna*. Sobre este difícil término véase: A. Wayman, "Notes on the sanskrit term *jñâna*" *Journal of the American Oriental Society*, 75, 1955, pp. 253-268; además, *AK VII* pássim., y VI. 54d, p. 246, VII. 7-8, p. 10 sptes.; *Mater* s.v.

<sup>43</sup> *âlambanavastu*, lit. "materias para la objetivación (o fijación) [del pensamiento]." Tib. *dmigs-dngos-po*, lit. "objetos de objetivación (o imaginación)". Se trata evidentemente de las diferentes experiencias que han de ser estaciones o moradas en el sendero, u objetos para el cultivo.

<sup>44</sup> Dejamos sin traducir este término conocido ya de todos en occidente. No cabría traducir con “contemplativo”, término por lo demás reservado para *dhyayin*, pues el *yogi* (*yogin*) es propiamente el contemplativo que practica el *yoga*, es decir la aplicación o enyugamiento del pensamiento sobre un centro de atención único. Cf. *Yogasûtra* I. 1 y 2 (comentario de Vâcaspatimishra). La definición de los elementos primordiales de esta práctica se puede encontrar en *Yogasûtra* III. 1-4 (contemplación —*dhyâna*, fijación —*dhâraṇâ*, y la reconcentración o arrobamiento del pensamiento sobre un solo punto —*ekâgratâ*), y en *AK* II. 24, pp. 154-156 (recolección —*smṛti*, atención —*manasikâra*, y concentración —*samâdhi*).

<sup>45</sup> *nirvikalpapratibimbaka*, *savikalpapratibimbaka*, *vastuparyantatâ*, y *kâryapariniṣpatti*. En el primer ejercicio se busca tan sólo la estabilidad mental, por tanto, se fija la mente en una enseñanza o imagen budista, sin hacer intento alguno de juzgar su valor, su realidad, etc. El segundo paso envuelve el juicio, el cual se practica mediante el discernimiento de lo que sea real y lo que no lo sea. Con esto se logra delimitar el objeto en su realidad última, la cual es la “asidad” (*tathâtâ*). Por último, el yogi debe crear consciencia de su propio conocimiento del límite de la cosa real. Con el cultivo de este tipo de consciencia entra en el plano moral o purgativo, en el cual se destruye finalmente la raíz de toda turbación. Cf. *Sandhinirmocana*, Cap. VIII.

Resulta difícil traducir la palabra *vikalpa* que significa lo mismo juicio, decisión, distinción, separación, imaginación y representación. La idea budista es precisamente que todas estas actividades pertenecen a una sola facultad; cf. *Siddhi* pássim. *Bodhicaryâvatâra* IX. 2, spalte. p. 366 del comentario *Pañjikâ* de Prajñâkaramati.

<sup>46</sup> *bhûtârtha*. Conviene aclarar aquí algunos de los términos metafísicos fundamentales de los budistas: primeramente, *bhâva*, devenir, lo traducimos por “existencia” cuando no cabe su sentido primario; “lo existente” también es *bhâva*, pero, cuando significa lo que en realidad existe, entonces es *bhûta* (devenido). Este último término lo traducimos por “real” o “existente” según sea el contexto. La palabra *vastu* (cosa) suele usarse en un sentido intenso: “cosa real”, “cosa en sí”; ahora, lo que la cosa es en sí es “su propio devenir”, *svabhâva*, término que corresponde a veces a sustancia, a veces a esencia, a veces meramente a “existencia propia”, “ser propio”, lo traducimos aquí con “naturaleza propia”. Sustancia propiamente es *dravya*, y lo que es sustancia, o es como sustancia, *dravyasat*, también es “cosa real” o “cosa en sí”. El verbo *asti* significa “es”, aunque a veces se confunde con “existe” y se traduce entonces con este último; su participio presente activo *sat*, significa, desde luego, “ente” o “existente”, y, por extensión, “real”. El sustantivo abstracto que se forma sobre este participio, empero, significa siempre “ser”, *sattâ*. Sin embargo, la etimología popular deriva de este mismo participio el nombre *satya* “verdad”, el cual debe distinguirse claramente de *tattva*, “realidad”. Este último es el abstracto de *tat*, significa, por tanto, lit. “la cualidad de ser eso”, el hecho, lo que efectivamente es; pero, se confunde a veces con “verdad”.

<sup>47</sup> Es decir, la representación de la verdad aprendida, pero no vivida.

<sup>48</sup> *tattva*: véase la nota 46.

<sup>49</sup> *sarvadharmâṇâm svabhâva*: la palabra *dharma* es, sin lugar a dudas

el término fundamental de todo el edificio metafísico budista. No se acostumbra traducirlo, pues es literalmente imposible encontrar un equivalente. Entre los muchos significados que tiene se utilizan aquí los siguientes: las doctrinas budistas, las leyes fundamentales del universo físico y moral, y todos los elementos y fenómenos constitutivos de la realidad. En todos los casos optamos por traducir con la palabra "principio". Cf. H. Willman-Grabowska, "Evolution sémantique du mot 'dharma'" *Rocznik Orientalistyczny*, 10, 1934, pp. 38-50; H. von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharmatheorie" *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 92, 1938, pp. 383-420; y el estudio clásico de Magdalene y Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma*, Munich, 1921.

Sobre *svabhâva* ver nota 46.

Sobre la imagen del espejo, cf. P. Demiéville, "Le miroir spirituelle" *Sinologica*, I, 1947, pp. 112-137.

<sup>50</sup> *tathatâ*: sustantivo abstracto formado sobre la base de *tathâ*, "así", Cf. *Siddhi* pássim., spalte. las notas del trad. en el apéndice, pp. 743-761; además, notas 398, 798 y 799 en J. May, trad. Candrakîrti, *Prasannpadâ Madhyamakavṛtti*, Paris: A-Maisonneuve, 1959.

<sup>51</sup> *bhûmi*: parte integrante del cultivo graduado es el ascenso hasta el estado de un despierto a través de diez tierras o estaciones. *IBhK* las explica en detalle (pp. 223 sgtes.). Cf. *BDBSL* 270-291, *Siddhi* 164-166, 613-619, 357-359.

<sup>52</sup> *kṣâna*: la palabra instante puede referirse a los varios momentos en el sendero (*Abhis* II. 11, 16; III, 11, et al.) o al momento final, en el cual se alcanza la correspondencia total o encuentro íntimo (*abhisamaya*) con la asidad en un instante (*Abhis* VII. 4, 5). Ambos usos presuponen la doctrina de la momentaneidad (*kṣâṇabhanga vâda*), según la cual todos los principios tienen una existencia momentánea. Dicho de otra manera, no existe duración, no hay continuidad. Cf. *AK* II. 46a. pp. 224 sgtes.; IV. 3b, pp. 4 sgtes.; et al.

<sup>53</sup> *âshrayaparâvṛtti*: lit. "inversión ó revolución del apoyo [subjetivo]"; éste es término del Yogâcâra. Según la *Siddhi* (661 sgtes.), la hay de dos tipos: el despertar y el reposo (*nirvâṇa*). Consiste en el proceso por el cual la consciencia invierte sus funciones normales de imaginación, distinción y apego y comienza a funcionar espontáneamente en sentido contrario.

<sup>54</sup> *bhûtapratyavekṣâ*.

<sup>55</sup> *Tôhoku* 231, *Ta* 489, 6658, 659, 660.

<sup>56a</sup> El equipo (*sambhâra*) es el mérito (*puṇya* o *shubha*) que resulta de la disciplina moral que presupone el inicio del cultivo graduado. Aunque de hecho los "gradualistas" subrayan constantemente la necesidad de practicar una ética explícita y definida en todas las etapas del sendero, en teoría el "equipo" se recoge en "cientos de miles de millones" de vidas pasadas. Los extremos mitológicos a que puede llegar la idea del cultivo gradual se pueden apreciar en el concepto de duración del período de acumulación de equipo: cf. *BDBSL* 76-79. Consúltese, además, *AK* VII. 34, pp. 80-81, III. 93d, pp. 188-192

<sup>57</sup> Sobre la gran compasión" (*mahâkaruṇâ*), cf. *AK* VI. 33, pp. 77-79. Se pueden recoger materiales valiosísimos sobre la gran compasión en E. Lamotte, trad., *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nâgârjuna* (*Mahâ-*

*prajñâpâramitâshâstra*), Lovaina: Institut Orientaliste, 1970, Vol. III, pp. 1705-1714.

El pensamiento del despertar (*bodhicitta*), es decir, el surgimiento del deseo, la determinación y la aspiración de alcanzar el despertar de un *bodhisattva*, es fruto de la gran compasión. Cf. *BDBSL* 61.

La división triple del discernimiento se explica detalladamente en *IBhK* 198-199.

<sup>58</sup> *bodhimaṇḍa*: sobre las ambigüedades de este término, cf. Jacques May, trad., Candrakîrti, *Prasannapadâ Madhyamakavṛtti*, Paris; Maisonneuve, 1959, p. 95 y nota 218.

<sup>59</sup> Es decir, postrarse a la manera oriental, tocando el suelo con las rodillas, los antebrazos y la frente.

<sup>60</sup> Los cuatro puntos cardinales, los cuatro puntos intermedios, el cenit y el nadir.

<sup>61</sup> *Vairocanabhattachârabaddhaparyankena ardhaparyankena vâ*: No conozco ningún otro texto donde se utilice este extraño nombre para lo que evidentemente es el *padmâsana* o "posición del loto". ¿Se trata acaso de identificar al yogi con el Buda Vairocana?

<sup>62</sup> *lakṣaṇânuvyañjana*: es decir los rasgos fisomómicos característicos de un despierto. Cf. *Dharmas* LXXXII y LXXXIV.

<sup>63</sup> Según el *GV*, los despiertos y los *bodhisattvas* tienen cada uno un "campo de acción" (*kṣetra*) dentro del cual se dedican no sólo a la conversión e instrucción de los seres vivientes, sino, también a satisfacer sus más humanos deseos con el fin de atraerles a la verdad del despertar mediante la veneración de los despiertos y *bodhisattvas*. Se suele representar a los despiertos manifestándose en estos campos rodeados de asambleas de dioses y *bodhisattvas*. Cf. Teresina Rowell *The Background and Early Use of the Buddha-kṣetra Concept*, sobretiro de *Eastern Buddhist* Vol. VI. 3, VI. 4 y VII. 1; *BDBSL* 25; y *Siddhi* 711-716. Los despiertos que se manifiestan entre estos círculos de asambleas no son, desde luego, los mismos que predicán el principio sobre la tierra, sino que representan algo así como el cuerpo místico del principio búdico universal. Este cuerpo, llamado cuerpo de forma (*rûpakâya*), o cuerpo de comunión (*sâmbhogikakâya*), es eterno, perfectamente puro, etc. Cf. *Siddhi* 705, 712-713.

<sup>64</sup> *laya, auddhatya*. Compárese *Mater* s.v.

<sup>65</sup> *vicâryoparatavicâreṇa*: o quizá, pero menos probable: "...ha cesado el discurso." Sobre *vicâra*, cf. *Siddhi* 385-390.

<sup>66</sup> *nirjalpaikarâsena*.

<sup>67</sup> *Ta* 416, 418, 419, 417.

<sup>68</sup> Lamotte, *Concile* 340 no comienza un párrafo nuevo aquí, tampoco Tucci, *IIIBhK* 5; pero, *IBhK* 205 revela claramente el sentido de este pasaje, aunque allí se omite totalmente el primer ejercicio.

Lamotte, además, considera que el primer ejercicio de visión concluye con la frase "sin la forma del devenir" y que, de inmediato, comienza el segundo ejercicio de serenidad. Pero, evidentemente no hay propiamente un segundo ejercicio de serenidad, y el segundo ejercicio de visión no es otra cosa que un intento de ofrecer al yogi una guía para clasificar los principios, de manera que los pueda examinar por conjuntos y no cada uno



a parte lo que le llevaría hasta el fin de sus días sin terminar nunca con el análisis de todos los principios.

Por otra parte, el texto tib. indica claramente con la partícula 'o la conclusión de un pasaje mayor exactamente donde concluimos la sección 1.212: ... *rig-par bya'o. rnam-pa gcig-tu rnam-pa ji-sñed-kyis...*

<sup>69</sup> Aquí "conjuntos" traduce *skandha*, es decir las clases en las cuales se clasifican los principios en el *abhidharma*. Para un término tan común y fundamental como éste debe consultarse, además de *PTSD* s.v., *AK* I pássim. spalte. I. 7a-b, pp. 11 sgtes. Obsérvese que aquí no se limita su extensión a los principios constitutivos de la persona, sino que incluye todos los principios.

<sup>70</sup> *viparyâsta*. Compárese *viparyâsa*, *AK* V. 8, pp. 19 sgtes.

<sup>71</sup> *samsâra*

<sup>72</sup> Aquí aparece *bhûta* en su segunda acepción de "verdadero", compárese la nota 46.

<sup>73</sup> *mâyâ*: creación mágica; quizá el término eje para toda la concepción ilusionista del mundo. Cf. *Shvetâshvatara Upanishad* I. 10, IV. 9-10. Compárese *Maitrî Upanishad* VI. 34, VII. 10. Cf. *Bodhicaryâvatâra* IX. 151 sgtes. y *Siddhi* pássim.

<sup>74</sup> La posición de los budistas "personalistas" de la escuela de los *Vat-sîputrîya*. Cf. *AK* IX pássim.

<sup>75</sup> *paramârthasat* es "lo que existe como verdad última" o "en sentido último", es decir, lo que se percibe como real una vez se ha alcanzado la meta última del despertar. Lo que no es *paramârtha* es *samvṛti*, es decir, encubrimiento, o —quizá mejor— convención. Esta puede concebirse como pura imaginación (*vikalpa*), conceptualización (*prajñapti*) o como apariencia (*pratibhâsa*). En el *Yogâcâra*, la apariencia es mera imagen (*âkâra*) en el pensamiento, o sólo aspectos o transformaciones (*âkâra*) de la consciencia. Cf. Louis de la Vallée Poussin, "Les deux, les quatre, les trois vérités" *MCB* V, 1936-1937, pp. 159-188; G. M. Nagao, "An Interpretation of the term *samvṛti* (convention)" *Jimbungaku Kenkyûjô, Soritsu Nijugoshunen Kinen Ronbun-shû*, Kyoto: Jimbungakukenyujô, 1957; May, o.c., pássim.; y *Siddhi* 551 y pássim.

<sup>76</sup> *anupalabhate*: *upa-labh* indica la aprehensión del objeto. Ver *upalabdhi* y su explicación en la nota 3 de *AK* I. 16a, p. 30. May, o.c., pássim. traduce "percevoir, se représenter", ver nota 63 y remisiones ofrecidas allí. Cf. *Mater* s.v. *upalabdhi*, *upalambhika*, etc.

<sup>77</sup> *traidhâtuka*: a tres niveles de consciencia corresponden tres niveles cósmicos: nivel del deseo, nivel de la form y nivel de lo in-forme. La salvación budista está allende estos tres. *AK* III. 3, pp. 5 sgtes.

<sup>78</sup> La lectura de Nanjio (p. 54) difiere ligeramente de la de *Kamalashîla*:

*anusho bhajyamânam hi naiva rūpam vikalpayet /  
cittamâtram vyavasthânam kudṛṣṭyâ na prasîdati //*

Nuestra traducción, a su vez, no sigue la interpretación del tib., según la versión de Lamotte, quien traduce: "...mais la démonstration du Rien-que-pensée n'est pas compris, en raison de la vue false." Lamotte no parece haber considerado otro pasaje del mismo texto (p. 163) donde la palabra

*prasîdati* significa “cede”, como tampoco considera que no hay conectivo alguno (“mais”) entre el primer verso y el segundo.

<sup>79</sup> *âkâra*: véase nota 75.

<sup>80</sup> Cf. Nâgârjuna, *Madhyamakakârikâ* y comentario de Candrakîrti, pp. 76 sgtes. en la ed. de L. de la Vallée Poussin, Petersburgo: Bibliotheca Buddhica, 1912.

<sup>81</sup> *asâra*: lit. “sin cuesco”.

<sup>82</sup> *ânimitta yoga*: es la aplicación de la mente a sí misma, por tanto, aplicación sin conceptos, ni imágenes. Cf. *ânimittasamâdhi* en *AK VIII. 24a*, p. 185.

<sup>83</sup> *prapañca*: término de sentido equívoco y etimología desconocida. Parece implicar la difusión que sufre el pensamiento al entregarse a la locuacidad natural de las facultades discursivas o a la multiplicidad del mundo de los sentidos. Sobre este difícil concepto véase el reciente trabajo del Bhikkhu Nânananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought. an Essay on ‘papañca’ and ‘papañca-saññâ-sankhâ’*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1971.

<sup>83a</sup> *Pe. xxxv.211.3.1.*

<sup>84</sup> *sakalavastusvabhâvânupalambhât.*

<sup>85</sup> *prajñottaradhyâyî*: si este término tiene algún sentido técnico especial no lo he podido captar. Lamotte, *Concile 343*, traduce “il demeure dans l’extase de la sagesse suprême”.

<sup>86</sup> *lîna.*

<sup>87</sup> *styânamiddha*: cf. *Edg. Dic s.v.*

<sup>88</sup> *âlokasaMjñâ*: ¿el nombre de un bodhisattva?

<sup>89</sup> Es decir, cuando surge una imagen que le traiga asociaciones perturbadoras, debe encauzar la inquietud de suerte que le induzca el hastío hacia la realidad mundana.

<sup>90</sup> El *yuganaddha*, véase nota 39.

<sup>91</sup> Este uso de *anâbhoga* y *âbhoga* parece ser exclusivamente budista. Cf. *Edg. Dic s.v.*; *IBhK* pássim.; y *AK II. 24*, p. 154, et al. Sobre los antídotos, consúltese *IBhK 207-208*, *Dharmas CXVIII*, *Mahâyânasûtrâlakâra* cap. XIV, est. 14 y comentario (ed. S. Lévi, Asanga, *Mahâyâna-Sûtrâlamkâra...*, Tome I: Texte (Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes, Sc. hist. et philol., fasc. 159) Paris: Champion, 1907).

<sup>92</sup> *prashrabdhi*: cf. *BDBSL 15-153.*

<sup>93</sup> *Ta 654. Pe xxxii.231.4.8*

<sup>94</sup> *vividhakarmaklesha*: El movimiento no es inherente a ningún principio, sino que es una creación del pensamiento. Compárese *Gaṇḍavvûhasûtra*, ed. P. L. Vaidya, Darbhanga: Mithila Research Institute, 1960, p. 231, est. 19-24; y nota 73, arriba.

<sup>95</sup> Se suple del tib. *mel tshe thun phyed dam thun cig gam.*

<sup>96</sup> Esta es la “realidad dependiente” (*paratantra*) de los idealistas, la cual ocupa un lugar intermedio entre la realidad imaginada (*bhûtaparikalpa*) del mundo y la realidad última del absoluto (*pariNiṣpanna*). Cf. *Siddhi 527* sgtes., y nota 75, arriba.

<sup>97</sup> Sobre la vía media, véase la nota 6, arriba, y May, o.c., pássim.

<sup>98</sup> *upâya*: sobre los recursos y su dimensión altruista, cf. *BDBSL 248* sgtes.

<sup>99</sup> *shrāvaka*: “auditor, discípulo” y *pratyekabuddha*: “despierto para sí solo”, es decir, los seguidores del PV, los cuales se dividen en los anacoretas que alcanzan el despertar por sí y para sí solos, y los discípulos que lo alcanzan por instrucción de un maestro. Ambos se caracterizan por dedicarse solamente a la consecución del *nirvâṇa* total (*parinirvâṇa*) sin importarle la salvación de sus semejantes. *Siddhi* 676-677.

<sup>100</sup> *parinirvâṇa*: es decir la extinción total, sin residuos y sin posibilidad de volver a nacer o actuar en el *samsâra*. Sobre el problema del *nirvâṇa* del PV consúltese la selección de textos en E. Frauwallner, *Buddhistische Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 1958, pp. 126-142.

<sup>101</sup> Lamotte, al parecer en base al tib., lo identifica con el *Tathâgataguhyasûtra*, *Ta* 312, 310 (3). *Pe* xxii.48.4.3 y 49.2.2.

<sup>102</sup> *Ta* 291: *Tathâgatotpattisambhavanirdesha*. Según Lamotte, *Tathâgatotpâda*. *Pe* xxvi.34.2.7.

<sup>102a</sup> En la traducción de los pasajes citados por Kamalashîla, los puntos suspensivos traducen expresiones tales como *iti vistaram* ó *ityâdi*, no indican omisión por parte del traductor.

<sup>103</sup> Cf. *Vim.* pp. 138-140. *Pe* xxxiv.77.5.7. Al parecer se trata de una cita indirecta.

<sup>104</sup> Se trata de los votos del bodhisattva Samantabhadra. Estos forman parte del *Gaṇḍavyûhasûtra*, pp. 428 sgtes. de la ed. cit. anteriormente.

<sup>105</sup> Cf. *IBhK* 193 sgtes. et al., donde se prescribe la consciencia del vacío como antídoto al sustancialismo y la compasión como contraria al nihilismo. Este despertar de aspecto doble se conoce como el *apratisthitanirvâṇa*, o resoso sin soportes: *IBhK* 197 sgtes.

<sup>106</sup> *vikalpa*. Cf. nota 45.

<sup>107</sup> Cf. nota 37.

<sup>108</sup> *sarvâkârâjñâna*: *Abhis* pássim.

<sup>109</sup> *Tôhoku* 109; *Ta* 464, 465, 466, 467. *Pe* xxix.129.1.2. Cf. *IBhK* p. 194.

<sup>110</sup> *Ta* 312. *Pe* xxii.49.2.3.

<sup>111</sup> *bodhyanga*: cf. *BDBSL* 150-155; *PTSD* s.v. *bojjhanga*.

<sup>112</sup> Cf. nota 44.

<sup>113</sup> Este tipo de afirmación es común no solamente en el Ch'an sino también en los discursos del GV que prefiere Kamalashîla, véase, p. ej. el *Vajracchedikâ-Prajñâpâramitâ-sûtra* pássim.

<sup>114</sup> *buddhadharma*: propiamente las características, atributos y facultades de un despierto, concebidos como los elementos constitutivos o causas de su “budidad”. *Mater* s.v.; *AK* IV. 32, pp. 77 sgtes.; VII. 28-35, pp. 66-85; *Dharmas* LXXIX. Aquí concluye la traducción de Lamotte (*Concile* 353), porque, sostiene él, “la fin est une longue suite de citations”.

<sup>115</sup> El pasaje no está claro.

<sup>116</sup> *manoviññâna*: cf. *Siddhi* pássim.

<sup>117</sup> Sobre la cuarta contemplación, cf. *AK* VI. 42-43, pp. 221-227.

<sup>118</sup> Véase la nota 75 arriba.

<sup>119</sup> *Mañjushrîvikurvaṇâparivarta*, *Ta* 589 (¿Igual al *Mañjushrîvikrîḍita*, *Tôhoku* 96, *Ta* 817, 818?). *Pe* xxvii.259.2.3.

<sup>120</sup> P. 49 (cap. IX, est. 37) de la ed. de P. L. Vaidya, *Samâdhirâjasûtra*, Darbhanga: Mithila Institute, 1961. *Pe* xxxi.248.1.5. Cf. *IBhK*, p. 198.

<sup>121</sup> *Tôhoku* 3934, *Ta* 1635, *Pe* cii.

- <sup>122</sup> *Sandhinirmocana*, Cap. VIII.
- <sup>123</sup> *Tôhoku* 231, *Ta* 489, 658, 659, 660.
- <sup>124</sup> *Lankâvatâra*: o.c. p. 115.
- <sup>125</sup> *Pe* xxxiii.191.4.2. (*¿Fan-t'ien-chê-ti-fa Ta* 910?).
- <sup>126</sup> Es decir, para aquellos que no practican el cultivo propiamente dicho por entender que el principio no puede pensarse de ninguna manera.
- <sup>126a</sup> *Pe* xxxiii.205.5.7.; 92.5.2 y 196.1.8.
- <sup>127</sup> Traducimos aquí *ayonisha citta* por pensamiento sin centro, interpretando *yonis* en sentido etimológico (“útero”), como lugar de recogimiento o reconcentración. Distinto a *Edg. D. s. v. AK* III. 27, pp. 70 sgtes.
- <sup>128</sup> El título *Ratnakûta* puede usarse en sentido específico para referirse al *Kashyap.* o en sentido genérico para referirse a la colección del *Ratnakûta* (*Ta* Vol. XII). El pasaje citado no aparece en el texto sánscrito del *Kashyap.* Tucci rem., sin embargo, al tib.: *Pe* xxiv. 194.5.7. (*Kashyap.* p. 102).
- <sup>129</sup> Sobre los fatalistas de la secta *ajîvika*, cf. A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ajîvikas*. Londres: Luzac, 1951. Aquí se hace alusión a su quietismo y amoralismo extremo.
- <sup>130</sup> La mejor ed. de este texto, tan importante para el estudio de la doctrina de las tierras, es la de Ryûkô Kondô, Tokyo: Daijyô Bukkyô Kenkyô kai, 1936. El pasaje no ha sido identificado en el texto sánscrito. *Pe* xxv.251.3.6.
- <sup>131</sup> *Pe* xxiv.192.5.5. *Kashyap.* sec. 40. Aquí, ligeramente abreviado. La gnosis universal (*sarvajñâna*) es sinónimo de *sarvâkârâjñâna* (nota 108).
- <sup>132</sup> Para poder conducir al despertar a los seres vivientes de un campo (*ksetra* —ver nota 63, arriba), los despiertos y bodhisattvas tienen que manifestarse forzosamente en formas visibles, llamadas cuerpos de forma (*rûpakâya*). Ahora, la acción espiritual y la visión de estos cuerpos la perciben sólo aquellas criaturas que, por su aspiración elevada, tienen la debida fe en el poder de los despiertos. Estos seres vivientes pasan a formar parte del séquito del despierto o bodhisattva correspondiente y se deleitan en la labor de purificación que realiza éste.
- <sup>133</sup> Es decir, del *prâtimokṣa* o código monástico.
- <sup>134</sup> *Ta* 675-679. Trad. francesa y texto tib. de E. Lamotte, *L'explication des mystères*, Lovaina, 1935. *Pe* xxix.10.5.2. Cf. *IBhK*, p. 194.
- <sup>135</sup> *Tôhoku* 68, *Ta* 325, 326. Parte de la colección denominada *Ratnakûta*, *Ta* Vol. XII, Parte I. *Pe* xxiv.50.3.6.
- <sup>136</sup> Cita indirecta del *Vim* p. 233. *Pe* xxxiv.85.3.5.
- <sup>137</sup> *Gaganagañjapariprcchâ*, *Ta* 404. *Pe* xxxiii.14.5.7.
- <sup>138</sup> *Ta* 1635. *Pe* cii.88.5.6; 89.1.1 y 88.4.1.
- <sup>139</sup> *nânâtva*: “diferencia, distinción, discriminación”; sustantivo abstracto de *nânâ* “separadamente”.
- <sup>140</sup> *Pe* xxxiii.14.5.5.
- <sup>141</sup> *Pe* xxxvii. 115.2.8.
- <sup>142</sup> *Pe* xxxiii.202.3-7.
- <sup>143</sup> *vikalpa*.
- <sup>144</sup> Aquí *anutpannatva* (sustantivo abstracto de *an-utpanna*, negación de *utpanna*, “surgido, originado”) indica, como sugiere la palabra sereno

desde el comienzo (*âdishânta*) (nota 94, arriba), que las perfecciones se reducen, en sentido último, o a una inactividad total o a una actividad libre de sujeto, posesión, adquisición, etc., es decir, que Kamalashîla no parece consciente de lo cerca que está del Ch'an.

<sup>145</sup> *Dîpankâra* fue el primero de los veinticuatro Budas de la presente era cósmica. Su historia se narra en el *Mahâvastu* I. 193 (ed. de Senart); a este pasaje parece referirse Kamalashîla, a no ser que se trate del *Dharmarucyavadâna* del *Divyâvadâna*, pp. 246 sgtes. (ed. de Speyer).

<sup>146</sup> *Pe* xxxiii.215.4.3.

<sup>147</sup> Sin identificar.

<sup>148</sup> *Pe* xxix.48.4.3. El sentido de estas tres "renuncias" no está claro. Probablemente se trata de mera repetición retórica.

<sup>148a</sup> *Pe* cii.88.1.8.

<sup>149</sup> *santâna*: la serie de instantes que forman el continuo imaginario denominado "persona". Cf. los sinónimos *samtati*, *âtmabhâva* en *AK* pássim.; *Bodhicaryâvatâra* VIII, est. 101 compara la ilusión de unidad en esta serie como la que produce una hilera de hormigas o un ejército en marcha.

<sup>150</sup> Fuente no identificada. Compárese *Lankâvatâra* pp. 55-56.

<sup>151</sup> Texto no identificado. El "rey de Kâshî" es, desde luego, el legendario rey Shibi (o Shivi) de Benares. Su historia se repite en las más fascinantes variaciones: *Jâtaka* Núm. 499, *Avadânashataka* Núm. 34, *Jâtakamâlâ* No. 2. También fuera de la literatura budista: *Mahâbhârata*: *Anushâsanaparva* xxxii, et al., véase, p. ej., las remisiones que ofrece M. Winternitz en su *History of Indian Literature*, Calcutta: University of Calcutta, 1963 (trad. inglesa del original alemán) Vol. I, Part. II, p. 360.

<sup>152</sup> *Pe* cii.109.4.7. La atribución a Nâgârjuna es dudosa, cf. J. Filliozat, "*Shikshâsamuccaya* et *Sûtrasamuccaya*" *Journal Asiatique*, 252, 1964, pp. 473-478.

<sup>153</sup> Ambas rem. han sido identificadas por Tucci: *Pe* xxiv.231.4.7. y *Pe* xxvii.193.1.3, este último igual a *Kashyap* sec. 42; en base al texto del sûtra interrumpimos la cita en la palabra *karoti*. Tucci, empero, concluye la cita en la próxima oración: "...*nîrvânâpravêsha iti*".

<sup>154</sup> *Pe* xxii.76.4.3.

<sup>155</sup> *sarvajñajñâna*: es decir, la gnosis de un despierto, la cual es la gnosis de todos los aspectos (*sarvâkârajñâna*), (nota 108).

<sup>156</sup> *mahâsahasra*: número abstracto.

<sup>157</sup> *Tôhoku* 238, *Ta* 761.

<sup>158</sup> La palabra *hamsa* significa propiamente ganso, pero se ha convertido en nombre común para varias aves acuáticas de la India, incluyendo algunas de la familia del cisne. En el *Rig-Veda* se dice que el *hamsa* es capaz de separar el soma del agua cuando están mezclados; en la literatura posterior se sustituye el soma por la leche, y se convierte esta ave en símbolo del discernimiento.

<sup>159</sup> *bâla*: niño o necio.