

EL BHĀVANĀYOGĀVATĀRA

KAMALASĪLA

Traducción y notas de
LUIS O. GÓMEZ RODRÍGUEZ
*Universidad de Michigan,
E. U. A.*

Nota introductoria¹

Entre las producciones literarias del prolífero budismo tardío la obra de Kamalāsīla se distingue por su versatilidad y claridad. Mientras otros doctores budistas se confor-

¹ Todos los títulos de sección y la división en párrafos se deben al traductor.

Se utilizan las siguientes abreviaturas en las notas:

- Abhisal*: *Abhisamayalankara*, rem. a cap. y est. en *AbhisalA*.
AbhisalA: *Abhisamayalankāraloka* de Haribhadra, ed. de Unrai Wogihara, Tokyo, 1932-35.
Abhyankar: K. V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, GOS 134, 1961.
AKos: *Abhidharmakosa* y *Abhidharmakosabhasya* de Vasubandhu rem. a cap. y est., ocasionalmente a la p., ed. de P. Pradhan, TSWs 8, 1967.
AKos (LVP): trad. de *AKos* por Louis de la Vallée Poussin, rem. a la p., Bruselas: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971, 6 vols.
ArthvinN: *Arthaviniscayanibandhana* de Viryasidatta, ed. de N. H. Samtani, *The Arthaviniscayasutra and its Commentary*, TSWs 13, 1971.
ASamu: *Abhidharmasamuccaya* de Asanga, rem. a la p. en la trad. de Walpola Rahula, *Le Compendium de la Super-Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*, Publications de l'EFEO, Paris: EFEO. 1971. También, rem. a *Ta.* 1605 (xxxii: 663a-694b), *Da-cheng a-pi-da-mo zi-lun*.
ASamuBhas: *Abhidharmasamuccayabhasya* de Sthiramati, rem. a *Ta.* 1606 (xxxii: 694b-774a), *Da-cheng a-pi-da-mo za-zi-lun*.
Asta: *Astasahasrikaprajnaparamita-sutra* rem. a p. de la ed. de Rajendralal Mitra (Calcuta: Bibliotheca Indica, 1888).
Attsang: *Abhidhammatthasangaha* de Anuruddha, rem. a la p. en *AttsangT*.
AttsangT: *Abhidhammatthasangahavibhavanitika* de Sumangalasami, ed. de B. Ravatadhamma, *Anuruddhacarivairacito Abhidhammatthasangaha tassa ca Bhadanta Sumangalasamittherena kata Abhidhammatthavibhavanitika*, Varanasi: Bauddha Svadhyayasatra, 1965.

man con la tendencia general hindú hacia el comentario farragoso y abstruso, Kamalasila se destaca tanto en la creación escolástica como en las obras de exposición ase-
quible y de expresión diáfana. Se pueden señalar algunas
circunstancias históricas que contribuyeron al desarrollo de

- Avikp*: *Avikalpapravesadharani*, Pe. 810 (xxxii).
AvikpT: *Avikalpapravesadharanitika* de Kamalasila, Pe. 5501 (lvii).
Bca: *Bodhicaryavatara* de Santideva, rem. a cap. y est. en *BcaP*.
BcaP: *Bodhicaryavataraṅgikā* de Prajñakaramati, ed. de Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Indica, 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399, Calcuta, 1901-14.
Bcbh: *Bodhicittabhavana* de Kamalasila, *Toh* 3913.
BbK: *Bhavanakrama* de Kamalasila,
 IBbK: *Purvabhavanakrama*, ed. de Giuseppe Tucci en *Minor Buddhist Texts*, Part II, SOR IX.2, 1958.
 IIbBk: *Madhyamabhavanakrama*, rem. al folio y línea en la versión tibetana de Cone (*Toh* 3916).
 IIIbBk: *Uttarabhavanakrama*, ed. de Giuseppe Tucci en *Minor Buddhist Texts*, Part III, SOR XLIII, 1971.
Bby: *Bhavanayogavatara* de Kamalasila, rem. a los párrafos de la presente traducción.
 bos.: bodhisattva.
BosBhu: *Bodhisattvabhumi* de Asanga, ed. de Unrai Wogihara, Tokyo, 1930.
 cap.: capítulo.
 cf.: confróntese.
Concile: P. Demiéville, *Le concile de Lhasa: une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Vol. VII), Paris: PUF, 1952.
DhSam: *Dharmasamgraha*, rem. al párrafo en la ed. de M. Müller y H. Wenzel, Anec. Oxon., Aryan Series, Vol. I, Part V, Oxford, 1885.
DsBhu: *Dasabhumika-sutra* rem. a la p. en la ed. de R. Kondo (Tokyo: Daijo Bukkyo Kenkyo-kai, 1936).
 Edg. D: F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven: Yale U. Press, 1953.
 E. R. E.: J. Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, 1908-1926.
 est.: estrofa(s).
 G. O. S.: Gaekwad Oriental Series, Baroda: Oriental Institute.
Grub-mṅhā: *Grub-mṅhā-rnam-bzag-rin-chen-phren-ba* de Dkonmchog 'jig-med dhan-po, ed. de Katsumi Mimaki en *Zinbun, Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies*, Kyoto University, N^o 14, 1977, pp. 55-112.
 GV: Gran Vehículo (Mahayana).
Hobogirin: P. Demiéville, ed. en jefe, *Hobogirin: dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Tokyo-Paris, 4 vols. hasta la fecha, aparece desde 1929.
JlPh: *Journal of Indian Philosophy*.
JSS: *Jñanasarasamuccaya* atribuido a Aryadeva, rem. a p. en *Sthiras*.

estas características, sin que esto le reste méritos al ingenio innato del insigne pensador budista.

Discípulo del filósofo bengali Sāntaraksita, Kamalāsīla descollaba en ingenio como joven profesor de la Univer-

JSSN: Jñanasarasamuccayanibandhana de Bodhibhadra, rem. a p. en *Sibiras*.

K: Kamalāsīla.

Kasyṅ: *Kasyāpavivarta*, rem. a los párrafos según la numeración en la ed. de A. von Stāel-Holstein, Shanghai: Commercial Press, 1926.

Lv: *Lalitavistara*, rem. a la ed. de S. Leffmann (Halle, 1902-1908).

Matilal: Bimal K. Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis* (Janua Linguarum, Series Minor, III), La Haya, París: Mouton, 1971.

Mav: *Madhyamakavatara* de Candrakīrti, rem. a cap. y est. en la ed. de la trad. tibetana de Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, IX, 1907-1912, reimpresión de 1970 (Osnabrück: Biblio Verlag).

Mav (LVP): trad. francesa de *Mav* por Louis de la Vallée Poussin, *Le Muséon*, 1907, 1910-11 (cap. I-VI solamente).

MK: *Madhyamaka-karika* de Nagarjuna, rem. al cap. y la est. en *Prax*.

Mochizuki: *Bukkyo Daihiten*, 2da ed., Tokyo, 1960.

MSang: *Mahayanasamgraha* de Asanga, rem. a la p. en la ed. y trad. de E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, Bibliothèque du Muséon, 7, Lovaina, 1938.

MSu: Mahayanasutralamkara de Asanga (?Maitreya?), rem. a cap. y est. en la ed. de Sylvain Lévi, *Mahayana-Sutralamkara: exposé de la doctrine du Grand Véhicule*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fasc. 159 (edición sánc.) y 190 (traducción francesa), París: Honoré Champion, 1907, 1911.

Mv: *Mahavastu*, rem. a la ed. de E. Senart (París, 1882-1897).

MVT: *Madhyantavibhagatika* de Sthiramati, ed. de Susumu Yamaguchi, *Madhyantavibhagatika: exposition systématique du Yogacaraviññaptivāda*, Nagoya: Librairie Hajinkaku, 1934, reimpresión de 1966, Tokyo, Suzuki Research Foundation, Reprint Series, 7.

Mvyut: *Mahavyutpatti*, rem. al artículo (núm. arábigo) o a la sección (núm. romano), ed. de R. Sasaki, 2 vols. Kyoto, 1916-25, reimpresión de 1965, Suzuki Research Foundation, Reprint Series, 1.

n.: nota(s).

Nanar: *Nanarthasamgraha* de Anundoram Borooh, Assam Publication Board, 1969.

NB: *Nyayabindu* de Dharmakīrti rem. a *NBT (Db)*.

NBT: *Nyayabindutika*, véase *NBT (Db)* y *NBT (Vi)*.

NBT (Db): *Nyayabindutika* de Dharmottara, ed. de T. Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica, VII.1, Petrogrado, 1918.

NBT (Vi): *Nyayabindutika* de Vinitadeva, rem. a la p. en la trad. de M. Gangopadhyaya, Indian Studies Past and Present, 3, Calcutta, 1971 (ed. de Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Indica, New Series, 1179, Calcutta, 1907).

p., pp.: página, páginas.

Pan: *Sutras de Panini*, ed. de Otto Böhtlingk, Hildesheim: G. Olms, 1964.

Pe: Canon Tibetano, ed. de Pekín, rem. al vol. (número romano), a la obra, página, folio y línea (números arábigos).

sidad de Nālandā cuando, por recomendación del propio Śāntarakṣita, el rey Khri-sron-lde-btsan lo invitó a ser tutor real y cabeza de la misión budista hindú en el Tíbet. Esta nación recién abría sus puertas a las influencias de las civi-

- Pras*: *Prasannapada Madhyamakavṛtti* de Candrakīrti, rem. a la p. en la ed. de Louis de la Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica*, 4, San Petersburgo, 1913.
- PTC*: *Primer tratado del cultivo graduado*, Part I, trad. española de IBhK, Luis O. Gómez, *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, XII.29-30 (1977) 177-224.
- Rav*: *Ratnavali* de Nagarjuna, *Pe* CXXIX, 5658, bajo el título de *Rajaparikatha-ratnavali*, rem. a cap. y est.
- rem.: remisión.
- Renou, *IC*: Louis Renou y Jean Filliozat, eds., *L'Inde classique: manuel des études indiennes*, 2 vols., Bibliothèque de l'E.F.E.O., 2-3, Paris, 1947-49, 1953, rem. a las sec.
- Rme*: *Ratnameghasutra*, rem. a la versión tib. en *Pe* XXXV, 897.
- sānc.: sánscrito, versión sánscrita.
- SDSam*: *Saddarsanasamuccaya* de Haribhadra Suri, en *TRD*.
- SDSang*: *Sarvadarsanasamgraha* de Sayana Madhava, ed. de V. S. Abhyankar, Government Oriental (Hindu) Series, 1, Poona, 1924.
- sec.: sección o párrafo.
- sgtes.: siguientes.
- Siddhi*: *Vijnaptimatrasiddhi*: La Siddhi de Hiuan-tsang, trad. et annotée par L. de la Vallée Poussin (Paris: Guenther, 1928-1929).
- Siks*: *Sikṣasamuccaya* de Santideva, ed. de Cecil Bendall, *Bibliotheca Buddhica*, 1, San Petersburgo, 1897-1902, reimpresiones: Osnabrück: Biblio Verlag, 1970, y La Haya: Mouton, 1957. Hay trad. inglesa de Bendall y W. H. D. Rouse, Londres: J. Murray, 1922; reimpresión Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.
- Simonsson: Nils Simonsson, *Indo-tibetische Studien*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1957, contiene extractos del *Sgra sbyor bam po gñis pa*, pp. 238-280.
- SMSang*: *Sarvamatasamgraha*, ed. de T. G. Sastri, Trivandrum Sanskrit Series, 62, Trivandrum, 1918.
- Snir*: *Sandhinirmocana-sutra*, rem. a cap. y sec. o p. en la ed. y trad. de Étienne Lamotte, *Sandhinirmocana Sutra: l'explication des mystères*, Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, série 2, fasc. 34, Lovaina: Bibliothèque de l'Université y Paris: Adrien Maisonneuve, 1935.
- SOR*: Serie Orientale Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma.
- Sphutar*: *Sphutarīha Abhidharmakosavyakhyā* de Yasomitra, ed. de Unrai Wogihara, Tokyo, 1932-36.
- Sr*: *Samādhirāja-sūtra*, rem. a cap. y est., o a la p. en la ed. de Nalinaksha Dutt, *Gilgit Manuscripts*, Vol. II, Parts i-iii, Srinagar, 1941-54.
- SSSang*: *Sarvasiddhantasamgraha* o *Sarvadarsanasiddhantasamgraha* atribuido a Sankara, véase L. de la Vallée Poussin y F. W. Thomas, "Le bouddhisme d'après les sources brahmaniques", *Le Muséon*, n. s. 2 (1901) 52-73, 181-207, 3 (1902) 40-54, 391-412.
- Sthiras*: *Sthirasiddhidusana*, *La réfutation bouddhique de la permanence des*

lizaciones china e hindú y su pueblo se dividía entre los que buscaban preservar sus antiguas costumbres de pueblo nómada, los que se inclinaban a adoptar elementos de la cultura india y los que veían en China el modelo para

- choses (Sthirasiddhidusana) et la preuve de la momentanéité des choses (Ksanabhangasiddhi)*, trad. de Katsumi Mimaki, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in-8°, fasc. 41, Paris, 1976.
- s. v.: sub voce.
- Ta: Taisho Shinshu Daizokyo*, rem. al número de obra (numeral arábigo), volumen (número romano), p., sec., y línea.
- Tbb: Tarkabhāsa* de Moksakaragupta, ed. de H. R. Rangaswami Iengar, *Tarkabhāsa and Vadasthana*, Mysore, 1952, rem. a la trad. de Yuichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy; an Annotated Translation of the Tarkabhāsa of Moksakaragupta*, en Kyoto Daigaku Bungakubu Kiyō, 10 (1966) 1-173.
- Tob: Toboku*, número del catálogo del cano tibetano de *Sde-dge* según Hakuju Ui, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai, 1934. La misma numeración se puede utilizar sin mayor dificultad para ubicar cualquier obra en el canon de Cone.
- Tola-Dragonetti: Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Los Yogasutras de Patañjali: libro del samadhi o concentración de la mente*, Barcelona: Barral Editores, 1973.
- Traité: Ta chih tu lun*, atribuido a Nagarjuna, *Ta* xxv, 1509, rem. a la trad. francesa de Étienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, 4 vols.: tomos I y II, Bibliothèque du Muséon, 18, 1944-1949, reimpresión 1966-67; tomo III, Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain, 2, 1970; tomo IV, Publication de l'Inst. Or. de Louvain, 12, 1976.
- TRD: *Tarkarabhasyadipika* de Gunaratna, ed. L. Suali, *Saddarsanasamuccaya by Haribhadra with Gunaratna's Commentary Tarkarabhasyadipika*, Bibliotheca Indica, 167, Calcutta, 1905.
- TS: *Tattvasamgraha* de Santaraksita, rem. a las est., ed. de Dwarikadas Shastri, *Tattvasamgraha of Acarya Santaraksita with the Commentary of Sri Kamalasila*, Bauddha Bharati Series, 1-2, Varanasi, 1968.
- TSWS: Tibetan Sanskrit Work Series, Patna: K. P. Jayaswal Institute.
- UTC: *Último tratado del cultivo graduado*, trad. española de IIBhK, Luis O. Gómez, *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, VIII.23 (1972) 85-137.
- Vajr: Vajracchedika-prajñāparamita-sutra*, ed. de E. Conze, SOR, XIII, 1957.
- Vism: Visuddhimagga* de Buddhaghosa, rem. a cap. y sec., ed. de Henry Clarke Warren y Dharmananda Kosambi, Harvard Oriental Series, 41, Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1950.
- YogaS: Yogasutra* de Patañjali, rem. a cap. y sutra; texto sánscrito y versión española en *YogaS (Bh)*.
- YogaS (Bh): Rajamarttanda Yogasutravrtti* del rey Bhoja, rem. a la versión española de José León Herrera, *El Yoga Sutra de Patañjali, con el comentario del rey Bhoja*, Los Textos Sagrados del Oriente N° 2, Lima: Ignacio Prado Pastor, 1977.
- Zhi-guan: Mo-ho Zhi-guan* de Zhi-i, T. 1911, XLVI, pp. 1 sgtes., y T. 1912, XLVI, pp. 141 y ss.

el futuro. El budismo, pues, no era meramente un lujo espiritual, un producto importado como mera curiosidad exótica, sino que se convertía entonces en foco de una controversia política. Se necesitaba un misionero que hiciera valer al budismo por sí mismo, por sus valores inherentes, lle un sentido menos mundano a la expansión del budismo en el Tíbet implicaba, además, poder traducir sus complejidades metafísicas hindúes para hacerlo accesible a un pueblo sin sofisticación escolástica, despojar sus enseñanzas del ornato académico de un milenio de interpretaciones eruditas y apelar a los valores humanos universales que encerraban su doctrina y su práctica, independientemente del trasfondo cultural, social o escolástico. El éxito de Kamalásila se debió en cierta medida a la situación política de la corte tibetana² pero no se puede negar que su propia adaptabilidad y su genio literario contribuyeron en un sentido menos mundano a la expansión del budismo en el Tíbet, pues fueron estas cualidades las que le permitieron presentar un cuadro comprensible de la base doctrinal y práctica del budismo Mahāyāna.

En un ensayo anterior hemos esbozado las circunstancias borrascosas que sirvieron de fondo a la actividad misionera de Kamalásila.³ A lo ya dicho queremos añadir aquí solamente unas líneas sobre el lugar que ocupó en ese cuadro histórico el opúsculo cuya traducción ofrecemos a continuación y por primera vez al lector occidental. El *Bhāvanāyogāvatāra* es una obra de síntesis que recoge los puntos sobresalientes de otras tres obras de Kamalásila, los *Bhāvanākramas*.⁴ Aunque no resulta fácil determinar si el *Bhā-*

Shikan: *Maka-Shikan*, trad. japonesa del *Zhi-guan*, por Sekiguchi Shindai, 2 vols. (Tokyo: Iwanami Bunko, 1966-74).

² Consúltense las introducciones a *IBbK* y *Concile*.

³ *UTC*, pp. 86 y ss. En la página 87 mencionamos la Universidad de Vikramasila. No debe entenderse que ésta fue un centro misionero durante la primera conversión del Tíbet, como podría interpretarse por el contexto. Vikramasila no se funda hasta fines del siglo octavo y no cobra importancia sino hasta mediados del siglo próximo. Véase "The Royal University of Vikramasila", *Apéndice E* en Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

⁴ La tercera de éstas ha sido traducida en *UTC*, parte de la primera

vanāyogāvatāra sirvió de introducción a éstas o si se compuso como recapitulación de las mismas, un examen detenido de los cuatro ensayos, especialmente del *Bhāvanāyogāvatāra*, parece sugerir que este último recoge una de las primeras, si no la primera, cátedras de Kamalaśila en el Tíbet y sirve de anuncio a las otras tres. Se trata probablemente de un sermón inaugural en el cual el misionero indio bosqueja el plan de sus sermones y escritos apologeticos futuros.⁵ Esta hipótesis parece confirmada por la brevedad y el estilo lapidario del *Bhāvanāyogāvatāra*.

Si nuestra interpretación es correcta, este opúsculo trasunta una de las primeras explicaciones públicas y formales del budismo en el Tíbet. Quizá podemos suponer también que los *Bhāvanākramas* se compusieron (tal vez como resúmenes de conferencias) para cumplir con la promesa hecha al final del *Bhāvanāyogāvatāra* de considerar en otra ocasión el significado de los "recursos" y la "convicción". Pero claramente sólo los dos primeros *Bhāvanākramas* cumplen con esta función. El tercero tendría que extenderse como una obra básicamente polémica en la cual la explicación de la práctica sirve a un propósito fundamentalmente crítico.

Es más, como no tenemos ningún tipo de documentación de la época que nos sirva para precisar las circunstancias exactas de la composición de las obras, debemos considerar la posibilidad de que el *Bhāvanāyogāvatāra* haya sido dictado a los traductores (Prajñāvarman y Ye-sés-sde) como lección a someterse al rey a manera de muestra. La obra sería en ese caso un documento privado, una "introducción" (*avatāra*) para uso exclusivo del rey o de su familia. Los tres *Bhāvanākramas* podrían verse entonces como otras tantas comunicaciones personales, como los ha entendido la tradición.⁶ Pero esta explicación parece impro-

en *PTC*. La segunda parte del *IBbK* aparecerá, junto al *IIBbK* en el próximo número de *Diálogos*. Se hallarán observaciones generales y bibliográficas en *UTC* n. 34.

⁵ Véase *Bhyo* 8.1.

⁶ *IBbK* pp. 40-41.

bable pues es raro que ninguno de los colofones haga referencia al períncrito destinatario de los documentos.

Es de notar que el *Bhāvanāyogāvatāra* no es un ensayo polémico aunque los últimos versos de las estrofas que concluyen la obra parecen aludir a uno de los temas de la controversia de Lhasa.⁷ El opúsculo es, como indica su título, una introducción práctica: literalmente, una introducción (*avatāra*) a la práctica (*yoga*) mediante la cual se hace realidad (*bhāvanā*) el ideal budista.⁸

La obra se conserva solamente en tibetano, no existe una versión sánscrita. Debido a las circunstancias descritas anteriormente, es muy probable que nunca haya habido un original sánscrito. Nuestra traducción se basa en la recensión de Sde-dge, confrontada con las de Cone, Pekín y Snar-than.⁹ En estas dos últimas colecciones el *Bhāvanāyogāvatāra* aparece dos veces, en la sección Dbu-ma y en el apéndice llamado *Jo-bo'i chos chun*.¹⁰

⁷ El problema de la relación entre pensamiento conceptual y meditación no conceptual véase, por ejemplo, *UTC* sec. 1.224 y 2.112 y mi ensayo "Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment" en Whalen Lai y Lewis Lancaster, *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies Series, N^o III, en prensa.

⁸ Sobre el título véase la nota 11, abajo.

⁹ Las remisiones exactas a estas colecciones son las siguientes: Cone, XXXI, *Dbu-ma, Ki*, 70a4-72a1, Derge, CCXII, *Dbu-ma, Ki*, 68b7-70b4 (*Tob* 3918), Narthang, *Mdo'grel, A*, 74a6-76a7, *Mdo'grel, Gi* (*Jo-bo'i Chos Chun*), 179a5-181a5, Peking, XXX, *Mdo'grel (Dbu-ma), A*, 74b5-76b4 (*Pe* CII, 5313, 42-1-5 a 42-5-4), XXXIII, *Mdo'grel (Dbu-ma), Gi* (*Jo-bo'i Chos Chun*), 188a1-190a2 (*Pe* CIII, 5451, 259-3-1 a 260-2-2).

¹⁰ Compilación curiosa de algunas obras menores de diversos autores del G. V., fundamentalmente Madhyamika. Las obras aparecen en otras partes del Tanjur y representan en su mayoría manuales prácticos. En los cánones de Pekín y Narthang el *Jo-bo'i Chos Chun* constituye el volumen *Gi* de la sección *Mdo'grel, Dbu-ma*. Según *Tob* debería aparecer como apéndice al Tanjur de Derge pero en la copia de la Universidad de Harvard no aparecen las obras como tales. Así, la versión del *Bbyo* que *Tob* menciona bajo el *Jo-bo'i Chos Chun* (*Tob* 4537) es, en realidad, la misma de *Dbu-ma Ki*, es decir *Tob* 3918 y el apéndice se limita a incluir su título en la enumeración que hace de las obras del *Jo-bo'i*. La versión de Cone que hemos podido consultar (microfichas del Institute for the Advanced Study of World Religions, Nueva York, basadas en el original de la Biblioteca del Congreso de los E. U. A., Washington) no tiene ninguna sección que corresponda a esta colección. Desde luego que la versión más antigua es la de Pekín (dinastía Ming, 1410) pero abundan los errores. La de Narthang (1731-42) repite muchos de éstos y añade otros.

Traducción

Introducción a la práctica del cultivo
contemplativo¹¹

0.1. Títulos e invocación

Título sánscrito: *Bhāvanāyogāvatāra*.Título tibetano: *Rnal-'byor sgom-pa-la 'jug-pa*¹²Me inclino ante Mañjuśrī, siempre joven.¹³

La de Derge (Sde-dge, 1733) fue preparada con esmero y revisada cuidadosamente. Como parte de esta revisión es posible que se haya decidido suprimir las repeticiones y que se haya considerado al *Jo-bo'i Chos Chun* como una de éstas. Sobre la historia de las impresiones de los cánones tibetanos se pueden consultar dos artículos en el *Harvard Journal of Asian Studies* (un poco anticuados pero útiles): Kenneth K. S. Ch'en "The Tibetan Tripitaka" 9 (1946) pp. 53-62 (traducción de un artículo del *Bukkyo Daijisen* de Mochizuki) y G. Tucci, "Tibetan Notes: 1. The Tibetan Tripitaka" 12 (1949), pp. 477-81.

¹¹ El título y el contenido de la obra, como se explica en la Nota Introductoria, evocan claramente a los *Bhavanakramas*. A nuestras notas sobre el término *bhavana* en *UTC* (n. 35) y *PTC* (n. 3), se les puede añadir las siguientes observaciones: el concepto de *bhavanakrama*, es decir de una serie de pasos definidos, de un proceso gradual o de una escala (*krama*) de crecimiento místico, presupone en el budismo indio la existencia de una técnica o un método (*yoga*). Ésta es la técnica que esclarece el ensayo de K. El proceso que se fomenta con esa técnica es el de "cultivo" (*bhavana/sgom-pa*), el de generar y hacer crecer ciertos estados mentales. El término tibetano *sgom-pa* no significaba originalmente, como pretende Jäschke, "meditación" o "imaginación". Este uso es un mero calco de la derivación sánscrita de un sentido secundario para la radical causativa *bhava-ya-*. La forma verbal original en ambos idiomas (*sgom-pa* y *bhava-yati*) significa "hacer ser", es decir, "producir", "cultivar", "practicar" (hacer que una cualidad o habilidad se haga parte de uno) como se ve en la forma intransitiva del verbo tibetano (*goms-pa*: "estar acostumbrado", "ser diestro", "dominar", "tener dominio de", compárese: *bhavita*). Cf., además, *Nanar*, s. v.

¹² El título tibetano correspondería, en sentido estricto, a un original sánscrito *Yoga-bhavana-avatara*. Esto puede indicar que uno de los dos títulos es erróneo (¿error de un escriba?) o que los traductores tibetanos entendieron el compuesto *bhavana-yoga* como un compuesto copulativo (*dvandva*) en vez de determinativo (de dependencia, *tatpuruṣa*). La misma irregularidad aparece en el título de una obra de *Īnanagarbha*, el *Bhavanayogamarga* (o *-patha*), tibetano *Rnal-'byor sgom-pa'i lam* (*Pe* CII, 3505 y CIII, 5452).

¹³ Algunos han traducido el nombre de Mañjusri ("Sweet Splendor") pero la palabra *sri* es un sufijo común en la formación de nombres propios. De todos modos, como cuestión de método, preferimos no traducir los nombres propios. El epíteto *kumarabhūta* parecería significar "el que

1.0. *Introducción: los tres fundamentos del despertar*¹⁴

Quien desee obtener el Cuerpo del Dharma,¹⁵ libre de todos los velos,¹⁶ debe producir el pensamiento del despertar¹⁷ y esforzarse¹⁸ en el cultivo de la serenidad y la

se manifiesta en la forma de un joven" y no "verdadero príncipe", como hemos traducido antes. Véase Renou *IC* 2339 *PTC* n. 5. La tradición tibetana confirma esta interpretación: *gzon-nu*, "joven". No debe perderse de vista, sin embargo, el hecho de que todo bos. es un príncipe en cuanto todo Buda es un rey del Dharma, *Rme*, *Ta* XV, 658, 238a, 659, 275b, 660, 325b y *Pe* 217.2.3.

¹⁴ *PTC* sec. 0.1, n. 8 y *IBhK* 43a4.

¹⁵ *Dharmakaya*, *Hobogirin*, s. v. *bussbin*. *ERE*, s. v. *docetism*. Cf., *PTC* n. 144 y *UTC* n. 104.

¹⁶ En *UTC* p. 94, etc., hemos preferido la traducción tibetana, *s rib-pa*, es decir "oscuración", "tinieblas". Pero el sentido literal del término sánscrito (*avarana*) es el de "encubrimiento" o "recubrimiento". Cf. *avri* (de la misma raíz, *a-vr-*). *PTC* n. 125, *Bca* IX.55, *BcaP* 345, 350, 354, 447-8, etc.

¹⁷ Los traductores occidentales han optado por imitar a sus colegas tibetanos, los cuales reproducen mecánicamente la expresión sánscrita *cittam utpadyate(i)* con *sems skyed-pa*, literalmente "generar" o "producir un pensamiento". En sánscrito se ha tomado un giro de voz pasiva (*cittam utpadyate* "ocurrírsele a uno un pensamiento") y se ha puesto en voz activa (debería ser y a menudo es voz media reflexiva): "(el sujeto) hace que se le ocurra (a sí mismo) un pensamiento". Se trataría pues, al menos en principio, de evocar —o quizás de inducir— en el mismo el estado de ánimo, la actitud y el contenido mentales (*citta*) que inspiran corresponden a la búsqueda de la condición de perfección llamada "despertar" (*bodhi*). Cf. *PTC* n. 60. Así, Prajñākaramati, en su *BcaP* pp. 87-8, explica la frase "tal como los Budas del pasado han hecho suyo este pensamiento del despertar", que aparece en *Bca* III.22 con la siguiente glosa: "La disposición a suprimir todo el sufrimiento de todos los seres vivientes... En la frase 'pensamiento del despertar', 'despertar' significa 'la condición de un despierto' (*buddhava*), la comprensión plena de la ausencia de ser propio en todos los dharmas, comprensión que se logra con la eliminación de todos los velos. 'Pensamiento' es el acto mental que, con la determinación de alcanzar este despertar, toma la forma de 'llegaré a ser un despierto, para el bien y la felicidad de todos los seres vivientes'. Santideva explica el aspecto religioso del pensamiento del despertar en su *Sikṣā*, *karikas* 1-2:

- 1) Puesto que los demás al igual que yo temen al dolor, no lo desean, ¿qué me hace tan diferente de ellos que me protejo a mí mismo y no al prójimo?
- 2) Con el deseo de poner fin al dolor, con el deseo de alcanzar la bienaventuranza, habiendo establecido firmemente la raíz de la fe, debo afincar mi pensamiento en el despertar.

¹⁸ *'bad-pa/sevana* (?): "ponerse al servicio de", "empeñarse". Cf. *UTC*

visión.¹⁹ De otra manera, faltarían las causas ²⁰ [necesarias] para [que se produjera] el fruto, por lo cual no se podría obtener el Cuerpo del Dharma. Por lo tanto uno debe esforzarse en [el cultivo de] estos [tres elementos de la práctica].

2.0. *El pensamiento del despertar.*

Entre estos [tres], la base ²¹ para obtener los Dharmas de un Despierto ²² es la producción del pensamiento del despertar. Respecto al mérito infinito [que nace] de éste, se ha dicho [en el *Vīradatta-paripṛcchā-sūtra*]: ²³

Si el mérito [que dimana] del pensamiento del despertar fuera materia tangible, habría suficiente para llenar todo el ámbito etéreo y mucho más.

Por eso debe producirse el pensamiento del despertar.

2.1. *Aspecto doble del pensamiento del despertar.*²⁴

Ahora, este [pensamiento] es doble: [se manifiesta] como encubrimiento [pero corresponde al] objeto último.

n. 35; el *Mvyu*, 2320-2322 explica los tres términos mencionados en esa nota.

¹⁹ *samatha-vipasyana*: UTC p. 94 y ss. y IIBbK 45a3 y ss.

²⁰ *rgyu/beu* pero claramente se quiere decir *rgyu-rkyen*, o sea *betu-pratyaya*, causas y condiciones.

²¹ *gzi* traduce usualmente el término sánc. *asraya*. Cf. los pasajes que se consideran en PTC n. 8; véase además IIBbK 196.

²² Véase UTC n. 114. "Despierto" traduce *buddha*. El significado de este importantísimo término se explica en *Traité*, pp. 137-145, bibliografía fundamental en Simonsson, pp. 265-266.

²³ *Vīradattaparipṛcchā*, parte del *Maharatnakuta*, Ta 310 (28), XI, 542c5-7. Como texto independiente es Ta 331 y 330; el pasaje aparece en 331, XII, 70a12-13. K. cita el mismo pasaje en BcBb 19a3-4. Aparece en forma más extensa en IIBbK 192 (PTC p. 185 y n. 81b-83a). También se citan estas líneas clásicas en el *Bodhipathapradīpa* de Atisa, en Bu-ston 1.106, en el *Lam-rim chen-mo* de Tson-kha-pa, y en *Rav* V.86, Pe, 5658, 182.5.

²⁴ Cf. IIBbK 44b7-45a3, ambos aspectos se descubren fácilmente en el pasaje de la *BcaP* que hemos citado arriba en la n. 17, aunque allí no se haga ninguna alusión explícita. Otro opúsculo de K., el *Bcbh*, explica el pensamiento del despertar como objeto último (*paramarṭhika*). Véase

2.1.1. *Aspecto de encubrimiento.*²⁵

Ahora, [se manifiesta] en su aspecto de encubrimiento cuando uno se vale de las [cuatro contemplaciones] ilimitadas²⁶ para engendrar en sí mismo la determinación de eliminar el sufrimiento de los seres vivientes. Éste es el momento en el cual se produce por primera vez este pensamiento: "Llegaré a ser un despierto, para el bien y la felicidad de todos los seres vivientes."²⁷

Msu IV.7-14, V.2, donde se utilizan los términos *paramarbhika* y *samketika*. Los investigadores occidentales, así como la tradición escolástica india, parecen haber pasado por alto los dos opúsculos atribuidos por el Tanjur a *Rta-dbyans* (?Asvaghosa?): *Samvrtibodhicittabhavanopadesavarnasambraba* (*Pe* CII, 5307, CIII, 5432) y *Paramarbhobodhicittabhavanakramavarnasamgraha* (*Pe* CII, 5308, CIII, 5431).

²⁵ Paralelo a *IIBhK* 44b7-45a3.

²⁶ *apramanya*: cf. *PTC* n. 52 y 97. El cultivo de los pensamientos ilimitados (benevolencia, compasión, regocijo, ecuanimidad) es la técnica contemplativa que se utiliza para producir el pensamiento del despertar: *IBhK* 190-191 y *IIBhK* 45a1-3.

²⁷ Se trata de una fórmula estereotipada —o mejor ritualizada— del voto del bos. Así. *BcaP* 88 "buddho bhaveyam sarvasattvahitasukhasampadanaya" y *IBhK* 193 (*PTC* 2.211) "sakalajagato hitaya buddho bhaveyam" corresponden al *Bhy* (70a7), "[sems can] de dag la phan pa'i phyir bdag sans rgyas su gyur cig" y a *IIBhK* 45a1 "'gro ba la phan gdags pa'i phyir sans rgyas su gyur cig". Cf. *BosBhu* 12 y *Siddhi* 623, los dos aspectos del voto: *bodhiparyestaye* y *sattvarthaya*.

El *pranidhana* o "voto" del bos, no puede entenderse como un voto en el sentido occidental de una oración reforzada con la promesa de una oferta o en el de un juramento hecho *ante un poder sobrenatural* de cumplir con ciertas reglas. El *pranidhana* es un voto solamente en el sentido de una declaración solemne de la determinación o voluntad de hacer algo. En el G. V. se acostumbra hacer esta declaración ante los Budas de todo el universo (*PTC* 2.211-212, n. 92) y así adquiere de cierto modo el valor de oración y promesa pero sus orígenes se remontan al concepto hindú de la "aseveración veraz" o "acto de verdad" (*satyavacana*, *satyākriya*), según el cual el poder de la verdad es tal que el mero acto de pronunciarla puede hacer realidad cualquier deseo. Desde luego que, si la verdad enunciada es sublime y el deseo noble, el poder del "acto de verdad" será ilimitado. Así pues, cuando un bos, declara su determinación de alcanzar el despertar, este "acto de verdad" genera un poder espiritual único que impulsa al bos, a través de toda su carrera induciendo en él las facultades sobrenaturales que le permiten auxiliar milagrosamente a todos los seres vivientes. (Véase Edg. D., s. v. *satyavacana*, el artículo de Burlingame al que se remite allí.) (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917, pp. 429 y ss.) *IBhK* 217 Cf. *MSu* II.2, XI.57, *Rme* 185.4.4-186.3.6, también Edg. D., s. v. *pranidhana* y *carya*: *BDBSL* 64-67.)

Este [primer voto] debe hacerse bajo [la tutela] de una [persona debidamente capacitada], conforme al rito prescrito.²⁸

En el G. V. el concepto del voto (*pranidhana*) forma un complejo doctrinal, mitológico y ritual que se puede dividir en cinco aspectos, a saber: (1) la mitología del "voto original" o "gran voto" (*purvapranidhana*, *mahapranidhana*) que profiere todo Buda al iniciarse en la carrera del bos, y que toma una forma distinta para cada Buda; (2) el voto general, es decir, la fórmula simple que encarna el pensamiento del despertar y se confunde con él (*bodhicittopada*); (3) el rito de iniciación en el G. V. (*bodhicittopadavidhi*), el cual se basa claramente en el antiguo rito de ordenación o investidura monástica (*upasampada*) (4) la liturgia diaria del G. V. o "séptupla adoración suprema" (*saptavidhanu-tarapuja*) que suele incluir alguna formulación del voto general y que en algunos textos se confunde con (1) o (2); (5) el voto como la energía o el poder que surge de la determinación del bos, constituye una de las diez perfecciones (*paramita*) de todo buda o bos, y representa el voto en su aspecto de "acto de verdad" (intención perfecta, poder espiritual ilimitado).

La distinción entre "voto original" o particular y "voto general" se establece en el *Zbi-guan* 98c6-13 (cf. *Ta* 1912, XLVI, 384b1-13 y *Sbikan* II, 144-145). Mochizuki (s. v. *gan* —o sea, *guwan*— I, 767c-768b) menciona tres tipos de voto general (*sogan*, *zong-guan*): los cuatro votos generales (*guzei*), los veinte grandes votos (*daisei*) y los diez votos de Samantabhadra (*Fugen no ju-daigan*). También ofrece cinco ejemplos de votos particulares (*beisugan*, *bie-guan*), a saber: los veinte de Aksobhya, los veinticuatro (también 36 o 48) de Amitabha (Amida), los dieciocho de Mañjusri, los doce (también 44) de Bhaisajyaguru y los cuarenta de Simhagandha.

Desde luego el modelo para los votos generales es el gran voto (*mahapranidhana*, *da-guan*) de Sakyamuni, el cual aparece en textos de relativa antigüedad como el *Mv* (1.237-238) y el *Lv* (161, 163, etc.). La fórmula simple no tarda en crecer y hacerse doble (v. g., en el Bodhisattvavadanakalpalata, II, 107, 159, 667) o cuádruple (*Lv* 204) pero el principio fundamental en el G. V. siempre es el mismo que ya expresa el *Mv*: la búsqueda del despertar motivada por el deseo de salvar a todos los seres vivientes (cf. las remisiones al comienzo de esta nota, además Mochizuki 1.767c, *Asta* 435, que corresponde a *Mv* III.134 y Bu-ston 1.101-102, 108). Aunque K. alude aquí sólo a este principio doble, la fórmula más común en el G. V. tardío es décupla y se inspira en el *DiBhu* (14-17) (cf. *BosBhu* 274-5 y *Siks* 291-5, etc.). El Tanjur también atribuye a K. dos oraciones breves que expresan el voto del bos: de una manera muy personal (*Pe* Vol. cl., núm. 5937, 245.3.4-245.4.6: *Pranidhana-pariyanta-dvaya*). Sin embargo la fórmula que recomienda K. en sus *BbK* (*IBbK* 221, *IIBbK* 52a6-7, *IIIBbK* 13 y *UTC* 106, n. 104) es una que, sin lugar a dudas, fue la más famosa y popular tanto en India como en el Lejano Oriente, es decir el *Bbadracavipranidhana*. Empero la función de esta oración en el sistema de K. es la de ligar explícitamente la meditación y la liturgia diarias al ideal altruista del bos, y no la de servir de base al rito de iniciación. Para este último propósito K. recomienda (*IIBbK* 45a2) la fórmula de Asanga (*BosBhu Silapatala*, 152 y ss.) y

2.1.2. *Aspecto de objeto último.*²⁰

El pensamiento del despertar en su aspecto de objeto último está más allá del habla,³⁰ es puro, está más allá de los extremos,³¹ libre de toda difusión,³² de toda representación o ausencia de representación.³³

no parece conocer la versión más popular de Santideva (*Bca* III; cf. Sgam-po-pa, *Thar-pa rin-po che'i rgyan*, en H. V. Guenther, *Jewel Ornament of Liberation*, Londres: Rider, 1959, pp. 112-133).

Muchos de los grandes maestros del G. V. compusieron sus propias oraciones de voto. P. ej. *Rav* V.66-85 constituye el *Pranidhana-gathavimsaka* de Nagarjuna (*Pe* 5928; como parte del *Rav* en *Pe* 5658, 182.3.5-182.5.5). Las estrofas del capítulo III de *Bca* que se mencionaron antes se conservan también como obra independiente en *Pe* 5929 pero en su *Siks* 13-14 Santideva recomienda y cita el voto en la versión del *Manjusri-buddhakṣeṣa-guṇavyūhalankāra-sūtra*, versión que también conoce K. (*IBhK* 193 y *PTC* 186, cf. *Bpp* 23-31). Entre las otras fórmulas del voto que conserva el Tanjur, la de Candragomin (*Pe* 5931) era popular en los monasterios de India para la época de Santideva.

²⁸ Un *cho-ga/vidhi* es en sentido lato un procedimiento o método, pero como presupone una ley o prescripción, en su sentido religioso siempre se refiere a un procedimiento ritual. Sobre el rito de la producción del pensamiento del despertar véase la nota anterior y *PTC* 186. Los antecedentes de esta práctica se remontan a la *upasampada*.

²⁹ El pensamiento del despertar es posible solamente porque la realidad última subyace, inmaculada e intacta, a la superficie encubridora de las operaciones conceptuales, lingüísticas y emotivas del ser humano. Estas cumplen su función dentro del ámbito del "comercio" (*vyavahara*) que sostiene la "economía del ego" pero también pueden superarse a sí mismas cuando el concepto y la emoción toman la forma del voto del bos. Esta "forma" es el pensamiento del despertar en su aspecto encubridor. Cf. *IBhK* 44b7-45a3 y *BcBh* passim. del cual esperamos publicar próximamente una traducción española.

³⁰ *brjod-du med-pa/anābhilāpya*: Cf. *Avikp* 3b5-8.

³¹ Cf. *UTC* 1.351-1.352.

³² *spros-pa med-pa/nisprapañca*: ver *UTC* n. 83 y *Pras* 11, 57, 373, 491.

³³ *snan-ba dan mi-snan-ba thams-cad dan bral-ba*: el término tibetano *snan-ba* puede traducir varios vocablos sánscritos pero aquí parece ser equivalente del *snan-ba* al cual alude frecuentemente el *Avikp* y que podemos suponer es la traducción tibetana de *abhasa* —o sea la representación en imagen o concepto, que sirve de apoyo a la discriminación ilusoria. El *IBhK* menciona un samadhi llamado *sarvadharmānirābhāsa* (p. 11) el cual aparece también en el *IBhK* 52a1 (*chos thams cad snan ba'i tin ne 'dzin*) y que debe entenderse en términos del análisis de los cuatro estados de contemplación del *Lankavatāra-sūtra* que desarrolla K. en su *IBhK* 211, 217-8. Cf. las notas 84, 94 y 95 abajo.

3.0. Primer ejercicio de serenidad³⁴

Después [de hacer el voto y comprender su aspecto de objeto último],³⁵ debe practicarse la serenidad, la cual constituye la quintaesencia³⁶ de todas las concentraciones.³⁷ [La práctica de la serenidad] se ha descrito [en el *Samādhi-rāja-sūtra*] de la manera siguiente:³⁸

El Protector del Mundo³⁹ posee un cuerpo hermoso de color dorado.⁴⁰ El bodhisattva que se sirve de

³⁴ UTC 1.211. Aunque el elemento característico de los métodos de contemplación que describe K. es la coincidencia o identidad del objeto contemplativo de la serenidad y el objeto contemplativo de la visión, esto no quita que a menudo el ejercicio contemplativo y a veces el objeto mismo difieran. En el *Bhṛyō* la visualización del cuerpo de un Buda sirve de base para ambas, serenidad y visión, aunque este objeto se utiliza de manera distinta en cada caso.

La terminología escolástica distingue objetos generales y objetos particulares. Los primeros son meramente categorías generales de objetos (v. g. objeto de serenidad) y se describen en UTC 1.11, donde K. difiere de Asanga en su interpretación del *Sūtr*. Los segundos son los objetos específicos que utiliza cada individuo, por recomendación de su preceptor, en su práctica contemplativa. K. recomienda tres de éstos para el cultivo de la serenidad y de la visión: la visualización del cuerpo de un Buda, el resumen de todos los dharmas y la meditación sobre los sutras (véase IIBbK 48b2-4; cf. Tola-Dragonetti, p. 202).

³⁵ Debemos suponer que el "después" se refiere a las prácticas que han de seguir al voto inicial y que la explicación del pensamiento del despertar en su aspecto absoluto sirve tan sólo para señalar al aspirante la meta última de la práctica de la serenidad y la visión.

³⁶ *no-bo-ñid/svabhava*: aquí, el "meollo", el elemento más importante o característico de algo.

³⁷ *in-ne-dzin/samadhi*: preferimos estirar y torcer un poco el sentido de la palabra española a fin de evitar una traducción perifrástica o el uso de más de un equivalente. El sentido técnico de la palabra *samadhi* en el budismo y en el yoga de Patañjali es el de concentración o fijación de la mente; en sentido lato, sin embargo, significa el éxtasis (véase, Tola-Dragonetti, pp. 117-118 y *YogaS (Bb)*, pp. 96, 146-147).

K. no sólo establece aquí la relación cuasi-tautológica entre concentración y serenidad que considera en los *BbK* (v. g. IIBbK 205-209) sino que además señala la conexión causal que se acepta tradicionalmente en India entre la serenidad (concentración, éxtasis) y los poderes visionarios (arrobamiento, manifestaciones somáticas del éxtasis); véase, por ejemplo, IIBbK 208, cf. *YogaS (Bb)*, p. 180-181, 170-174 y 61, 62.

³⁸ *Sr* p. 50, lv.13, pasaje citado también en IIBbK 48b4.

³⁹ *'jig-rien-mgon-po/lokanatha*: epíteto de cualquier Buda, se menciona en la lista del *Traité*, pp. 115 y ss., pero sin explicación; el *Vism* no lo incluye en su lista de epítetos, VII.4 y ss.

⁴⁰ Esta descripción es ante todo un delineamiento iconográfico. La

este cuerpo como base [para su contemplación]⁴¹
se conoce como [un bodhisattva] "perfectamente
reconcentrado."⁴²

El cuerpo de los Despiertos es amarillo, como el oro refinado, adornado con las [treintaidós] características y las [ochenta] señas.⁴³ Cuando [el yogui]⁴⁴ adopta este [cuerpo] resplandeciente como objeto para sus aspiraciones, abandona [toda] inclinación [extraña a su meta]⁴⁵ y toda incomodidad mental.⁴⁶ Cuando se sienta erguido⁴⁷ frente a una representación, esculpida o pintada, de un cuerpo santo⁴⁸ y fija el pensamiento en ella ininterrumpidamente, este mismo [cuerpo, ya sea del Despierto] o el de otra [figura santa, como un Bodhisattva,]⁴⁹ podrá visualizarse completa y claramente hasta el último detalle.⁵⁰

piel dorada es una de las llamadas "señas del super-hombre" (*mahapurusa-laksana*) los cuales constituyen el aspecto más importante de la fisonomía mitológica de un Buda (ver nota 43).

⁴¹ El término *alambana/dmigs-pa* ("base", "apoyo", "objeto") denomina lo mismo el objeto en sentido psicológico o epistemológico (objeto de los sentidos) como en sentido contemplativo (objeto que sirve de base o foco para el ejercicio contemplativo). Cf. *YogaS* I.10.

⁴² Es ésta una frase hiperbólica con la cual se quiere decir que la visualización del cuerpo del Buda es una de las técnicas más efectivas para lograr la serenidad o la concentración. Cf. *Vism* VII.65-66.

⁴³ Véase *PTC*, nota 142, además *Mvytṣ* 17 y 18.

⁴⁴ Sujeto sobreentendido. El bodhisattva en su rol de contemplativo es, desde luego, un *yogi* o practicante del *yoga* en sentido lato (ejercicio o disciplina [espiritual]). Todas las aspiraciones del yogi se resumen en su deseo de imitar al —o mejor convertirse en un— Buda, es decir en su deseo de adquirir las virtudes y características (inclusive las señas físicas) de un Tathagata. Cf. *IIIBbK* 4.

⁴⁵ Claramente se quiere contrastar la aspiración (*'dod-pa*) a poseer el cuerpo de un Buda con los deseos (*'dun-pa*) que distraen al yogi en la meditación. Cf. *UTC* 1.211.

⁴⁶ *sems-kyi gnod-pa*: posiblemente la agitación o el desasosiego mentales que, al igual que el anhelo o las ansias, distraen al yogi. Sabemos que la palabra *gnod-pa* traduce un sinnúmero de vocablos sánscritos, v. g. *ayasa*, *upaghata*, *pida*, *badha*. El término normal para agitación o excitación mentales es *auddhatya*, que los tibetanos traducen con *rgod-pa* y se utiliza más adelante en la sección 5. Cf. *UTC* 1.211, 1.32.

⁴⁷ La expresión *dran-por bsrans-* ("erguirse") es un giro común. Quizá el *dran-por* ("erguido") ha asimilado aquí un *dan-por* ("primeramente") que debemos restituir a fin de hacer más explícito el texto de K.

⁴⁸ El uso del término *sku* ("cuerpo"), honorífico de *lus* ("cuerpo"), es la única indicación que tenemos de que se trata del cuerpo del Buda.

⁴⁹ Cf. *IIIBbK* 47b4. La frase que traducimos como "este mismo

Una vez que se adopta [esta visión] como objeto de contemplación,⁶¹ se la debe afincar constantemente, día y noche, sin distracción.

3.1. Dificultades en la práctica de la serenidad.⁶²

Si el pensamiento se pone pesado o se agita o si uno cree [estar a punto de caer en uno de estos dos estados],

[cuerpo...] o el de otra [figura santa...]” presenta algunas dificultades pues queda claro cuál sea el antecedente de “este mismo” (*de-ñid*). El pasaje paralelo del *IBbK* parece sugerir que se debe forzar un poco la sintaxis y entender que el *de-ñid* se refiere a las imágenes en general y el *gzan* (“o el de otra”) a la visualización sin el apoyo de una imagen: esto lo puede hacer colocando ante sí una pintura u otra [representación] de la imagen de un Despierto o Bodhisattva o lo puede hacer de otra manera” (*gzan-du*: ¿en otro lugar?). Cf. *IIIBbK* p. 4, *UTC* 1.2 (p. 96) y *AvikpT* 158a1-2. Pero en el *Bhyo*, “de-ñid dam gzan” parecería formar el sujeto de pasiva para el predicado “mnon-sun-du mthon-bar gyur-ro” “se perciben [como si estuvieran realmente] frente a los ojos”. Cf. la próxima nota.

⁶⁰ El giro más común es *mnon-sum-du gyur-ba/amuyhibhavati*: “aparecer cara a cara”, es decir “visualizarse claramente, como si estuviera frente al sujeto”. El *Bhyo* utiliza una locución poco común (véase la nota anterior) que equivale quizá a un original sánscrito *amukham* (o *saksad drsyate*: “se percibe cara cara a cara (o frente a los ojos)”. Véase Edg. D., s. v. *amukhikaroti* y *amukhibhavati*. Este tipo de visualización no puede remontarse a las prácticas contemplativas del budismo primitivo pero se encuentra ya en germen en la *buddhanusmṛti* del P. V., véase la nota 53. Entre los textos del G. V. que explican esta técnica, K. menciona al *Pratyuppannabuddhasammukhavasthita-samadhi-sutra* en *UTC* 1.212 (p. 97); cf. *Mvytp* 745. Además, *UTC* 1.211.

La expresión que traducimos aquí con la frase española “hasta el último detalle” (*yan-lag-la sog-pa-nas*) significa literalmente “hasta sus extremidades y todo lo demás” y se refiere a los detalles iconográficos que se describen en obras como el *Sadbanamala*.

⁶¹ El verbo tibetano *dmigs-pa* traduce el denominativo sánscrito *clambayati/alambate*: “hacer objeto” o “convertirse en objeto”. Cf. las notas 41 y 112.

⁶² Cf. *IBbK* p. 206, *IIBbK* 48b4 y ss., 51a5 y ss. *IIIBbK* p. 9, además sección 5.0, abajo. Encontramos un análisis más elaborado de los obstáculos que se le presentan al contemplativo en la práctica de la serenidad —llamado *dosa*, defectos— en *IBbK* p. 208, *IIBbK* 51a5, *IIIBbK* p. 9 (*UTC* 1.33). Allí se enumeran seis de éstos: (1) pereza (*kausidya*), (2) olvido del objeto (*alambanasampramosa*), (3)(4) inercia e inquietud (*layauddhatya*), (5)(6) impasibilidad y acucia (*anabbogabbogata*). El *DbSam* nos da una lista un poco distinta, la cual presenta (sección 118) bajo el título de *Los seis obstáculos al samadhi* (*Sat samadhyavaranani*): (1) pereza (*kausidya*), (12) orgullo (*mana*), (3) inercia (*sathya* —véase Edg. D., s. v.), (4) inquietud (*auddhatya*), (5) impasibilidad (*anabboga*),

que se deleite en su aspiración a las virtudes de un Despierto.⁵³ De esta manera, afinca [nuevamente] el pensamiento y logra consumir [la serenidad].⁵⁴

4.0. *La visión.*⁵⁵

4.1. *La visión como ejercicio intelectual.*⁵⁶

Después [de esto], debe perfeccionar la visión, que es la quintaesencia de todo discernimiento.⁵⁷ Debe practicar [primeramente] el estudio exhaustivo.⁵⁸ Porque se ha dicho [en el *Sanāhinirmocana-sūtra*]:⁵⁹

(6) acucia en la búsqueda de la verdad (*satyabhoga*). Cf. *UTC* n. 91, *YogaS* 1.30-31, Tola-Dragonetti pp. 148 y ss. y *ArthavinN* 215-218.

Estas categorías se remontan en parte a la literatura canónica, vista a través del lente de la escolástica, particularmente a la luz de su clasificación de los dharmas llamados *klesamābhabhūmika*; véase, por ejemplo, *Samyutta-Nikaya* V. 112-115, 277-279, *Vibhanga* 352, 369, 373, *Dhammasangani* 1156, 1236, *Vism* IV.66-72, *DhSam* 30, 69, *AKos* VII.11 y II.26 y *MVT* 173-174.

Junto a esta clasificación, K. utiliza unas categorías más generales con las cuales reduce los defectos a tres: (1) distracción (*viksepa*, equivalente del "olvido del objeto"), (2) pensamiento laxo, pesado o inerte (*laya*, *linacitta*, equivalente de la "inercia", la "pereza" y la "imposibilidad") y (3) pensamiento agitado, excitado o inquieto (*auddhatya*, *uddhatacitta*, equivalente de la "inquietud" y la "acucia"). En los *YogaS* el término *viksepa* tiene un significado menos restringido, cf. *YogaS* 1.30, 31.

⁵³ La *buddhanusmrti* o rememoración del Buda (y sus virtudes) se recomienda como antídoto de la inercia en *UTC* 1.32 y *IIBbK* 48b6. En el *Vism*, VII.2-67, se la concibe como causa de regocijo (*pramodyavastu*) y antídoto para la distracción en general (especialmente VII.65-66).

⁵⁴ Cf. *IBbK* 207, *IIBbK* 49a3-4.

⁵⁵ La *vīpasyāna* se explica en *IIBbK* 48a1-b2, 48b7 y ss. *UTC* 1.0, 1.12, 1.212 y ss.

⁵⁶ Es decir la *prajña* del tipo *srutamayi* y del tipo *cintamayi* (*cetanamayi*). Ver *IBbK* 198-9 y *PTC* 3.131, nota 154. Las voces *vīpasyāna* y *prajña* son sinónimas pero no se pueden sustituir la una por la otra en todos los contextos. La visión (*vīpasyāna*) es la práctica contemplativa que corresponde a la facultad del discernimiento (*prajña*), la cual puede cultivarse por medios contemplativos o por medios intelectuales.

⁵⁷ Véase *PTC* pp. 187-188. Definiciones de *prajña* en *Patisambhidamagga* 1.42, *Papañcasudani* (*Majjhima-Nikaya-Atthakatha*) II.343 sgtes., *Vism* XIV.2, *ArthavinN* pp. 176, 223, *Akos* II.24 y *Rme* 182.5.1 y ss. Además *AKos* 1.2, VI.15, VII.1.

⁵⁸ *man-thos/babusruta*: véase *Rme* 216.5.7.

⁵⁹ *Snir* 110, VIII.32, citado también en *IIBbK* 47a5-6.

La causa del surgir de la visión es la perspectiva pura⁶⁰ que nace del estudio y de la reflexión.

Por lo tanto, se deben estudiar con reverencia las enseñanzas del Despierto en sus sentidos explícito e implícito,⁶¹ a fin de que la reflexión y la convicción [que nazcan del estudio] pongan fin a la duda. De no hacer esto, [el yogui] quedará atrapado en la red de las dudas y como un viajante ante una encrucijada no sabrá qué camino debe tomar. Es por esto que es necesario dedicarse a estudiar exhaustivamente [las escrituras].

4.2. *Cultivo de la visión como práctica contemplativa.*⁶³

4.2.1. *Prácticas preparatorias: la serenidad*

Después [de perfeccionar el estudio y la reflexión, se practica la visión acompañada de la serenidad. Primeramente]⁶³ se llevan a cabo todas aquellas tareas que se consideran propias de su condición.⁶⁴ Entonces, después de comer moderadamente de lo que le es permitido,⁶⁵ debe exonerar el vientre y la vejiga y eliminar toda mucosidad de la nariz y la garganta.⁶⁶ Paso seguido [debe comenzar la sesión contemplativa] para generar el pensamiento de "Con-

⁶⁰ Sobre la relación entre la visión pura y el discernimiento véase *AKos* I.41, V.7, VII.1.

⁶¹ Cf. *IIBbK* 47a7-47b1 y *PTC* n. 157.

⁶² Cf. *IIBbK* 47b2 y ss., *UTC* pp. 96-97 (secciones 1.2, 1.211 y 1.212) y *AvikpT* 157b7 y ss.

⁶³ Las palabras entre corchetes se suplen de los *BbK* pássim (v. g. *UTC* 1.2), donde la relación entre las diferentes prácticas se explica detalladamente.

⁶⁴ La frase tibetana es algo oscura. La palabra que traducimos como "condición" (*gnas*) falta en algunas de las xilografías pero el significado general de la frase se puede adivinar a la luz de los paralelos en los *BbK*: *IIBbK* p. 205, *IIBbK* 47b2-3 y *IIIBbK* 3.

⁶⁵ Cf. *IIBbK* 47b1.

⁶⁶ La purificación corporal es aquí más estricta que en los pasajes correspondientes del *IIBbK* y el *IIIBbK*. De todos modos este requisito debe entenderse probablemente como un legado brahmánico, de la misma manera que los conceptos budista y yóguico del contacto (*sparsa*) puede entenderse como contraparte psicológica del concepto brahmánico de la pureza ritual.

duciré a todos los seres vivientes hasta el Despertar.”⁶⁷ Luego debe adorar a todos los Despiertos y Bodhisattvas de los diez puntos cardinales y los tres tiempos, con el cuerpo, la palabra y el pensamiento.⁶⁸ Finalmente, se sienta descansadamente [con las piernas entrecruzadas] sobre una alfombra cómoda [o sobre un cojín].⁶⁹ [Sentado de esta manera] no debe respirar pesadamente; sus ropas deben ser ligeras;⁷⁰ no debe dejarse encorvar, ni debe entiesarse.⁷¹ Debe mantener los ojos entreabiertos;⁷² los dientes, los labios y la lengua deben juntarse naturalmente.⁷³

Pero también se puede [practicar el ejercicio contemplativo] en cualquiera de las posiciones [tradicionales].⁷⁴

4.2.2. *La serenidad como base para la visión.*

Después de llevar a cabo la veneración y el elogio debidos frente a [una imagen de] los Despiertos y los Bodhi-

⁶⁷ Es decir que aquí se repite, en forma abreviada, la generación del pensamiento del despertar (véase la n. 26). El *UTC*, 1.34-1.35, deja ver la importancia de este voto preliminar cuando explica el valor de la compasión activa como base y meta de la práctica contemplativa. Cf., v. g., *AvikpT* 163a5 y ss.

⁶⁸ *sgu-gsum-du*: literalmente “por vía de las tres puertas”.

⁶⁹ Véase *UTC* 1.2 y n. 61 y *AvikpT* 158a3. En India la práctica más común es la de sentarse sobre unos manojos de hierba que sirve a manera de alfombra o cojín. En el hinduismo se prefiere la hierba *kusa* (*Bhagavad-Gita* VI.11). En algunas versiones tardías de la vida del Buda también se nos dice que éste alcanzó la iluminación sentado sobre unos manojos de *kusa* (v. g. *Jataka* I.70). En los monasterios del Tíbet y del Lejano Oriente se prefieren los cojines de guata.

⁷⁰ Esta observación falta en el pasaje paralelo de los *BbK*.

⁷¹ Los diccionarios tibetanos no explican estos dos términos adecuadamente. Pero el *IIIBbK*, p. 4, nos conserva los términos originales sánscritos: *na atinamram* para *mi-dgye*, y *na atistabdhham* para *mi-dgu*.

⁷² *zim-zim*: este término no aparece en los diccionarios a mi alcance pero mi maestro tibetano, Ngawang Thondup, lo explica como sinónimos de la frase “mig ha can yan mi dbye, ha can yan mi gzum...” en *IIBbK* 47b5.

⁷³ Literalmente “ordinariamente”.

⁷⁴ *spyod-lam/iryapatha*: la tradición enumera cuatro posturas o actividades corporales, a saber: estar de pie, sentado o acostado y caminar. Véase, v. g., *Paṭisambhidamagga* 11.225 y *Vism* IV.41.

Esta observación o prescripción sobre las posturas no se encuentra en los *BbK* pero se halla en *AvikpT* 158a3-4. El *IIBbK*, además, formula una regla facultativa similar respecto del cultivo de la compasión (44b3).

sattvas, hace del cuerpo [de uno de éstos] el objeto [de su contemplación] afincándolo en la memoria, clara y completamente, como se ha explicado arriba.⁷⁵

4.2.3. *La visión: examen de lo real.*⁷⁶

Una vez que logra [visualizarlo] claramente, lo examina indagando: "¿De dónde viene [esta imagen de la visualización]? ¿Hacia dónde va? ¿Dónde está?"⁷⁷ Entonces percibirá que no viene de ninguna parte, [que no va hacia ningún sitio, que no está en ningún sitio]. Hace presente en el pensamiento⁷⁸ el hecho de que este cuerpo está vacío de naturaleza propia, de que está más allá de ser o no ser, de que está más allá de toda difusión [mental y discursiva].⁷⁹

⁷⁵ Véase la sección 3.0, arriba. Cf. además *UTC* 1.2-1.211, donde se nos dice que la veneración se debe llevar a cabo antes de asumir la posición del loto. El *Bhyo* parece contradecir a los *BbK* en este punto, a no ser que se trate de algún tipo de práctica prototántrica de devoción mediante visualización. Podría tratarse de un pasaje transpuesto pero nos parece más probable que se trate de un pasaje de transición, algo desmañado, con el cual K. intenta volver al orden cronológico que había abandonado en la sección 3.1, con la cual comienza en realidad una extensa digresión.

⁷⁶ Cf. *UTC* 1.112, 1.212-1.224, 2.112. Obsérvese que el objeto de la visión es el mismo de la serenidad: véase el *IIbBk*, 48a1 y ss., donde se citan el *Rme* (211.3.6. Cf. *IIIbBk* p. 3) y el *Suir* (88-90, VIII.3-4).

Sobre la relación entre *samadhi* y *prajña* cf. el *Akos* VIII.1.

⁷⁷ Cf. *UTC* 1.212.

⁷⁸ *khon-du chud-par bya'o*: literalmente "hacer interior" pero también "penetrar", "comprender plenamente"; usualmente traduce expresiones como *anugantavya*. Salvo raras excepciones reservamos la expresión "hacer presente" para *manasikara* (v. g. *PTC* n. 33, 75).

⁷⁹ *ran-bzin-na ston-pa/svabhava-sunya*: véase *UTC* n. 46 y *PTC* 3.1322. La bibliografía sobre la vacuidad es vastísima. A manera de ejemplo podemos remitir, en la literatura clásica, a *Bca* IX. 32-33, 49, 53, 139. *BcaP* 354, 412-414; sobre la vacuidad como perspectiva y el cultivo de la misma, *Bca* IX.41 *BcaP* 414, 425-6, 435, 438, 440; sobre la vacuidad como antídoto, *Bca* 55-56. Los estudios europeos sobre el tema se resumen y critican brillantemente en J. W. de Jong, "Emptyness (sic)", *Journal of Indian Philosophy* II (1972), pp. 7-15. El artículo del mismo autor que aparece bajo el título de "The Problem of the Absolute in the Madhyamika School" en las páginas 1-6 de la misma revista es meramente una traducción inglesa de una ponencia que se presentó ante el Congreso Internacional de Orientalistas en 1948, publicada en francés como "Le pro-

Cuando el examen de los dharmas progresa movido por un entendimiento espontáneo,⁸⁰ hace presente el hecho de que no hay nada en los dharmas.⁸¹ Entonces [el yogui] percibe que todos los dharmas carecen de naturaleza propia en sentido último.⁸² Mediante [este] discernimiento recto logra abandonar hasta el pensamiento de que no hay nada que sea la naturaleza propia [de las cosas].⁸³ Incluso el conocimiento que se mueve en el campo más allá del ser y el no ser está libre de toda atribución de ser o de no ser. Así se cultiva la no-concepción.⁸⁴

5.0. *La serenidad y sus dificultades.*⁸⁵

blème de l'absolu dans l'école Madhyamaka", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Un artículo que resume la interpretación lingüística de la doctrina de la vacuidad es el de D. D. Daye, "Major Schools of the Mahayana: Madhyamaka" en Charles Prebish, ed., *Buddhism, A Modern Perspective*, University Park, Pennsylvania: Penn. State University Press, 1975, pp. 76-96.

⁸⁰ *prapañca/spros-pa*: ver la nota 32. En *YogaS* (*Bb*) y Tola-Dragonetti se utiliza la palabra "dispersión" para traducir *viksepa*, cf. nota 52.

⁸¹ *svarasavahi*; véase *UTC* p. 101, *IIIBbK* p. 8; *Msu* IV.19, XIV.14, XIX.53, *AKos* II.8, p. 42, *Snir* VIII.18, p. 97 y *MVT* 151-21, 254.4.

⁸² Optamos por no traducir este término. Preferimos rechazar nuestro equivalente previo "principio" (v. g. *UTC* n. 114). Aquí también la bibliografía es demasiado vasta como para cubrirla en una nota. Remitimos sólo a dos artículos recientes: A. K. Warder, "Dharmas and Data", *Journal of Indian Philosophy*, I (1971), pp. 272-295, y Fernando Tola y Carmen Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el budismo", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XIII (1977), pp. 105-132.

⁸³ *don-dam-par/paramarthataba*: sobre los dos niveles de verdad, *paramartha* y *samvrti*, véase *UTC* n. 75 y *PTC* n. 171. A las remisiones de estas notas podemos añadir los siguientes artículos de importancia: *BcaP* 352-367, Matilal pp. 151-153, 156, F. J. Streng, "The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religions Philosophy", *JIPh* I (1971), pp. 262-271 y Mervyn Sprung, ed., *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, Dordrecht-Boston: Reidel, 1973, en especial el artículo de S. Iida en ese mismo volumen, "The Nature of Samvrti and the Relationship of Paramartha to It in Svatantrika-Madhyamika", pp. 64-77.

⁸⁴ *dmigs-pa med-pa/nivalamba*, *nivalambana*: cp. *Bca* IX.35. En este estado el pensamiento está libre de toda aprehensión u objetivación de los opuestos "es" y "no es" (la distinción ilusoria original —*vikalpa*). Cf. *IBbK* pp. 212-214, *IIIBbK* 50a7, *IIIBbK* p. 8 y las notas 33 y 94 de la presente traducción. Una vez alcanzada esta condición mental, el yogi no necesita apoyo objetivo alguno para su contemplación (cf. n. 41 arriba).

⁸⁵ Cf. *UTC* 1.30, en especial 1.32.

5.1. *Serenidad perfecta.*⁸⁶

Mientras se esté en este [estado libre de conceptualización] a ratos se debe examinar el pensamiento.⁸⁷ Si todavía está fijo en su objeto, se le debe dejar en este estado de la contemplación de lo real, que es perfectamente claro, sostenido por su propia impulsión interna y que no requiere esfuerzo consciente alguno.⁸⁸ [Mientras permanezca en este estado] no se debe interrumpir el curso del pensamiento.⁸⁹

5.2. *La distracción.*⁹⁰

5.2.1. *El examen de lo real como antídoto para la distracción.*⁹¹

Pero si el pensamiento se distrae, se puede eliminar la distracción y fijar el pensamiento una vez más sobre el objeto [con la siguiente meditación:] "Todas las cosas se dividen en entes percibidos y entes perceptores.⁹² Si lo percibido se analiza con el entendimiento, se le reduce a partículas atómicas. Si se analizan a su vez los [átomos], no se descubre nada [en ellos].⁹³ Por otro lado, tampoco se

⁸⁶ UTC 1.32, cf. 1.224.

⁸⁷ Se trata de una recomendación curiosa. Si el pensamiento está ya verdaderamente sereno ¿qué necesidad hay de examinarlo? Claramente se quiere implicar que puede haber una serenidad ilusoria o que se puede perder la conciencia del verdadero estado del pensamiento.

⁸⁸ Sobre el esfuerzo consciente (*abhisamskara*) ver las n. 19 y 91 del UTC. Las condiciones para la serenidad perfecta se describen en IBbK 207 y IIBbK 49a3-4. En realidad no son distintas de las condiciones psicológicas para el cultivo de la compasión perfecta (ver IBbK 190) o para el cultivo de la visión y la serenidad acopladas (ver IIIBbK 8, 9): el pensamiento está equilibrado (*samaprvrtta*), él mismo es su propio propósito y valor ("impulsión interna": *svarasavahi* —n. 80 arriba), no requiere esfuerzo consciente alguno ("libre de predisposición": *anabhisamskaravahi*), permanece clarísimo (*spbutatara*).

⁸⁹ *sems-kyi rgyud/cittadbara* (?): en IIBbK p. 9 es *cittabandha*.

⁹⁰ Cf. UTC 1.32 y n. 52 arriba.

⁹¹ La meditación de tipo "metafísico" no se utiliza como antídoto de la distracción en los BbK.

⁹² *gzun-ba 'dzin-pa/grabya-gyahaka*: cf. PTC 3.1322b.

⁹³ Crítica al atomismo del *Nyayavaisesika* y del *Hinayana*. Cf. PTC

descubre nada en el perceptor pues [todo cuanto no es percibido] es mera representación.⁹⁴

5.2.2. Otros antídotos para la distracción.⁹⁵

Además, si percibe [que la causa de su distracción es] el hastío, debe cultivar la delectación [contemplativa] haciendo presente a la memoria las virtudes de la concentración y de la misma manera puede eliminar el hastío representándose los defectos de la distracción.

5.3. La inercia.⁹⁶

Por otro lado, el letargo o la modorra pueden hacer que el pensamiento se ponga pesado.⁹⁷ [Si sucede esto] o si se tiene algún indicio de que esto pueda suceder,⁹⁸ se puede eliminar esta pesadez haciendo presente un objeto de gozo, como el cuerpo del Buda o sus doce hazañas.⁹⁹

3.1322b. Pero el *Bhyo* demuestra que esta reflexión y crítica también tiene una función contemplativa, es parte integrante del cultivo.

⁹⁴ *nam-par snan-ba/avabbasa* (?): *abbasa* (*snan-ba*) es más común; ver n. 84 arriba y *Msu* VI.7, XI.21, 32, 35, XIV.21 Las xilografías de Narthang y Pekín, sin embargo, sustituyen *nam-par rtog-pa/vikalpa*.

⁹⁵ Cf. *UTC* 1.211, 1.32 y sección 3.1 arriba.

⁹⁶ Cf. *UTC* 1.32, p. 10.

⁹⁷ Cf. *UTC* n. 86, 87.

⁹⁸ ...*byin-bā'am dogs-na*: frase problemática desde un punto de vista sintáctico. Corresponde a III*BbK*, p. 9, ...*linam cittam pasyet layabhisankitam va*...

Esta frase, junto a la terminología y la práctica contemplativa correspondiente, se remonta a la literatura canónica (*samyukta-Agama*, pasaje correspondiente a *Samyutta-Nikaya* V. 277-9 y ha sido adoptada por los escolásticos: *AKos* VIII.11 (p. 397), *MVT* 185.7 (*line citte layabbisan-kini va*, etc.). Cf. sección 5.4, abajo.

⁹⁹ Las doce hazañas o los doce hechos en la vida de todo Buda. La tradición conserva varias listas, algunas con sólo ocho o diez hechos, otras con más de doce. Bu-ston, I.133-138, examina algunas de estas variantes. A continuación traducimos una de las listas más completas, la del *Ratnago-travibhaga*, II.53-56: (1) vidas anteriores, (2) vida en el paraíso de los dioses Tusita, (3) descenso del cielo de los Tusita, (4) concepción, (5) nacimiento, (6) grandes talentos en las artes y las ciencias en sus años de juventud, (7) placeres del harén, (8) Gran Partida (renunciación), (9) prácticas ascéticas, (10) toma de posición bajo el árbol del despertar, (11) derrota del ejército de Mara, (12) Gran Despertar, (13) prédica del dharma (*dbarmacakrapravartana*), (14) nirvana. Cf. *ASamuBhas* p. 736a17-22.

5.4. *La excitación.*¹⁰⁰

Además, el recuerdo de objetos de placer del pasado puede excitar el pensamiento. [Si sucede esto] o si se tiene algún indicio de que esto pueda suceder,¹⁰¹ se puede eliminar la excitación haciendo presente la impermanencia o la impureza del cuerpo o la brevedad de nuestro encuentro con el prójimo.¹⁰²

5.5. *Conclusión.*

[Así] se debe recuperar el equilibrio [en la meditación].¹⁰³ [Cuando haya logrado esta serenidad perfecta puede] permanecer en la misma condición [mientras no se sienta fatigado].¹⁰⁴

6.0. *Meditación final.*¹⁰⁵

Cuando esté cansado, puede concluir su meditación reflexionando de la manera siguiente antes de separar las piernas: "Aunque no se aprehende ningún dharma desde el punto de vista del objeto último,¹⁰⁶ desde el punto de vista del encubrimiento todos los dharmas se manifiestan gracias a ciertas causas y condiciones, como las creaciones mágicas."¹⁰⁷ Después de reflexionar de esta manera, separa

¹⁰⁰ UTC 1.32, p. 102.

¹⁰¹ *rgod-pá'am dogs-na*: nuestros comentarios de la nota 98 se aplican, mutatis mutandis, a esta frase también.

¹⁰² UTC n. 89; cf. *ArthavinN* p. 217.

¹⁰³ *bian-sñoms/upeksa*: aquí se trata de una ecuanimidad distinta a la del cuarto pensamiento ilimitado. Es el antídoto y el contrario de la agitación mental y la contraparte de *parigraba*, antídoto de la pesadez mental. Ver *MVT* 184-185, que se inspira en la *Yogacarabhumi* de Asanga la cual se basa, a su vez, en el *Sñir* VIII.18.

¹⁰⁴ Cf. UTC 1.32, p. 102 y errata en *PTC* p. 200.

¹⁰⁵ Sobre el descanso cf. UTC 1.34; sobre la meditación final, UTC 1.350.

¹⁰⁶ Sobre la aprehensión (que no debe confundirse con la percepción de una realidad empírica) ver *Bca* IX.15, 16 y *Pras* 40, 48, etc.

¹⁰⁷ Cf. *IBhK* 220 y UTC 1.35.

las piernas, hace presentes todos los Despiertos y Bodhi-sattvas de los diez puntos cardinales y los visualiza claramente.¹⁰⁸

7.0. *La práctica fuera de la meditación.*¹⁰⁹

Este proceso de examen [de lo real] se debe practicar durante las seis divisiones del día.¹¹⁰ Ésta es la práctica que conduce a la ecuanimidad.¹¹¹ Una vez que se logra ésta, [el yogui] debe adornar su aposento para hacerlo propicio para la actividad contemplativa.¹¹² Entonces puede hacer crecer este pensamiento con [la práctica de] las seis perfecciones.¹¹³ [Pero] nada debe interrumpir [su conciencia de] que la apariencia de todas sus actividades es como la de una creación mágica, [de un espejismo,] etc.¹¹⁴

8.0. *Conclusión.*

8.1. *Remisión a otros tratados.*¹¹⁵

Estas [prácticas] constituyen [el cultivo de] ios recursos y la convicción¹¹⁶ pero no añadido más por temor a ex-

¹⁰⁸ Leemos *mdun-du* ("frente a frente", "manifiestamente") por el *bdun* ("siete") de todas las xilografías. Cabe preguntarse, sin embargo, si la expresión completa (*bdun sin-tu nam-par dag-par bya'o*) no se refiere a algún tipo de práctica ritual; cf. *UTC* 1.36.

¹⁰⁹ Cf. *UTC* 1.36, p. 106, *IBbK* p. 221 y *AvikpT* 163a5 y ss.

¹¹⁰ *dus drug tu*: "en los seis tiempos", se refiere a la división del día (con su noche) en seis *kala* (*dus*) de cinco *muburta*. Pero es más común dividir el día en ocho "velas" o "rondas" (*yama*). Cf. *ASamu* p. 173.

¹¹¹ En sentido lato, no en el sentido técnico de la sección 5.4 (nota 103).

¹¹² Pasaje problemático: *gnas yid-du 'on-ba brgyan-te sin-tu dga'-bar byas-la*, literalmente "adorna el aposento, agradable al pensamiento y se regocija".

¹¹³ Sobre las perfecciones ver *PTC* 3.11, *UTC* 2.22. También *Traité* 650 y ss.

¹¹⁴ El yogi como mago: *UTC* p. 119.

¹¹⁵ Aunque el *Bhyo* y los *BbK* son obras claramente relacionadas entre sí, compuestas durante un mismo período en la vida de K., sólo la conclusión del *Bhyo* alude a las otras obras. Sin embargo no debe suponerse por eso que el *Bhyo* es posterior a las otras, pues no se presenta como un resumen de ellas. Además la alusión a los *BbK* es por vía de una declaración de intención.

¹¹⁶ Esta frase presenta serios problemas: "de-dag-gi thabs dan yid-ches-

tenderme demasiado. Examinaremos [estos aspectos de la práctica] en otra ocasión.

8.2. *Justificación de la obra.*¹¹⁷

Para el bien del prójimo he explicado
 las enseñanzas fundamentales del Sugata,¹¹⁸
 aunque éstas son inefables.
 Que el mérito que gane con esto, aunque ínfimo,¹¹⁹
 sirva para hacer a todos los seres vivientes
 iguales a los Sugata.
 Apenas si puedo entender el Dharma.
 Su sentido es profundo
 y mi entendimiento es limitadísimo.
 Aunque carezco de entendimiento y erudición
 y he compuesto [esta obra] sólo por placer,¹²⁰
 confío en la indulgencia de los sabios.¹²¹
 No hay palabras que te lleven al Despertar
 si no perfeccionas el conocimiento no conceptual.
 Sin embargo, para salvar a los seres vivientes,
 los sabios hablan.¹²²

pa yod-de". *Thabs* casi siempre traduce *ubaya*, los recursos (*UTC* n. 98), pero *yid-ches-pa* que puede traducir *sraaddha* o *adhimukti* es una expresión poco común en los textos budistas. También sintácticamente la frase es algo oscura.

¹¹⁷ Esta es la única sección del *Bhyo* que parece sugerir algún tipo de polémica. Cf. *UTC* p. 119.

¹¹⁸ *Sugata*: todo Buda es un "bien-ido" (*su-gata*) porque ha partido de (abandonado) este mundo de ilusión, porque se ha alejado completamente de este mundo, etc. Ver Simonsson, 270-1 (incluye referencias clásicas al *Abhisala* y al *Vism*); cf. *BcaP* p. 2 y *Traité* 131-2.

¹¹⁹ *Bca* I.3 y *UTC* 3.1, etc.

¹²⁰ Cf. *Bca* I.2.

¹²¹ Después de todo, se espera que los sabios practiquen la virtud de la paciencia (*ksanti*).

¹²² Y si los sabios lo hacen, nada se le puede reprochar a K. El pasaje se puede interpretar como mero gesto de humildad, sin suponer que es una crítica a los subitistas y a su insistencia en la imposibilidad de hablar sobre la experiencia budista.

0.2. *Colofón.*

Así concluye la *Introducción a la práctica del cultivo contemplativo* que se puso por escrito en presencia del Gran Maestro Kamalāsīla.¹²³ Traducida, revisada y editada por el Gran Pandit indio Prajñavarman¹²⁴ y el Corrector Lotsāva Venerable Ye-sés-sde.¹²⁵

¹²³ *zal-sna-nas*: "de frente a", "frente a", "en presencia de", "ante", "de labios de". Se podría interpretar literalmente pero comúnmente funciona como un giro de valor honorífico como el sánscrito *padab* ("los pies [del Maestro]") para referirse honoríficamente al maestro. Atisa, por ejemplo, cita a Asanga con la frase *zal-sna-nas* en su comentario al *Bodhipathapradīpa*.

¹²⁴ En este contexto un pandit (*pandita*) es un erudito indio que trabajó con un traductor tibetano, el *lotsava*, para producir una traducción de calidad. Prajñavarman invitado al Tíbet por Ral-pa-chan a fines del siglo octavo, fue contemporáneo de otros pandits distinguidos como Jinamitra, Surendrabodhi, Silendrabodhi y Danasila.

¹²⁵ El *lotsava* (ver nota anterior) Ye-sés-sde fue enviado a India por el rey Khri-sron-lde-btsan, allí estudió al parecer con Buddhaguhya en Vikramasila.