

EL BUDISMO EN JAPÓN: HISTORIA, ESCUELAS E INFLUENCIA EN LA CULTURA Y EL ARTE

Elías Capriles

Entre los siglos VI y V aC vivió en el Indostán el príncipe Gautama Siddhartha del clan de los Shakya, quien sería conocido como el Buda Shakyamuni (Iluminado sabio de los Shakya) y como el originador del budismo. Atiborrado de placeres y guardado de las durezas del mundo por sus padres, Siddhartha sentía no obstante un gran vacío, y sus primeras experiencias del verdadero carácter de la vida humana lo hicieron dedicarse a la búsqueda del sentido de la existencia y de la forma de poner fin a dicho vacío en sí mismo y en los demás. Gautama estudió con dos de los más grandes maestros espirituales de su época y cultura, pero en ambas ocasiones terminó abandonándolos, pues comprobó que aunque aquél a quien había adoptado como maestro podía acceder a los más altos estados meditativos condicionados y producidos, ello no constituía la solución al problema de la vida, pues todo lo condicionado y producido era pasajero y no podía constituir una solución definitiva. El futuro Shakyamuni entendió que tendría que encontrar por sí mismo la solución incondicionada y no producida que sí representase una solución definitiva al problema de la existencia.

Después de numerosas vicisitudes, el príncipe mendigo decidió sentarse bajo el árbol que luego recibiría el nombre de Bodhi (Despertar o Iluminación), en la actual Bodha Gaya, y no levantarse hasta que no hubiese obtenido la Iluminación. Mara, el demonio que representa el principio de la confusión y el engaño en la mente humana, intentó seducirlo por medio de sus hijas, las apsaras, y luego aterrorizarlo enviándole una hueste de demonios, pero el futuro Buda permaneció impasible y, al salir el lucero de la mañana, su presencia lo despertó de su estado de concentración profunda a la Iluminación: había aparecido el Buda (Iluminado) de nuestra era.

El Buda no afirmó haber descubierto algo nunca antes conocido, sino tan solo haber encontrado la verdad «de los rishis de antaño». Los rishis eran quienes habían accedido a la visión directa de la verdadera naturaleza de la realidad y, en particular, los autores de los Upanishad, últimos textos y cúspide del período védico, que serían aceptados más adelante por lo que se conocería como el «hinduismo» en su totalidad. Sin embargo, en sus enseñanzas, el Buda se apartó de las doctrinas en la base del hinduismo, pues su objetivo era prevenir desviaciones como las que había observado en sus dos maestros y, en particular, dejar bien claro que todo estado *producido* tarde o temprano se disolvería y, en consecuencia, no podría bajo ningún respecto representar una solución definitiva y auténtica al desasosiego que lo había impulsado a abandonar su posición social privilegiada y en general al problema de la vida: el nacimiento conducía a la muerte y la única solución definitiva de la condición humana podía ser el descubrimiento de lo no-nacido, inoriginado e incondicionado. Al concepto védico de *atman* (alma o sí-mismo) opuso su concepto de *anatman* (ausencia de un alma o sí-mismo), negando la substancialidad, no sólo del alma individual (*jivatman*), sino también de un alma universal (*paratman*): toda alma era vacía en el sentido de carecer de verdad entendida en el sentido de “autoexistencia”. Y en la orden que fundó aceptó a individuos de todas las castas y de ambos géneros, negándose a reconocer las diferencias consagradas por la tradición védica en la base del hinduismo y de

la organización social hindú. Así pues, había nacido lo que era al mismo tiempo un sistema místico-filosófico y una religión independiente.

¿Sistema místico-filosófico o religión? Como se aprecia claramente en las siguientes palabras del *Kalama sutra*, la actitud crítica del budismo es más propia de la filosofía que de la religión:

No creáis en la fuerza de las tradiciones, por más que se las haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis algo porque muchos hablen de ello; no creáis en la fuerza de los sabios de antaño; no creáis lo que vosotros mismos hayáis imaginado, creyendo que un dios os ha inspirado. No creáis en nada sólo porque lo sostenga la autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed sólo lo que vosotros mismos hayáis experimentado y reconocido como razonable, y que resulte en vuestro bien y en el bien de otros.

La primera enseñanza del Buda, que surgió espontáneamente en un encuentro con cuatro antiguos compañeros de ruta, fue la de las Cuatro Nobles Verdades: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *dukkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *dukkha*, que es el *trishna* o sed de existencia inherente al creerse un yo substancial. (3) Hay una superación del *dukkha*, que es el *nirvana* o cesación de la sed de existencia y de la ilusión de ser un yo substancial. (4) Hay un sendero por el cual se pueden superar las dos primeras Verdades alcanzando la Tercera. Esta enseñanza y el resto de las que Shakyamuni dictó en este período constituyen el primer *dharmachakra* o «ciclo de promulgación de la doctrina»,¹ las cuales sirven de base a la escuela *theravada* (que impera en el sureste de Asia y Sri Lanka) y el resto de las escuelas que el *mahayana* designa como *hinayana* (vehículo estrecho o pequeño vehículo), y cuyo objetivo es la obtención de la liberación individual con respecto al *samsara* o «existencia cíclica» por medio de la cesación de la sed de existencia y de la concomitante ilusión de una individualidad substancial.

Luego de la codificación del canon budista compartido por las escuelas del *hinayana*, se codificaron las enseñanzas del *mahayana* o «gran vehículo», así llamado porque no nos instaba a buscar egoístamente nuestra propia liberación con respecto al sufrimiento, sino a liberar a la totalidad de los seres que sienten, y porque al dar más importancia al carácter de las intenciones que al de los actos humanos, daba una mayor libertad de escogencia y responsabilidad al individuo. Mientras que el *hinayana* negaba la substancialidad del yo (lo cual implicaba la negación de la existencia de un alma) pero no la de los entes que aparecen como objeto, el *mahayana* negaba también la de estos últimos. Y aunque las Cuatro Nobles Verdades son una enseñanza propia del *hinayana*, en la medida en que el *mahayana* las incorporó a su acervo las reinterpretó, buscando la causa del *trishna* o sed de existencia que para el *hinayana* constituía Segunda Verdad —la causa del *dukkha* o insatisfacción-sufrimiento— y encontrándola en la *avidya* —término que se puede traducir como “ocultación de la gnosis primordial,” des-Conocimiento, error o delusión—, que consiste en la ignorancia del carácter insubstancial de todos los entes —sujetos u objetos— y por ente de la verdadera y única naturaleza común a todos ellos. Del mismo modo, la tercera verdad no podía ya ser el *nirvana*, pues no se buscaba la mera cesación de la sed de existencia y de la ilusión de individualidad en la persona, sino una sabiduría activa que, además de poner fin a la *avidya* o error-delusión y por ende al *dukkha* o insatisfacción-sufrimiento en el individuo, permitiese a éste ayudar a todos los seres a obtener la liberación: este objetivo del mahayana es lo que se conoce como *anuttara samyak sambodhi* ó «Iluminación total insuperable».

Según el budismo mahayana de la India, que se codificó con posterioridad al hinayana (mas no así según el hinayana, ni tampoco según el mahayana de China y Japón, cuyo punto de vista a este respecto se considerará más adelante), después del ciclo de enseñanzas en el cual Shakyamuni promulgó las enseñanzas del “vehículo estrecho” hubo otros dos *dharmachakra* o “ciclos de promulgación de la doctrina,” en los cuales el Buda transmitió las enseñanzas del “vehículo amplio,” “gran vehículo” o mahayana, que tenía por objeto no sólo lograr la liberación individual por medio de la develación de la inexistencia del yo, sino también obtener la capacidad para ayudar a todos los seres a obtener el Despertar o Iluminación (conocida como “omnisciencia”) por medio de la develación de la vacuidad de todos los fenómenos, incluyendo los que carecen de conciencia. El mahayana introdujo la enseñanza sobre los tres aspectos de la budeidad, que serían el *nirmanakaya* o aspecto físico, el *sambhogakaya* o aspecto energético (o de la voz) y el *dharmakaya* o aspecto mental. El Buda Gautama habría sido el *nirmanakaya* que habría transmitido personalmente las enseñanzas de los tres promulgaciones de la doctrina (*dharmachakra*), base del *hinayana* y el *mahayana*, que en su conjunto constituyen el *sutrayana* (vehículo de los *sutra*).

En el segundo *dharmachakra* o «giro de la rueda de la doctrina», que tuvo lugar en el «Pico de los Buitres», cerca de Rajghir en el actual estado indio de Bihar, Shakyamuni —a menudo por boca de los *bodhisattva* superiores que le acompañaban— dictó las enseñanzas correspondientes al *prajñāparamita* o «sabiduría que conduce a la ‘otra orilla’ (constituida por la Iluminación)».² De acuerdo con estas enseñanzas (las cuales, según algunos textos, habrían quedado bajo la custodia de los *naga* hasta su recuperación por Nagarjuna),³ ningún mapa constituido por pensamientos podía corresponder al territorio de lo *dado*, y todos los entes eran insubstanciales. El error llamado *avidya* o marigpa consistía en tomar lo insubstancial como substancial y en creer que la Iluminación podía alcanzarse por medio de la acción condicionada del individuo. Las enseñanzas de este segundo *dharmachakra* proporcionaron su base canónica a la escuela *madhyamaka*, fundada por el filósofo y místico Nagarjuna y su discípulo Aryadeva, la cual refutaba todo lo que pudiese afirmarse con respecto a la realidad, a fin de conducir a quienes se aferraban a los contenidos de sus pensamientos más allá de dicho aferramiento, haciéndolos «caer» en el reino de lo no condicionado por el pensamiento, que constituye la Iluminación.

Podría decirse que las enseñanzas del *prajñāparamita* y la escuela *madhyamaka* consideran como condicionados (*sāmskrita*) los fenómenos —independientemente de que éstos sean del tipo que designamos como «mental» o del que designamos como «material»— que aparecen como substanciales (*swabhava*), aunque en verdad están caracterizados por la vacuidad (*shunyata*) —y, en consecuencia, son en verdad incondicionados (*asāmskrita*)—. ⁴ Para los *madhyamika*, los fenómenos aparentemente condicionados son vacíos porque carecen de existencia intrínseca, y porque nada de lo que se afirme acerca de ellos puede corresponderles exactamente o agotarlos.

En el tercer *dharmachakra* o «ciclo de promulgación de la doctrina», que tuvo lugar en el Monte Malaya (Shri Lanka), Bodha Gaya y Vaishalí (India), Shakyamuni enseñó que todo era mente o que todo era el proceso de experimentar, y que el error llamado *avidya* o marigpa comprendía, entre otras cosas, el creer que existía un mundo externo a la experiencia de la mente humana. Las enseñanzas de este período sirvieron de base a la escuela Yogacharya («Maestra de Yoga»), Chittamatra («Sólo Mente»), Vijñānavada («Que se adhiere a la conciencia») o Vijñaptimatra («Sólo representación») fundada por Maitreyanatha y Asanga, y a cuyo desarrollo luego contribuiría Vasubandhu, hermano del

fundador;⁵ sin embargo, más adelante también dieron lugar a dos subescuelas del Madhyamaka: Zhentong y Mahamadhyamaka. Para la escuela Yogacharya, los fenómenos de nuestra experiencia, en tanto que *parikálpita* (naturaleza imaginaria o verdad relativa signada por el error), constituyen una percepción invertida, que surge cuando los humanos están confundidos con respect a la naturaleza de los entes, y que se compara con ver una cuerda como una serpiente. Las experiencias de los sueños, las alucinaciones, las ilusiones ópticas y así sucesivamente caen en esta categoría. Ahora bien, también el reconocimiento de los fenómenos relativamente válidos de *paratantra* o verdad relativa funcional en terminus de conceptos delusorios puestos por la imaginación (por ejemplo, como existiendo independientemente de la mente o de la experiencia), que da lugar a una experiencia delusoria de los mismos, es naturaleza imaginario o *parikálpita* en la medida en que comprende una percepción errónea de los fenómenos de *paratantra*, y por lo tanto debe considerársele como verdad relativa invertida. Todo es representación o información (*vijnaptimatra*), ya que no hay nada sino mente o conciencia, y todos los fenómenos son dependientes en tanto que dependen de otros fenómenos para existir y están condicionados (*sámskrita*) por ellos.

Madhyamaka y *yogacharya* son las escuelas filosóficas del *mahayana* hindú, las cuales presentan las enseñanzas en términos del método gradual basado en el desarrollo progresivo del *bodhichitta* (a pesar de que algunos *sutra* de ambos *dharmachakra* contienen elementos que se prestan para una interpretación «abrupta» al estilo del budismo ch'an o zen, y de que los dos iniciadores de la escuela *madhyamaka* y uno de los iniciadores de la escuela *yogacharya* se enumeran entre los eslabones de la transmisión de la escuela que enseña el método abrupto o súbito).⁶

El budismo ortodoxo en China y Japón

Madhyamaka y Yogacharya son las dos únicas escuelas filosóficas del mahayana de la India de las que se tiene evidencia directa, y ambas tuvieron vástagos en China y Japón: el vástago de la escuela Madhyamaka en China fue la escuela *San-lun* o “de los tres tratados,” mientras que en Japón fue la escuela *Sanrón*, derivada de la anterior; a su vez, el vástago de la escuela Yogacharya en China fue la escuela *Fa-hsiang* (pinyin: *Fa-xiang*) o “de las marcas características de lo existente,” que en Japón se transformó en la escuela *Hosso* (pronúnciese “josso”). Ahora bien, los estudiosos budistas de China y Japón clasifican estas escuelas como cuasimahayana, pues consideran que sólo son plenamente mahayana las escuelas que son exclusivas del mahayana chino y japonés: (1) el mahayana abrupto o instantáneo de la escuela *Ch'an* (en japonés, *Zen*); (2) el mahayana “redondo” de la escuela *Hua-yen* (en japonés, *Kegón*); (3) la escuela basada en el *Saddharmapundarikasutra* o *Sutra del Loto*, conocida en chino como *T'ien-tai* (en japonés, *Tendai*); (4) la escuela de la tierra pura (en chino, *Ching-tu* [pinyin: *jingtu*]; en japonés, *jodo* [pronúnciese “llodo”]); (5) La escuela del Nirvana, basada en el *Mahaparinirvana Sutra*, que acepta la existencia de un método abrupto y considera el *nirvana* como personal; (6) la escuela que transmite las enseñanzas tántricas externas o inferiores que constituyen la vía de purificación, conocida en chino como *Mi-tsung* (pinyin: *Mizong*) y en japonés como *Mikkyo*, la cual, no obstante, en el Imperio del Sol Naciente esta escuela es mejor conocida como *Shingón* o “escuela del *mantra*.” Incluso escuelas tales como (7) la del Tripitaka (basada en las doctrinas de los *dharmaguptakas*) y (8) la del Vinaya, que a juicio de quien esto escribe bajo ningún respecto deberían ser consideradas como superiores a las escuelas

Madhyamaka y Yogacharya, son consideradas por los estudiosos chinos y japoneses como plenamente mahayana, mientras que las mencionadas escuelas de la India y sus derivados en China y Japón no reciben este privilegio.

En China, distintas escuelas del mahayana postulan un número de ciclos de enseñanza dictados por el Budha Shakyamuni que es mucho mayor que el que postula el mahayana de la India. En particular, para la escuela *T'ien t'ai* de budismo chino y la escuela *Tendai* de budismo japonés, hay cinco períodos en la prédica de Shakyamuni: (1) el del sutra *Buddhavatamsaka*, en el que se estableció que el universo era la manifestación de lo absoluto; (2) el de los *agama* o de los *sutra* del *hinayana* contenidos en el *Tripitaka*, que Shakyamuni habría dictado al comprobar que sus alumnos no habían entendido el sentido de lo predicado en el primer período; (3) el de los *sutra Vaipulya* o sutras más extensos del *mahayana*, como primer grado de este vehículo (pero excluyendo los que específicamente entran en alguna otra categoría); (4) el de los *sutra* del *Prajñaparamita*, y (5) el del *Sutra del Loto (Saddharmapundarika)* —que contiene la verdad búdica última, más allá de la división en método gradual y método abrupto— y del *sutra Mahaparinirvana*.

Para dicha escuela, (1) contiene el método «redondo» o «total», que comprende tanto el método gradual del mahayana como el abrupto de este mismo vehículo; (2) contiene sólo enseñanzas del *hinayana*; (3) contiene todas las doctrinas; (4) contiene la doctrina «redonda», así como la general (destinada a los *shravaka*, los *pratyekabuddha* y los *bodhisattva*), y la especial (destinada únicamente a los *bodhisattva*), y (5) es la que en el sentido más estricto se puede considerar «redonda» o «perfecta».

Por su parte, la escuela china *Hua-yen* y japonesa *Kegón* clasifica las enseñanzas de Shakyamuni, no tanto en base a los períodos en que el Despierto las habría dictado, sino más bien en base a su contenido, del siguiente modo: (1) doctrinas del *hinayana*, contenidas en los *agama*; (2) doctrina elemental del *mahayana*, contenida en las escuelas chinas que dieron continuidad a las escuelas madhyamaka y yogacharya de budismo hindú; (3) doctrina definitiva del mahayana, correspondiente a la escuela *T'ien t'ai* o *Tendai*; (4) doctrina «súbita», representada por el *Ch'an* o *Zen*, y (5) doctrina «redonda» del mahayana, que es la de la escuela *Hua-yen* o *Kegón*.

A juicio de quien esto escribe, la clasificación más simple de las escuelas que han existido tradicionalmente por largo tiempo en el Japón sería la siguiente:

(1) Mahayana gradual, que en sus formas más puras está basado en el desarrollo progresivo del *bodhichitta* o «mente de iluminación» por medio de la práctica del *bodhichitta* de la intención —que comprende el entrenamiento en los «cuatro inconmensurables catalizadores de la Iluminación»— y el *bodhichitta* de la acción —que consiste en el entrenamiento en los seis o diez *paramita*—. En él son particularmente importantes los entrenamientos sucesivos en las prácticas de *shamatha* o «pacificación mental» y *vipashyana* o «visión penetrante» (esta última asociada siempre al movimiento de la mente). Esta forma del mahayana incluiría a las escuelas Madhyamaka y Yogacharya y a sus vástagos de China y Japón, así como a escuelas chinas y japonesas tales como la del *Tripitaka* y la del *Vinaya*.

(2) Mahayana abrupto (*Ch'an* o *Zen*), que tiene por objeto lograr la manifestación repentina de la sabiduría absoluta (*prajña*),⁷ lo cual para ella implica la manifestación simultánea de *shamatha* y *vipashyana* (las cuales se consideran como inseparables en la práctica de meditación propia de esta escuela).

(3) Mahayana ecléctico, que incluiría las escuelas del *mahayana* chino que combinan las enseñanzas y los métodos del *mahayana* gradual con los del abrupto, tales como como la *Hua-yen* y la *T'ien-t'ai*, y quizás incluso la del Nirvana.

(4) Vajrayana o tantrismo externo o inferior, constituido por la escuela china *Mitsung* y la japonesa *Shingón*.

Breve descripción de las escuelas ortodoxas en China y Japón

Las escuelas budistas chinas y japonesas son mayoritariamente mahayana, a pesar de que, como se señaló con anterioridad, tanto en China como en Japón ha existido por mucho tiempo una escuela vajrayana o tántrica, la cual, sin embargo, transmite sólo las enseñanzas de la vertiente externa o inferior del vajrayana o tantrismo. Como se verá luego, en China tuvieron presencia también las escuelas tántricas del Tíbet, que transmiten tanto las enseñanzas del vajrayana externo o inferior como las del tantrismo interno o superior, y algunas de las cuales transmiten incluso el atiyana o dzogchén, que el budismo tibetano considera como el vehículo supremo; sin embargo, éstas sólo se establecieron oficialmente en el Japón durante la segunda mitad del siglo XX. (Para una breve explicación del vajrayana o tantrismo y de sus vertientes externa o inferior e interna o superior, así como del atiyana o dzogchén, ver el Apéndice al final de este ensayo.)

(a) Mahayana gradual y “redondo” o “total”

La escuela Vinaya está basada particularmente en las enseñanzas sobre disciplina agrupadas en el *vinayapitaka*.

La escuela del Tripitaka —que se considera a sí misma como custodia de la ortodoxia— está basada en la totalidad de aquellas enseñanzas del *sutravana* o «vía de la renuncia» que provienen directamente de Shakyamuni y que, en consecuencia, están contenidas en la «triple canasta» o *tripitaka* (constituida por el *sutrapitaka*, el *abhidharmapitaka* y el *vinayapitaka*), así como en las enseñanzas del *sutravana* contenidas en los comentarios de los maestros chinos.⁸

La escuela Nirvana, que está basada en interpretaciones personalistas del *sutra Mahaparinirvana*,⁹ como ya hemos visto acepta el concepto de Iluminación abrupta; en particular, el maestro Tao Sheng insistía en que, según el *sutra* en cuestión, una Iluminación súbita era posible incluso para los *icchantika*, que son quienes han cortado en sí mismos todas las raíces saludables.

La escuela *T'ien t'ai* o *Tendai* (plataforma o estrado celeste), que también acepta la validez del método súbito (que atribuye al *Buddhavatamsaka sutra*) y del gradual (atribuido a los *agama*, los *Vaipulyasutra* y los *Prajñaparamitasutra*), y que pone un gran énfasis en las prácticas de meditación conocidas como *shamatha* y *vipashyana*,¹⁰ está basada principalmente en el *sutra del Loto* o *Saddharmapundarika*, en el *Mahashamathavipashyana* (en chino: *Mo-he chih-kuan*) y en un par de comentarios chinos.

La escuela *Ching-t'u*, *Jodo* o de la Tierra Pura tiene su base en los *sutras Sukhavativyuha*, *Amitabha* y *Amitayurdhyana*, y aunque ella se presenta como un método para renacer en el paraíso de Amitabha (y por ende puede parecer gradual), D. T. Suzuki pudo afirmar que en Japón un mayor número de individuos accedía abruptamente a un primer *satori* (vivencia de Iluminación) por medio de las prácticas de esta escuela que a través del *ch'an* o *zen*.

La escuela *Hua-yen* o *Kegón* está basada en el *sutra Avatamsaka* y el resto de los *Vaipulyasutra* (que comprenden el *Gandavyuha*) y, en la medida en que contiene la totalidad de las enseñanzas del *mahayana* gradual y del abrupto (el *ch'an* o *zen*) —que combina hábilmente—, se designa a sí misma como el método «redondo» o «total». Y así sucesivamente.

(b) Mahayana abrupto o instantáneo

La escuela *Ch'an* o *Zen* transmite la vía abrupta del mahayana, la cual, en el caso de los individuos que tengan las capacidades apropiadas, es más rápida y eficaz que la vía gradual del mismo vehículo. Según el *Sutra de Hui Neng*, durante el llamado «Sermón silente», Shakyamuni transmitió a su discípulo Mahakashyapa, más allá de las palabras, la esencia del estado de Iluminación. Esta transmisión habría pasado de maestro a discípulo por muchas generaciones (entre sus eslabones se encontrarían Ashvagosha, Nagarjuna, Aryadeva/Kanadeva, Vasubandhu) hasta recaer en Bodhidharma, quien habría viajado a China, donde la habría transmitido a su discípulo chino Hui K'o —quedando desde entonces en posesión de maestros chinos, quienes más adelante las transmitieron a miembros de otras naciones mongoloides—.

Aunque el *ch'an* o *zen* afirma constituir una transmisión viviente más allá de las fuentes doctrinales, entre los sutras más íntimamente relacionados con su doctrina se encuentran el *Vajrachhedika* y otros sutras del *Prajñaparamita* (pertenecientes al segundo *dharmachakra*), el *Lankavatara* (perteneciente al tercer *dharmachakra*), el *Vimalakirti Nirdesa*, etc. En particular, el *Prajñaparamitasutra* (segundo *dharmachakra*) declara: «Tan pronto como hayan generado *bodhichitta*, los principiantes deben dedicarse asiduamente a entrenarse para percibir todos los *dharma* en su verdadera naturaleza, (la cual sólo puede captarse cuando uno se encuentra totalmente) libre de la comprensión en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente.» En la actualidad, en muchos de los monasterios *ch'an* o *zen* se recita a diario el *sutra Prajñaparamitahridaya* o *Sutra esencial del Prajñaparamita*. Del mismo modo, cuando se publicó en lengua inglesa el *Sutra de Hui-neng*, considerado por los budistas *ch'an* o *zen* de la actualidad como el texto más importante de su tradición, en el mismo volumen se incluyó el *Vajracchedika*, que como se acaba de señalar aquéllos consideran como uno de los más importantes sutras de origen indio (aunque dicho *sutra* dice que el *bodhisattva* sólo alcanza la Iluminación al cabo de tres evos o *kalpa* inconmensurables, el *ch'an* lo interpreta abruptamente, objetando: «si cada *kalpa* es inconmensurable, ¿cómo podría decirse que sean tres?»). El *Lankavatara*, uno de los *sutra* más esenciales del tercer *dharmachakra*, habla de un *paravritti* o «giro instantáneo en las profundidades de la conciencia» que se encontraría en la raíz de una Iluminación instantánea. El *Surangama* describe los métodos por medio de los cuales se Iluminaron los grandes *bodhisattva*; los mismos —y sobre todo el de Avalokiteshwara— pueden servir para Introducir de manera instantánea la condición absoluta. El *Buddhavatamsaka* propone un método instantáneo por medio del cual los discípulos de mayor capacidad pueden aprehender de manera inmediata la verdadera condición de todo lo que existe. Como ya se ha visto, el *Mahaparinirvana* (acusado a menudo de eternalismo debido a su doctrina de la naturaleza pura, eterna, beatífica y personal del *nirvana*) y el *Saddharmapundarika* (que según sus seguidores contiene la verdad búdica última y cuyo método no es para aquéllos ni «instantáneo» ni «gradual») en China dieron lugar a escuelas que propugnan una vía gradual y otra instantánea. Por último, el *Sutra pico* (en tibetano,

gTsug gtor gyi mdo) nos dice: «Si desde el comienzo uno cultiva la comprensión (del estado) que trasciende el nacimiento y la cesación, al final uno obtiene el fruto que trasciende el nacimiento y la cesación».¹¹

Cabe señalar que en China algunos de los más reconocidos maestros *Ch'an* o *Zen* fueron al mismo tiempo patriarcas o maestros de reconocida importancia en las escuelas *Ching-t'u*, *Jodo* o de la tierra pura, *Hua-yen* o *Kegon* y *T'ien t'ai* o *Tendai*.

(c) Vajrayana o tantrismo

Ahora bien además del mahayana, en China se difundieron las enseñanzas del vajrayana o tantrismo. En el Apéndice al final de este trabajo se verá que el sendero de transformación del *vajrayana* ó *tantrismo* en sentido lato comprende: (a) el sendero de purificación constituido por los tres *tantra* externos —(1) *kriyatantra*, (2) *ubhayatantra* o *charyatantra*, y (3) *yogatantra*— y (b) el sendero de transformación en sentido estricto constituido por los dos primeros *tantra* internos de los ñingmapa, que son el *mahayogatantra* y el *anuyogatantra*, o por el *tantra* superior de los sarmapa, que es el *anuttarayogatantra*. Bien, mientras que todas estas enseñanzas se encuentran contenidas en los sistemas tibetanos (y en particular en el sistema tibetano “antiguo” o Nyingmapa), que se establecieron en China en forma de budismo tibetano y que florecieron bajo el patronazgo de emperadores que las practicaron, sobre todo en las dinastías yüan o mongola y ming), las de los tantras externos también llegó a China por mar desde Indonesia,¹² donde constituyó la escuela *Mi-tsung* (que como hemos visto se escribe en pinyin como *Mizong* y en japonés se llama *Mikkyo*, aunque en este último país esta escuela es mejor conocida como “escuela del *mantra*” o *Shingón*), la cual también recibió el patronazgo de tres emperadores,¹³ y que, a diferencia del tantrismo proveniente del Tibet, en tiempos bastante tempranos fue implantada en Japón por Kukai (apodado Kobo Daishi).

En cambio, las tradiciones tibetanas solo llegaron al Japón de manera abierta y pública en el siglo XX. En particular, las enseñanzas de los Nyingmapa o “antiguos” fueron enseñadas en Japón por maestros tales como Khetsun Zangpo Rinpoche, Thinle Norbu Rinpoche, Choguél Namkhai Norbu y otros maestros de importancia, y han sido objeto privilegiado de estudio del profesor Tetsu Nagasawa (discipulo de Khetsun Zangpo y Namkhai Norbu), quien escribió el más conocido de los libros en lengua japonesa acerca de estas tradiciones.

Cabe señalar que con el tiempo, en su mayor parte las escuelas budistas chinas y japonesas degeneraron y en gran parte la práctica seria fue remplazada por la mera especulación. Una excepción a esta tendencia podría encontrarse en las tradiciones tibetanas en China, que han sido revividas una y otra vez por importantes maestros (como lo hiciera, por ejemplo, en nuestro siglo, el gran maestro kaguiüpa Gangkar Rinpoché), y el *ch'an* o *zen*, que a partir de finales del siglo pasado y hasta más allá de la mitad de nuestro siglo conoció un esplendoroso resurgimiento gracias a la labor del extraordinario patriarca Hsu-Yun. En Japón, durante el siglo XX vivieron una serie de maestros considerablemente realizados, tales como Susuki Roshi (quien se estableció en la costa Oeste de los Estados Unidos de Norteamérica), Sasaki y otros tantos.

El budismo heterodoxo “made in Japan”

En un momento dado surgió en Japón una nueva secta —que luego se transformaría en un conjunto de sectas, para reunificarse con posterioridad— la cual, al igual que la *Tendai*, está basada en el *sutra del Loto*, pero que es radicalmente diferente de ésta, y que lleva el nombre de su fundador: *Nichiren* (siglo XIII).

Este último afirmó que había obtenido la Iluminación tan sólo con comprender las enseñanzas del *Saddharmapundarikasutra* o “Sutra del Loto,” y que bastaba con la lectura de dicho sutra, la recitación del título del texto con la fórmula “veneración al Sutra del Loto de la Buena Ley” o “namu myojo rengue kyo,” y la puesta en práctica de la conducta virtuosa del *bodhisattva*, para obtener la Iluminación. Con ello, Nichirén decretaba la inutilidad de la totalidad de las prácticas de meditación y en general de los métodos que el Buda Shakyamuni, en base a su propia práctica e Iluminación, enseñó a sus discípulos directos, y que posteriormente fueron recogidas en los Sutras y el resto del canon budista. Nichirén consideraba heréticas a las escuelas que practicaban las meditaciones enseñadas por Shakyamuni, y soñaba con implantar en su país lo que consideró era la verdadera doctrina del Buda: la suya propia. Patriota convencido, Nichirén quería hacer del Japón el centro de lo que consideró como “la auténtica doctrina del Buda,” desde donde la misma debería difundirse al mundo entero; su nacionalismo llevó a su secta a preconizar la formación de un imperio búdico terrenal que, con centro en el Japón, debería abarcar la totalidad de nuestro mundo.

En el siglo XX, a partir del Nichirén original se desarrolló la Nichirén Shoshu o “verdadera escuela Nichirén,” que se remite a Nikko, discípulo del fundador, y que venera a Nichirén como el “Buda de los tiempos finales.” En base a la misma tradición surgieron también el Rissho Koseikai, la Soka Gakkai y el Nipponzán Myojolli. A su vez, entre estas últimas la Soka Gakkai, fundada por el maestro de escuela Makiguchi Tsunesaburo, se ha extendido efectivamente al mundo entero, a tal grado que para 1995 tenía presencia en 115 países y contaba con 1.260.000 miembros fuera de Japón (330.000 en Norteamérica, 10.000 en América Central, 190.000 en Sudamérica, 709.000 en Asia no japonesa, 15.000 en Europa y 5.000 en el Cercano Oriente).¹⁴ En Venezuela esta secta tiene una presencia que es visible en múltiples ciudades y estados, y en nuestra Mérida cuenta con una amplia red de seguidores. Al igual que el resto de las tradiciones Nichirén de la actualidad, este grupo tiene como centro de su práctica la veneración de Nichirén y los llamados “tres grandes misterios.” En 1960 Daisaku Ikeda asumió la dirección de la secta, y más adelante fundó un partido político que supuestamente buscaba fundar una democracia cónsona con el budismo, que estableciera un “socialismo humanitario,” y que actuase en pro de la paz mundial y el bienestar común (algo que parece totalmente contrario al fascismo del que los Nichirén han sido acusados).

Sin embargo, los escritos de Ikeda en contra de las formas tradicionales de budismo, sus críticas despiadadas al cristianismo y su intransigencia le valieron la condena de la Liga Nacional de las Religiones de su país, compuesta por budistas y cristianos. En 1960 Ikeda declaró que seguiría persiguiendo la aniquilación de las religiones “heréticas” (o sea, de las formas ortodoxas del budismo, así como del resto de las religiones) y siguió reforzando la práctica de lo que Walter Gardini llamo “un exclusivismo de carácter totalitario.”¹⁵ Como respuesta a la orientación de esta secta, en 1969 el profesor universitario Fujiwara Hirotsu publicó el libro *Yo denuncio a la Soka Gakkai*, que acusaba a esta secta de utilizar métodos políticos muy similares a los del nazismo. Sin embargo, en la Asamblea General del 3 de mayo de 1970, Ikeda presentó una reestructuración del programa, prometiendo “...absoluta separación entre política y religión, libertad a los miembros de la *Soka Gakkai* para que

votaran por cualquier partido, apertura del *Komeito* a todos, respeto por las religiones consideradas hasta ahora ‘heréticas’, abandono del método de las conversiones forzadas ‘aun a costa de perder la mitad de los miembros’.”¹⁶ (Para una descripción mas amplia de esta secta ver Gardini, Walter [1995], *Religiones y literatura de Japon*, pp. 148-157.)

Influencia del budismo en Japón

La pintura zen

No cabe duda de que de todas las tradiciones budistas establecidas en Japón la que ha tenido la mayor y la más positiva influencia en las artes y la cultura japonesa, además de encontrarse en la raíz de las artes marciales y el bushido, ha sido el budismo Zen.

En lo que respecta a la pintura, fue sobre todo el Zen el que introdujo, desarrolló y finalmente modificó las formas de pintura más interesantes, y las que han definido en mayor grado a la pintura japonesa (por lo menos si dejamos a un lado los grabados y otros trabajos del ukiyo-e, que fue la pintura que originalmente se encontraba asociada a las zonas de las ciudades japonesas dedicadas al placer sensual, pero la cual finalmente también terminó —por lo menos en el caso de algunos autores— recibiendo la influencia del tipo de arte que aquí nos concierne).

En China, el tipo de pintura al que se está haciendo referencia originalmente estuvo asociado al taoísmo, y fue en relación con dicha tradición de mística no-dualista que los grandes pintores, poetas y filósofos del primer milenio d.C. (y luego muchos del segundo) redactaron las obras más importantes sobre estética y elaboraron las reglas que debían regir la pintura. En algunos respectos, este tipo de pintura coincide con la pintura paleolítica, en la medida en que ambas expresan lo que Dumézil llamó la *Weltanschauung* mágica, según la cual todo es la manifestación de un único principio y, por lo tanto, lo sagrado no debe ser adorado fuera y por encima del mundo, sino celebrado *en* el mundo. De más está decir que esto es concomitante con una actitud de “cura” (en el antiguo sentido de “cuidado”) de la naturaleza, y contrario a la actitud depredadora que impera en nuestros días. Por otra parte, ambos tipos de pintura dieron al espacio vacío por lo menos la misma importancia que a las formas materiales —a tal punto que en las obras de uno y otro el vacío puede encontrarse en el centro mismo de la representación—. Esto se debe a que los dos tipos de pintura responden a la cosmovisión primordial, la cual, al igual que sus expresiones artísticas, puede expresarse en términos de las palabras del *sutra Prajñaparamita hridaya*:

«La forma no es otra cosa que el vacío y el vacío no es otra cosa que la forma; la forma es sólo vacío y el vacío es sólo forma.»

Este tipo de pintura ha sido usada como un ejemplo de mentalidad ecológica, entre otras cosas por las características que ella comparte con la pintura “primitiva”. Tratando de destruir una de las caras de la moneda de la vida —la muerte, la enfermedad, el dolor y todos los aspectos de la vida que deseamos evitar— hemos aplicado corrosivos a dicha cara, los cuales a la larga han llegado a atravesar la moneda y ya están destruyendo su otro lado. El dar igual valor al espacio vacío y al espacio que se encuentra lleno de formas materiales es señal de una disposición humana y una *Weltanschauung* que están libres del error antes mencionado, pues *no* intentan afirmar la existencia negando la no-existencia (y en consecuencia no nos conducen a destruir lo que deseamos conservar).

Otra de las características “ecológicas” de este tipo de pintura es la ausencia de antropocentrismo que la caracteriza. Incluso un marxista ortodoxo al estilo soviético, como lo ha sido el biólogo Ernesto Rodríguez, ha tenido que reconocer que:

«Esta actitud orientalista de comunión con la naturaleza es muy acorde con cualquier ética ecologista, y de hecho el arte oriental ha sido mucho menos antropocéntrico que el arte occidental. Por ejemplo, en muchas de las bellísimas y sobrecogedoras pinturas taoístas, los seres humanos son representados como pequeñas figuras en imponentes paisajes naturales, (y) en la poesía oriental son frecuentes bellísimos poemas sobre la comunión hombre-naturaleza.»

Un texto atribuido al pintor y poeta chino Wang-wei, fundador de la “Escuela de Pintura del Sur”, establece de manera bien precisa los tamaños respectivos de los diferentes elementos que pueden entrar en la composición de un paisaje:

«Al pintar paisajes, el concepto (de formas rítmicas) debería conducir el pincel. Colinas de diez pies, árboles de un pie, caballos de una pulgada y hombres de un décimo de pulgada. Los rostros distantes no muestran los ojos; los árboles distantes no muestran las ramas. Las colinas distantes no muestran rocas, sino que se ven a medias como cejas; las aguas distantes no muestran ondas, sino que se extienden hasta las nubes en el horizonte. Éstas son fórmulas invariables.»

Las montañas son enormes, los árboles mucho más pequeños, los animales aún más pequeños, y los seres humanos son los más pequeños de los elementos que entran en la composición. ¿No es esto indicativo de una ética bastante contraria a la expresada por las actuales traducciones del *Libro del Génesis*, o por René Descartes cuando proclamó que “el hombre debe ser amo y señor de la Naturaleza”? En la pintura prehistórica frecuentemente encontramos una combinación de perspectivas múltiples, que puede contrastarse con el impulso egocéntrico a imponer la perspectiva única del individuo humano que se considera como centro del tiempo y el espacio. Tal como los paisajes de este tipo de pintura minimizan la importancia del elemento humano, las perspectivas múltiples de algunas pinturas prehistóricas minimizan la importancia del ego del artista.

Ni las pinturas prehistóricas ni los paisajes de este tipo de pintura están sujetos a reglas estrictas de composición simétrica por el estilo de las que han sido aceptadas casi universalmente en Occidente. En *Heaven and Hell*, Aldous Huxley señaló que, en una conversación con Roger Fry, este último insistía que la obra de Monet *Lirios en el agua* no tenía derecho a estar tan chocantemente desorganizada, tan falta de un apropiado esqueleto de composición; los lirios estaban totalmente mal, “artísticamente hablando” —y, sin embargo, no podía menos que admitir, ¡sin embargo!...—. En las palabras de Huxley, los lirios eran “transportadores”. Esto es precisamente lo que ocurre, aunque en una medida mucho mayor, con la composición de muchas pinturas de la clase que nos concierne, tan extrañas para el ojo occidental, y sin embargo tan... visionarias. Y tan ecológicas, en la medida en que no revelan ningún intento de imponer a la naturaleza el orden concebido por los seres humanos.

Igualmente ecológico es el respeto con el que el artista chino enfrenta el material que trabaja, cuyo principio estructural —la configuración del material— debe ser seguido, revelando alguna forma que al mismo tiempo aquél manifestaba y ocultaba, en lugar de imponer arbitrariamente sobre él una creación de la egocéntrica imaginación humana, que no haya surgido como respuesta al principio estructural del material sobre el cual habrá de plasmársela. El artista o artesano frecuentemente revelaba la configuración del material,

infundiéndole la energía de la representación viviente, para producir una obra más allá de la dualidad creador/creación.

Cabe subrayar el hecho de que este tipo de pintura evitó el realismo insípido que Platón desdeñó y condenó como la mera “copia de una copia”. Algunos ejemplos del paisajismo chino pueden considerarse como un maravilloso Impresionismo *avant la lettre*, mientras que otros pueden interpretarse (como lo hace Lin Yutang en *The Chinese Theory of Art*) como un Expresionismo del mismo tipo; sobre todo en el arte *zen* del Japón hay piezas que se podrían considerar abstractas y otras que podrían considerarse como pertenecientes a otras de las tendencias que surgieron en Occidente después de que el paradigma realista hubiese sido descartado por la mayoría de los artistas que alcanzarían un amplio renombre.

La última y más importante característica de este tipo de pintura es el hecho de que ella se emprende como un *tao* o Vía hacia el Despertar o Iluminación. Ya hemos visto que el arte primordial en general trasciende la dualidad connotación-denotación, mensaje-medio; bien, este tipo de arte tiene la peculiaridad de trascender además la dualidad entre creador y creación. Antes de emprender el proceso de plasmar la obra, el pintor debía “vaciar su espíritu”, de modo que su arte no fuese condicionado por pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente; a partir de dicho estado de vacuidad, de lo Informe debían surgir las formas de la obra de arte, lo cual sólo podía suceder por medio de una “acción a través de la no-acción” que, en cuanto tal, sería perfectamente espontánea, en el sentido de no ser el resultado de una intención consciente —la cual es siempre manifestación del error egoico.

Sucede que, en la acción autoconsciente, en el momento mismo de actuar, la conciencia toma como objeto el ente que ella percibe como “agente de la acción”, estableciéndose lo que Sartre llamó “un vínculo de ser” entre ella y el objeto en cuestión. Esto hace que por un instante el sujeto se haga al mismo tiempo objeto, lo cual interfiere sutilmente con la espontaneidad inherente a su subjetividad, produciendo un titubeo que estropea la acción. Como es bien sabido hoy en día, las herramientas y los materiales empleados en este tipo de pintura se escogían de tal manera que no permitiesen que se hicieran modificaciones posteriores a lo que en un primer momento se había plasmado en la obra; en consecuencia, cualquier experto en pintura que tuviese la realización espiritual necesaria, reconocería claramente en una pintura la imperfección resultante. A la luz de lo anterior, es fácil comprender la historia del rebelde —y más adelante famoso— pintor que durante muchos años intentó alcanzar una originalidad total pintando de maneras que contradecían la tradición, y quien, cuando finalmente supo que había logrado la verdadera originalidad, se dio cuenta de que “estaba pintando el *tao* de los Antiguos”: dicho *tao* radicaba precisamente en la originalidad absoluta que consiste en pintar de acuerdo con las pautas tradicionales —y, por ende, en hacerlo por medio de la acción que tiene lugar a través de la no-acción y de la espontaneidad total.

El Despertar o la Iluminación se encuentra en la raíz del mejor arte producido por los artistas *zen*, cuyo objeto es liberar al individuo de la fractura interna que introduce la separación entre un aspecto que controla, gobierna o dirige y otro que es controlado, gobernado o dirigido—. En los artistas escindidos interiormente, el aspecto de la psiquis que tiene la función de controlar (el cual se identifica con individuos internalizados en una posición de autoridad que en el pasado han juzgado y dirigido la conducta del individuo) intenta manejar a voluntad la actividad del artista, interfiriendo con el espontáneo flujo creador del *tao*. En cambio, a través del artista que no se encuentra escindido interiormente

—el que se ha librado de la fractura que separaba un aspecto que controlaba de otro que era controlado— se produce un flujo no obstruido de la espontaneidad del *tao* o *lógos* que se plasma en incomparables obras de arte. El Chuang-tse cuenta que:

«Ch'ui el artesano podía dibujar círculos a mano mejor que con compás. Sus dedos parecían acomodarse tan fácilmente a la cosa en que estaba trabajando que no necesitaba fijar su atención. Sus facultades mentales así permanecían una (es decir, integradas) y no sufrían impedimento.»

Si el artesano en cuestión hubiese necesitado fijar su atención en el objeto en que trabajaba y en las manos con las que lo trabajaba, y controlar su actividad artesanal a partir de dicha atención, le habría sucedido como al ciempiés del poemita inglés y habría sufrido impedimento:

«Muy feliz era el ciempiés
hasta que el sapo una vez
preguntóle: “¿qué orden al andar siguen tus remos?”
lo cual forzó su mente a tal extremo
que, confundido, a una zanja fue a caer
mientras pensaba cuál pié detrás de cuál debía mover.»

La autointerferencia del artista será mayor en la medida en la que se lo considere como el único responsable de su obra y se lo valore en la medida en la que ésta alcance la excelencia: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que lo hará más proclive a la autointerferencia. Esta duda puede ser magnificada por la exposición a la mirada objetivadora del Otro que induce a la conciencia a establecer un “vinculo de ser” entre ella y el *objeto* humano indicado por el nombre del artista, lo cual, como hemos visto, da lugar a lo que se ha denominado ser-para-otros y resulta en autointerferencia —a tal grado que incluso maestros *zen* con un cierto grado de realización espiritual han sido incapaces de librarse de la interferencia de una mirada crítica—. Un ejemplo de ello es la siguiente anécdota:

«El maestro Kosén dibujó (en caracteres chinos) las palabras “El Primer Principio” que están talladas sobre la puerta del Templo Oaku en Kyoto. Él las dibujó con su pincel en una hoja de papel y luego fueron talladas en madera.

«Un alumno del maestro le había mezclado la tinta y se había quedado parado cerca de éste, mirando la caligrafía del maestro. Este alumno dijo “¡No tan buena!” Kosén lo intentó de nuevo. El alumno dijo “¡ésta es peor que la anterior!” y Kosén trató de nuevo.

«Después del intento número sesenta y cuatro, la tinta se estaba acabando y el alumno salió a mezclar más. Habiendo sido dejado solo, sin ser distraído por ningún ojo crítico que lo observase, Kosén hizo otro dibujo rápido con lo que quedaba de tinta. Cuando el alumno regresó, echó una buena mirada a este último esfuerzo.

«“¡Una obra maestra!”, dijo.»

Quienquiera que se haya establecido incommoviblemente en el estado Despierto que a menudo se designa como Iluminación, de modo que el *tao* fluya ininterrumpidamente a través de ella o él, no será afectado por la mirada del Otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible de los observadores.

En este tipo de pintura deben apreciarse la soltura de trazo y la espontaneidad que le son inherentes, las *claes* se encuentran asociadas al requisito de no apoyar el codo, al uso de materiales que no permiten el retoque y la corrección, y al hecho de que la actividad pictórica se emprende como un *tao* o sendero al Despertar o Iluminación que debe permitir

al artista realizar la obra por medio de la no-acción y la espontaneidad. Aunque en la pintura budista *zen* del Japón a menudo se representa en un primer plano a los patriarcas y otros grandes maestros, se lo hace con unos pocos trazos, en un estilo que lleva la soltura del brazo y la espontaneidad a su paroxismo, y por lo general dichos patriarcas y maestros tienen el aspecto de lunáticos extremadamente desenfadados.

Para concluir, cabe señalar que cuando el arte Zen surge por medio de la no-acción, en la más perfecta espontaneidad, indiferentemente de que el mismo represente a la naturaleza o a las cosas hechas por el ser humano, de que represente a seres humanos o no los represente, siempre podrá decirse que el mismo es una obra de la naturaleza: puesto que la ilusión de un yo que realiza la obra y que controla cada movimiento no ha surgido, puede decirse que es la naturaleza misma, y no el yo humano, quien ha realizado la obra. Por lo tanto, aquí el arte va más allá del concepto griego de *techné*.

La pintura de otras escuelas budistas

Los estilos de pintura desarrollados por las otras escuelas budistas no se considerarán de manera separada, a pesar de que sería imposible unificarlos todos en una única clase, ya que son muy diferentes entre sí. En la mayoría de los estilos que nos conciernen, los objetos privilegiados son los Budas, los bodhisattvas, los guardianes y otras figuras asociadas a la mitología budista en general y en particular a la de la escuela a la que cada manifestación específica de dicha pintura se encuentra asociada. Por ejemplo, la escuela tántrica Shingón tiene entre sus temas privilegiados los cinco *dhyani* Budas y los distintos tipos de deidades tántricas, mientras que la escuela de la tierra pura privilegia las representaciones del Buda Amitabha, su séquito, su palacio y su paraíso occidental.

En la pintura de la escuela *Tendai*, además de encontrar maravillosos mándalas, también se representan maravillosos paisajes cuyo estilo casi indistinguible del adoptado por el budismo zen, aunque los diferencia el hecho de que los mismos no son representaciones de paisajes existentes en nuestro mundo, sino de lugares mitológicos; incluso los personajes del *Sutra del Loto (Saddharmapundarikasutra)* se representan en un estilo que hace uso de materiales y técnicas semejantes a los de la pintura *zen*. De hecho, el arte asociado a la escuela *Tendai* y la estética que se encuentra tras el mismo son tan sobresalientes que han merecido la atención de una serie de trabajos interpretativos.

La poesía

La poesía zen, como aparece en el zenrin, es una maravillosa expresión de la realización de esta tradición, en la cual el individuo se ha liberado de la ilusión de ser un yo separado, y por lo tanto carece de intención. Apréciense el siguiente poema:

Los gansos salvajes no se proponen reflejarse en el agua;
el agua no tiene la intención de reflejar su imagen.

En particular, el poema *haiku*, de carácter secular en la medida en que no está necesariamente ligado a la práctica del *Zen*, tiene la misma cualidad de la pintura *zen* para la cual el espacio vacío es tan importante como lo pintado. Como señala Alan Watts, en el *haiku* el espacio vacío es el silencio que rodea un poema de dos líneas, así como los silencios que puntean la pronunciación de las palabras. Basho, el más famoso de los

cultures del *haiku*, insistía en la necesidad de ir mas allá de la elaboración intencional cuando decía: “para escribir *haiku*, búsquese a un niño de un metro de alto. Como dice un *haiku*:

La larga noche;
el sonido del agua
dice lo que pienso.

Las artes deben expresar un número de estados de ánimo predeterminados; en la India, éstos son los rasas, “sabores” o emociones estéticas, que suman más de veinte. En Japón, en cambio, sólo hay cuatro principales: *sabi*, *wabi*, *aware* y *yugen*. Éstos no se considerarán en este trabajo.

Otras artes, la artesanía, la cultura y el bushido

El resto de las artes, así como los rituales introducidos por el *Zen*, a incluso la artesanía, a menudo se han practicado como un *do* (*tao*) o sendero al Despertar o Iluminación, en la medida en que en ellas (como en el resto de los ámbitos de la actividad humana) la acción perfecta es la que tiene lugar por medio de la no-acción. Entre las artes influenciadas por el *Zen*, se encuentran ceremonias como la del te,¹⁷ actividades tales como los arreglos florales, la jardinería, la arquería, la esgrima, las disciplinas de combate cuerpo a cuerpo y así sucesivamente. Incluso los oficios mediante los cuales la gente se gana la vida son *do* en el sentido antes expresado; aún en la Osaka moderna algunos de los comerciantes mas tradicionales siguen un método commercial basado en el shingaku, que es un sistema psicológico estrechamente ligado al *Zen*.¹⁸

Con respecto a la jardinería, Alan Watts escribe:

El propósito de los mejores jardines japoneses no es crear una ilusión realista de un paisaje, sino sencillamente sugerir la atmósfera general de ‘montaña y agua’ en un espacio pequeño, disponiendo el diseño del jardín de modo tal que parezca haber sido auxiliado más bien que gobernado por la mano del hombre. El jardinero zen no se propone imponer sus propias intenciones a las formas naturales, sino que trata de seguir la ‘intención inintencional’ de las formas mismas, aunque esto implica el máximo de cuidado y de habilidad.

Con respecto a la arquería, el famoso libro de Eugen Herrigel *El Zen en el arte de la arquería* nos cuenta cómo el aprendiz alemán se entrenó en la disciplina de “disparar sin disparar,” logrando que “la flecha se dispare a sí misma.”

Por último, cabe señalar que no sólo las artes propias del bushido y practicadas por los samurai fueron determinadas por el budismo Zen; podría decirse que el bushido mismo es un producto inintencional del Zen, en la medida en que la totalidad de sus estilo y de sus fines están signados por el mismo.

Vigencia del budismo en nuestros días

Para que se aprecie la vigencia del budismo, podría ser útil explicar la crisis ecológica en términos de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades, del siguiente modo: (1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras esperamos nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más

miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse —como consecuencia de lo cual éstos desarrollarán altísimos niveles de *stress* y/o neurosis o psicosis, contraerán graves enfermedades o, en su desesperación, recurrirán al suicidio—. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es precisamente la falta de sabiduría sistémica que se encuentra en la raíz del *dukkha* y que constituye la segunda noble verdad. Ella nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, en consecuencia, nos impulsa a contraponernos a ellos e intentar dominarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos los que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Así aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos y, finalmente, la extinción misma de la humanidad (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error asociado a la falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la condición de explotación y de profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

APÉNDICE

Las tres vías del budismo según una antigua tradición

Ahora bien, además del *hinayana* y el *mahayana*, surgió el *vajrayana* o tantrismo, que se divide en externo e interno o inferior y superior (según el sistema). Y, por último, el *atiyana* ó *dzogchén*, que según el budismo tibetano (y en particular la forma «antigua» de éste) constituye la enseñanza suprema del budismo, habría sido transmitida por el *dharmakaya* Samatabhadra, representación de la mente de todos los Iluminados, y enseñada al mundo humano por los Iluminados que las recibieron —comenzando con el gran maestro Prahevajra ó Garab Dorlle—.

Dos libros han llegado hasta nosotros que clasifican las enseñanzas anteriores en tres vías o senderos: (1) el *Kathang Dengá*¹⁹ de Namkhai Ningpo,²⁰ el cual, más o menos en la misma época en que quedó tapiado el texto anterior, fue ocultado como *terma*²¹ y luego revelado por Örguien Lingpa;²² (2) el *Samtén Migdrön*²³ del gran maestro Nubchén Sangué Ieshe,²⁴ que estuvo oculto bajo tierra en Tun Huang desde el siglo XI o XII d.J.C. hasta la transición del siglo pasado a nuestro siglo (cuando fue rescatado por los equipos que descubrieron los templos en ese lugar, dirigidos por Pelliot y otros). La clasificación que nos concierne es la siguiente: (1) el sendero de renuncia ó *sutrayana*; (2) el sendero de transformación, *vajrayana* ó tantrismo, y (3) el sendero de autoliberación, *atiyana* ó *dzogchén*. Hagamos un brevísimo recuento de estos tres «senderos».

(1) El sendero de renuncia, llamado *sutrayana* o «vehículo de los *sutra*», que comprende: (a) el *hinayana* (dividido a su vez en *shravakayana* y *pratyekabuddhayana*), y (b) el *mahayana* ó *bodhisattvayana*. En general, el sendero de renuncia considera las

pasiones como veneno de serpientes y los estímulos que las activan como ofidios ponsoñosos que deben ser evitados. Ahora bien, si lo que el practicante de budismo debe lograr (como sucede en todos los vehículos excepto en el *hinayana*) es ir más allá del dualismo, de la creencia en su propia separación substancial con respecto al resto del universo y de la obsesión con su propia, imaginaria importancia, un método que parte de prejuicio según el cual debemos evitar una serie de entes del mundo, de actividades y de estados psicológicos no parece el más directo y efectivo para alcanzar su objetivo. En efecto, el prejuicio de algo a evitar sostiene y refuerza la falsa idea de un dualismo substancial entre quien evita y lo evitado, y alimenta también la preocupación con el propio «yo», que se toma como algo substancial y absolutamente importante —cuando la autopreocupación ó *ahamkara* es precisamente el núcleo del error llamado *avidya* que el budismo debe permitirnos superar—.

(2) El sendero de transformación, *vajrayana* («vehículo inmutable») ó tantrismo, en sentido lato comprende (a) el sendero de purificación constituido por los tres *tantra* externos —*kriyatantra*, *ubhayatantra* y *yogatantra*— y (b) el sendero de transformación en sentido estricto constituido por los dos primeros *tantra* internos de los ñingmapa, que son el *mahayogatantra* y el *anuyogatantra*). Este vehículo usa el veneno para librarnos de él, como cuando se emplea el veneno de una serpiente para elaborar suero antiofídico. El principio de transformación puede funcionar porque toda pasión tiene dos momentos: un momento inicial en el cual la pasión es «pura» y uno posterior en el cual la misma se vuelve «impura». Por ejemplo, si alguien me agrede, el primer momento de mi rabia es un momento de mayor claridad en el cual cualesquiera pensamientos estuviesen distrayéndome desaparecen y capto la situación con mayor precisión. Pero al cabo de un instante se pasa al segundo momento, cuando surgen pensamientos en contra del agresor que me distraen, me ofuscan y me conducen a agredirlo. Si, visualizándome como una deidad airada, logro que la pasión se mantenga en su primer momento «puro» y no se manifieste su segundo momento «impuro», la energía de lo que de otro modo se habría transformado en rabia u odio y que me habría conducido a hacer daño a otros y a mí mismo servirá para mantener presente la visualización y el estado de no-distracción; cuando la energía disminuya, será porque ya ha pasado la reacción que de otro modo me habría hecho ser arrastrado por pensamientos de odio y que quizás me habría conducido a la violencia. En general, en el tantrismo hay dos estadios: en el primero se desarrolla la visualización y el énfasis está en la claridad (de dicha visualización) y en la inseparabilidad de la claridad y la vacuidad (entendida como presencia de la ausencia de toda substancialidad); en el segundo, en cambio, se contempla la sabiduría primordial del supremo placer —y la inseparabilidad de éste y la vacuidad— por medio del entrenamiento con las entradas superiores (del organismo) y con las entradas inferiores (lo cual puede realizarse mediante prácticas solitarias o por medio de las que comprenden la unión erótica con una pareja del sexo contrario). El segundo estadio conduce a un aumento del volumen bioenergético (en sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*) que tiende a panoramificar y a hacer más permeable el foco de la atención del individuo, lo cual a su vez tiene a hacer patente la insubstancialidad de todo lo que habíamos considerado como substancia, mientras que el placer hace que se apacigüen y detengan las «contracciones espasmódicas» (*stanayogatah*) en la base de la sed de existencia (*trishna*) que es concomitante con el error (*avidya*) y que sostiene la ilusión de substancialidad —todo lo cual da al practicante la posibilidad de superar la ilusión de substancialidad y acceder a la gnosis no-dual que hace patente la verdadera condición de su propia persona y de todo el universo.

(3) Finalmente, el sendero de autoliberación, *atiyana* («vehículo primordial») ó dzogchén, parte de la develación de la gnosis no-dual que se hace plenamente patente en la Iluminación, obtenida de manera inmediata por medio de una «introducción directa» a la condición primordial; en la medida en que la develación de dicha gnosis hace que se libere el dualismo que es *conditio sine qua non* de toda pasión, la instantánea manifestación de aquélla resulta en la espontánea autoliberación de cualquier pensamiento sobrevaluado ó pasión que se esté manifestando en el momento. Toda pasión es una actitud de un sujeto hacia un objeto que aquél experimenta como distinto de sí; si, a raíz de mirar la mente de cierta manera, se manifiesta la gnosis que disuelve instantáneamente la dualidad sujeto-objeto y la sobrevaluación de los pensamientos, el cuerpo del individuo se relajará instantánea y completamente, de una manera que se compara con la caída de trozos de leña cuando la cuerda que los ataba se revienta. Se considera que el sendero de autoliberación es el que, en quienes tienen la capacidad apropiada para practicarlo, conduce a una liberación más completa en un menor tiempo. Sin embargo, esto no quiere decir que sea en todo sentido "superior» a los demás: para cada uno, el sendero supremo es el más adecuado para su capacidad y sus condiciones.

¹ Literalmente, “giro de la rueda de la enseñanza.”

² «Esta orilla» es la constituida por la experiencia signada por la *avidya* que caracteriza a los «seres sensibles»; la «otra orilla» está constituida por el estado «despierto» que caracteriza a los budas o «Iluminados». Para una ampliación de estos conceptos, cfr. la explicación de la interpretación *mahayana* de las «cuatro nobles verdades» que se da más adelante en esta misma obra.

³ Los *naga* son espíritus de la naturaleza que, según la mitología tibetobirmanesa asimilada por los dravidianos de la antigua India (y más adelante también por los invasores arios), habitan en las aguas y en el mundo subterráneo, cuyos cuerpos tienen forma humana de la cintura para arriba y forma de serpiente de la cintura para abajo. Se dice que Shakyamuni dejó las enseñanzas del *prajñāparamita* bajo la custodia del rey de los *naga*. Cuando éste enfermó, sólo Nagarjuna pudo curarlo. Entendiendo que éste era el humano profetizado por Shakyamuni como aquél a quien debería entregar las enseñanzas del *prajñāparamita*, el rey de los *naga* cumplió su cometido. A continuación Nagarjuna las difundió en el mundo humano y, además, escribió una serie de comentarios a las mismas —los cuales constituyen la base doctrinal de la escuela *madhyamaka* («vía del medio» o «sendero medio») de budismo *mahayana*.

⁴ El término sánscrito *samskrita*, que corresponde al pali *sangkhata* (y cuya negación está representada por los términos *asamskrita* y *asangkhata*, respectivamente) significa «compuesto», «confeccionado», «configurado» o «hecho intencionalmente». En el budismo ambos vocablos indican la característica principal de los entes fenoménicos en su totalidad, que se condicionan mutuamente y están interrelacionados (como lo muestran la doctrina del *pratītya samutpada* u originación interdependiente en todas sus interpretaciones, desde la de la sucesión en el tiempo de los doce *nidāna* o eslabones, hasta la de los *sutra* del *Prajñāparamita*, que no la entienden como sucesión temporal, sino como dependencia esencial de todos los entes entre sí). Los rasgos que caracterizan los fenómenos condicionados son: (1) la producción, el nacimiento o la originación; (2) la subsistencia; (3) el cambio, y (4) la disolución o desaparición. Se considera que es por esto que todo lo condicionado es vacío (de autoexistencia o substancia), o lo que es lo mismo, insubstancial e inconsistente.

Puesto que todo lo condicionado es originado y tiene un final, en el *hinayana* el condicionamiento es el signo de la transitoriedad. En el *mahayana*, lo condicionado es lo que aparece como substancial (*swabhava*) pero es en verdad vacío (*shunya*) —o sea, caracterizado por la vacuidad (*shunyata*)—, independientemente de que se trate de fenómenos del tipo que designamos como «mental» o del tipo que designamos como «material». Como se acaba de ver, en la escuela *madhyamaka*, los fenómenos condicionados son vacíos porque carecen de independencia y substancia (subescuelas *swatāntrika*) o de existencia intrínseca (subescuela *prasāngika*), y porque nada de lo que se afirme acerca de las cosas puede corresponder exactamente a ellas o agotarlas; los fenómenos condicionados son en verdad incondicionados en la medida en que su verdadera esencia o naturaleza está libre de las cuatro condiciones inherentes a lo condicionado (la producción, el nacimiento o la originación; la subsistencia; el cambio, y la disolución o desaparición).

⁵Según la tradición, Vasubandhu —autor de textos *sarvastivadin* como el famosísimo *Abhidharmakosha*, de textos *yogachara* como el *Vimshatika*, de la obra poética *Trimshika* y de una serie de comentarios— había sido un maestro del *hinayana* hasta su conversión al *mahayana* —y en particular a la escuela *yogacharya*— por su hermano Asanga. Sin embargo, E. Frauwallner ha propuesto la teoría alternativa según la cual en el siglo IV d.C. habría vivido el Vasubandhu autor de textos *yogachara* y hermano de Asanga (quien, según el *sutra de Hui-neng*, habría sido el vigésimo primer eslabón en la transmisión del *ch'an* o *zen*), pero el Vasubandhu autor de textos *sarvastivadin* habría sido otro individuo, que habría florecido en el siglo V.

⁶Según el *Sutra de plataforma del sexto patriarca (Sutra de Hui-neng)*, Nagarjuna y Aryadeva, quienes fueron los dos primeros representantes de la escuela *madhyamaka*, al igual que Vasubandhu, hermano y asociado del fundador de la escuela *yogacharya*, habrían sido eslabones fundamentales en la transmisión de aquella doctrina.

Del mismo modo, según las tradiciones del budismo tibetano antiguo o *rñing-ma-pa* codificadas en la obra de Pawo Tsuglag Threngwa (*dPa' bo gtsug lag phreng ba*) *Un festín para los eruditos (Chöjung Khepa: Chos 'byung mkhas pa)*, del primer maestro budista de *rdzogs-chen*, Garab Dorlle (*dGa'-rab rDo-rje*) —quien vivió en Öddiyana (el valle de Swat en Pakistán y/o el valle de Kabul en Afganistán)— emanaron dos líneas de transmisión: una no monacal, que se estableció y ramificó en el Tíbet, y una monacal, que en India pasó a través Nagarjuna y Aryadeva; en consecuencia, estos dos también habrían sido eslabones en la transmisión del *atiyana-dzogchén* [una de las ediciones recientes de la mencionada obra es la de Pekín de 1986 (*Mi-rigs dpe skrun Khang*, p. 568; cfr. Norbu, Namkhai, italiano 1988, *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni); otra edición reciente del mismo texto es la que publicó en Delhi, India, en 1980, el Delhi Karmapae Chodey Guälwae Sungrab Partun Khang (I-Tib 81-900485. SP 9, 1961)].

Cabe señalar que siempre que escribo términos tibetanos *en cursivas*, estoy dando su transliteración en el sistema Wylie, que es el más conocido por los tibetólogos y que permite una reconstrucción exacta del término original.

⁷ El *prajña* o sabiduría puede ser relativo o absoluto. El relativo —que es el que se desarrolla paulatinamente en el *mahayana* gradual— es uno de los 51 eventos mentales (en sánscrito *chaitta*; en tibetano *semllung*; *sems-byung*) que describe el *abhidharma* (una de las «tres canastas» o *tripitaka* en que se clasifican las enseñanzas budistas) y que se manifiestan en el reino de lo condicionado, de la *avidya* o error, del *samsara*; el mismo consiste en una inteligencia que permite la correcta comprensión de las enseñanzas. En los textos del *prajñaparamita*, el *prajña* absoluto es el que capta la verdad absoluta, más allá de lo condicionado, del error llamado *avidya*, del *samsara*. Este tipo de *prajña* debería manifestarse en algún momento en el *mahayana* gradual, pero es el *mahayana* abrupto el que tiene como eje la aplicación de numerosos métodos destinados a lograr su manifestación repentina.

⁸ El *sutrapitaka* contiene enseñanzas sobre el punto de vista y sobre la meditación; el *abhidharmapitaka* contiene enseñanzas sobre psicología, filosofía, física y una serie de otras disciplinas, y el *vinayapitaka* contiene enseñanzas sobre disciplina, moralidad y conducta. Estas tres *pitaka* o canastas contienen la totalidad de las enseñanzas transmitidas por el *nirmanakaya* Shakyamuni.

A diferencia del *tripitaka* de la India, el *tripitaka* chino contiene, además de los textos cuyo origen se atribuye directamente a las prédicas del *nirmanakaya* Shakyamuni, los *shastra* o comentarios escritos por los grandes maestros chinos. En cambio, los tibetanos distinguen entre: (1) *kanguür* (*bKa'-gyur*), que contiene los textos de las tres canastas (*tripitaka*) atribuidos directamente a las prédicas del *nirmanakaya* Shakyamuni, por una parte, y los *tantra*, por la otra, y (2) *tanguür* (*bsTan'-gyur*), que contiene el conjunto de los comentarios de los grandes maestros de la India.

⁹ Por esto muchos maestros chinos del *mahayana* la consideraron heterodoxa —tal como, debido a su presentación del principio de Iluminación en términos que parecían identificarlo con un sí-mismo eterno y substancial, muchos maestros tibetanos (sobre todo dentro de la escuela *guelugpa*: *dge-lugs-pa*) consideraron que la escuela *llonangpa* (*jo-nang-pa*) de budismo que se desarrolló en su país era herética.

¹⁰ El término sánscrito *shamatha* [en pali, *samatha*; en tibetano, *zhiné* (*zhi-gnas*) y en chino *chih*] indica los distintos tipos de práctica de pacificación mental susceptibles de detener los movimientos de la mente (aunque por lo general éste no es su objetivo último). El término sánscrito *vipashyana* [en pali, *vipassana*; en tibetano, *lhantong* (*lhag-mthong*) y en chino *kuan*] indica los distintos tipos de práctica que tienen que ver con el movimiento de la mente y con la «visión penetrante» (pudiendo estar relacionada con el descubrimiento de la

vacuidad del pensamiento, con el uso del pensamiento como medio para descubrir la vacuidad de los entes en general, etc.).

¹¹ En general, en muchos de los *sutra* mencionados encontramos elementos que parecen pertenecer a la vía de autoliberación, mientras que en otros todavía no mencionados encontramos elementos que parecen pertenecer a la de transformación (vías ambas que se considerarán más adelante en el texto principal de este libro). Por ejemplo, el *bodhisattva* Maracharya-Vishaya-Vimala, héroe del *Arya-shurangama-samadhi Nama Mahayana-sutram* (conservado en versión tibetana) pone al servicio de la Iluminación las fuerzas demoniacas del error, lo cual parece estar en cierta medida relacionado con el principio de los *tantra* internos. Del mismo modo, aunque según el budismo *hinayana* sólo los monjes pueden alcanzar el *nirvana*, el *Vimalakirti Nirdesa* presenta como modelo del perfecto practicante —muy superior al monje del *hinayana*— a un *bodhisattva* laico que vivía en su hogar con su familia y cuya conducta no podría erigirse propiamente en paradigma de la vía de renuncia. [Es curioso entonces que algunos monjes tibetanos que practican el *vajrayana* o tantrismo —vía que, por cierto, no está centrada en el nivel del cuerpo al que pertenecen los votos y que no propugna el monacato— expresen recelo hacia los maestros laicos. De hecho, según las enseñanzas de los *tantra* internos de los ñingmapa, los supremos maestros, que son los tertön (*gter-ston*) o «reveladores de tesoros espirituales» (el término se explicará hacia el final del texto principal de esta primera parte del libro), tienen necesariamente que tomar consorte.]

¹² Nótese que también el principal de los tres maestros más importantes de Atisha Dipankara Shri-Jñana estaba radicado en Indonesia, y que la secta tibetana fundada por los discípulos de Atisha —la de los kadampas (*bka'-gdams-pa*)— fue, de todas las establecidas en el «país de las nieves», la que menos énfasis puso en la práctica de los *tantra* internos.

¹³ Los maestros que introdujeron esta escuela en China fueron Shubhakarasiṃha (Shan-wu-wei: 637-735 d.C.), Vajrabodhi (Chin-kang-chih: 663-723) y Amoghavajra (Pu-k'ung: 705-774). El primero tradujo al chino el *Mahavairochanasutra* y el último introdujo los *mantra* y los *dharani* correspondientes, amén de haber sido el maestro de los tres emperadores que patrocinaron esta escuela.

¹⁴ Gardini, Walter (1995), *Religiones y literatura de Japón*, p. 149. Buenos Aires, Kier.

¹⁵ *Ibidem*, p. 151.

¹⁶ *Ibidem*, p. 151.

¹⁷ La ceremonia monástica del té fue introducida a Japón por Eisai; según parece la misma fue adaptada para usos seculares en el siglo XV. Finalmente el *cha-no-yu* fue perfeccionado por Sen-no Rikyu (1518-1595), de quien proceden las tres principales escuelas de té ceremonial que florecen todavía.

¹⁸ Watts, Alan W. (1956; nueva versión española, 1981), *El camino del zen*, p. 210. San José de Costa Rica, Ediciones Arneo.

¹⁹ *bKa'-thang sDe-linga*.

²⁰ *Nam-mkha'i sÑing-po*.

²¹ *gTer-ma*. De manera general, puede decirse que los terma o tesoros espirituales son claves para acceder a la gnosis anoica y/o enseñanzas y prácticas para avanzar en el sendero al que ellas pertenezcan, que puede ser el *atiyana-dzogchén* ó el *vajrayana-tantrismo*, los cuales se ocultan en momentos en los cuales se sospecha que ellos puedan perderse o de alguna manera encontrarse en peligro, para que se las revele más adelante cuando las condiciones sean propicias para ello. De manera más específica, cabría señalar que estos tesoros pueden ser enseñanzas, objetos, sustancias y así sucesivamente; cuando se trata de enseñanzas, ellas pueden ser tesoros de la mente de sabiduría o «gongter», que son descubiertos por el revelador de tesoros o tertön (*gter-ston*) en su propia capacidad cognoscitiva en estados de Contemplación profunda o en sueños (como ha sucedido en el caso del maestro Namkhai Norbu), o tesoros de la tierra o «sater», que han permanecido ocultos por generaciones, en clave o en escritura corriente, y que son revelados en la época apropiada por el tertön al que le corresponde darlos a conocer. De acuerdo con la enseñanza dzogchén, el maestro o lama supremo de una época es el principal tertön o revelador de termas que en ella florece.

²² (*Yar-rje*) *O-rgyan gLing-pa*.

²³ *bSam-gtan Mig-sgron*.

²⁴ *gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*.