

VIMALAMITRA Y LA DOCTRINA SUBITISTA

LUIS O. GÓMEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Michigan, E.U.A.

Acostumbrados a ver al Tíbet a través del cristal de la mística romántica, a menudo perdemos de vista el contexto histórico de la evolución de sus instituciones y su cultura. Así, soslayamos todo lo que pueda recordarnos su historia de intriga y violencia, como también olvidamos las rivalidades y tensiones que subyacen a su vida religiosa a través de los siglos. No se abordará aquí el tema incondicionalmente triste de la guerra o la intriga política, se comienza con esta advertencia sólo porque la exploración —estrictamente filológica y filosófica— que contiene el ensayo presente ha de llevar a las últimas décadas del siglo octavo, d.C., uno de los capítulos más violentos en la historia política y militar del Tíbet y, por añadidura, la época de algunas de las disputas religiosas más cruentas.

Cuando el Tíbet hace su entrada en la historia hacia los comienzos del siglo séptimo, lo hace como una pujante monarquía, cuya política de expansión, cuyas victorias militares a lo largo y ancho del Asia Central casi parecen desmentir los orígenes de esa joven nación en un conjunto fragmentado de tribus nomádicas. El primer monarca del período histórico, Songtsen Gambo (Sroñ-btsan sgam-po), llevó sus huestes más allá del Kokó-nor hasta las mismas fronteras del imperio Tang. Así obligó al Emperador de China a que le entregara la mano de una de sus princepsas. También tomó como esposa a una princesa nepalesa, e intensificó sus contactos con el subcontinente indio mediante la conquista del alto valle del Sutlej, es decir, la región de Shangshung. También fue Songtsen Gambo quien envió a Thónmi Sambhota (Thon-mi o Thu-mi) a India para que allí estudiara el alfabeto y la gramática de los indios, a fin de establecer un sistema de escritura para la lengua tibetana.

Después de morir Songtsen Gambo en el año 650 d.C., el poder del Tíbet no sufre mengua alguna, al contrario se expanden sus límites a Khotan, Kuchā, Karashar Kashgar (665-666). Pero las rivalidades internas, herencia del antiguo sistema tribal, continúan. Además, el poder de China y las tribus turcas de Asia Central siempre amenaza. El imperio tibetano, por lo tanto, no constituye en ningún momento una estructura política estable. Incluso su antigua religión prebudista es causa de divisiones y conflictos, pues se basa en un sistema de espíritus tutelares en el cual cada clan tiene su círculo privado de deidades y poderes espirituales.

Hace falta pues, un hombre de estado talentoso y hábil que pueda consolidar las fronteras y establecer la unidad ideológica interna de un imperio naciente. El hombre lo será el rey Thisong Detsen (Khri-sron Ldebsan), la ideología, el budismo. Coronado en el año de 755, Thisong Detsen comienza su reinado precedido y seguido por toda clase de signos de buen augurio: alianza con los Nan-Jao (750) tributo de los reyes Pāla (755-6), alianza con los Huéigur (Uighur), saqueo de Jang-an (763), y captura de Dunhuang (ca. 787).

Pero las victorias diplomáticas y militares de Thisong Detsen no han eclipsado en los anales de la historia sus talentos en el campo de la ideología y la religión. El astuto rey había percibido que la antigua religión de los tibetanos no podía formar la base de un estado imperial, se necesitaba una fe universal, capaz de servir de base ideológica para gobernar a otros pueblos y capaz de borrar las diferencias tribales dentro del propio pueblo tibetano. Así pues, a partir del séptimo lustro del siglo octavo, Thisong Detsen intensificó sus contactos con los monjes budistas de India. Alrededor del año 775 comenzó la construcción del complejo monástico de Samye (Bsam-yas) bajo la dirección del gran maestro indio Sāntarakṣita, quien dirigió la ceremonia de ordenación de los primeros siete monjes tibetanos (los *sad-mi*, o "escogidos").

Pero la conversión del Tíbet no era tarea fácil. Por un lado, a religión autóctona no se rendiría sin dar una larga y dura batalla. Por otro lado, era menester escoger entre una gran variedad de sectas y grupos budistas el que habría de constituir la religión

oficial del reino. Entre los puntos más conflictivos estaba el de la rivalidad entre los misioneros indios —traídos por invitación del propio Thisong Detsen— y los misioneros chinos —enviados a instancia del emperador de China—. Así sucedió que apenas un año después del famoso edicto de Samye del año 791, por el cual se declaraba al budismo la religión oficial del Tíbet, el rey se vio obligado a celebrar un debate o concilio que ha alcanzado justa fama en la tradición histórica tibetana al igual que entre los eruditos occidentales.

Este debate, que se conoce aún hoy como “El Concilio de Lhasa”, se celebró probablemente en Samye,¹ de ahí que algunos especialistas, particularmente en el Japón, prefieran llamarlo “El Concilio de Samye” (*Samye no shūron*)² Parece haber durado dos años, aunque no se sabe a ciencia cierta si esto se debió a que los actos del concilio fueron complejos y extensos o, lo que es más probable, a que el rey visitaba a Samye intermitentemente, cuando se lo permitían los asuntos de estado.³ Se ha sugerido, pues, que hubo más de un debate, o —como he sugerido yo en otro trabajo— que parte de los debates se llevó a cabo por escrito, sin encuentro personal alguno.⁴ Así se habla a menudo de “*Los Concilios del Tíbet*”, como hace Demiéville en sus trabajos más recientes.⁵

Pero las crónicas tibetanas mencionan sólo un encuentro, en el cual los misioneros chinos, bajo la dirección del monje de Dunhuang Mohoyen (Maháyāna), fueron derrotados por los misioneros hindúes encabezados por Kamalásila, discípulo de Śāntaraksita. Las cuestiones controvertidas, según la antigua crónica llamada el *Bashe* (Sba-bžed), caen todos bajo dos rubros simples y además, obvios, tratándose de un conflicto entre escolásticos indios y monjes Ch'an (Zen): la disciplina contemplativa y la disciplina moral. Se debatía, la posibilidad de alcanzar el despertar, la ilumi-

¹ Tucci, págs. 32 ss.

² Véase, v. g., el título del ensayo de Harada. *Shūron* significa “controversia religiosa” más que “concilio”.

³ Tucci, págs. 33-36.

⁴ *Early Ch'an*.

⁵ En “Recents travaux sur Touen-houang” *Toung-Pao* 46, 3 (1970) págs. 1-95. Ver además, *Early Ch'an* nota 2.

nación, la condición de Buda, directa e intuitivamente sin la necesidad de practicar un sistema de cultivo escalonado. El bando chino, llamado subitista, proponía un método, por el cual se alcanzaba el despertar súbitamente o lo que es más exacto, inmediatamente, es decir, directamente, con el mero cesar de las actividades normales del pensamiento discursivo. Este método no requería práctica o el cultivo consciente y discriminado de una serie ascendente de etapas o moradas contemplativas; como tampoco requería un sistema similar de planos de perfección moral.⁶

Los hindúes, siguiendo la tradición escolástica de las universidades budistas, entendían que el sendero que lleva al despertar de un Buda perfecto había sido definido en todos sus detalles por la radición, es más, por el mismísimo Buda. Entendían que esta definición delineaba con lujo de detalles cada paso que había que tomar en el ascenso lento y gradual hacia el despertar. Lo que es más, sin un entendimiento cabal del contenido y la naturaleza de cada una de esas etapas, sin un análisis detallado de los medios de alcanzarlas, no sería posible progresar hacia el despertar. Es decir, que la posición hindú llamada gradualista,⁷ defendía la práctica subitista en términos de una jerarquía contemplativa y moral que requería un esfuerzo consciente y estudiado.

Aunque las fuentes chinas le dan la victoria al bando chino,⁸ como es de esperarse, y a pesar de que el budismo Ch'an de la China dejó unas huellas claras y profundas en el campo del budismo tibetano, parece razonable suponer que las crónicas tibetanas están en lo cierto cuando afirman que el rey se decidió en favor

⁶ Resumen de los puntos controvertidos también en *Sba-b'jed*: E. Obermiller, *History of Buddhism (Chos-bbyung) by Bu-ston*, 2 vols. (Heidelberg, 1931-32) vol. II, págs 193 y ss.

⁷ Ninguno de los dos términos —ni gradualista ni subitista— son de origen hindú, aunque ambos tiene equivalentes sánscritos. La distinción se recalca más en China, donde vienen los términos tibetanos. Así, el *rtsen-min-pa* (sánscrito *Krama* o *kramala*) proviene del Chino (*z'jen-men-pai*) y no del sánscrito. El término tibetano para el mismo, *skton-min-pa*, también se deriva, por transliteración fonética, del chino (*dun-i-pai* y no del sánscrito (yugapad, yaugapādyā). No obstante en la literatura posterior al Concilio se hicieron más comunes las traducciones tibetanas de los dos términos, respectivamente, *rim-pa* y *gig-char* (también *cig-car*).

⁸ *Concile* pág. 42, Tucci págs. 45 y sgtes.

de los monjes hindúes. En el contexto socio político del debate ése era el resultado de esperarse. Sólo la doctrina gradualista podía ofrecer una ideología política viable en un país dividido, una doctrina universalizante para un monarca que buscaba la forma de consolidar su autoridad sobre los clanes tibetanos. Si esta fue, como creemos, la decisión de Thisong Detsen, el rey actuó con astucia. Porque aunque ni él ni sus herederos pudieron ver el fruto de su buen juicio político, medio milenio más tarde, la cultura y el estado tibetanos florecerán bajo la tutela de una jerarquía eclesiástica inspirada en el modelo gradualista.

Pero volvamos al concilio y a lo que allí sucedió: el monje Mohoyen y su contrincante, el maestro Kamalaśila, no fueron los únicos en participar en el debate. Tanto las fuentes tibetanas como las chinas mencionan a otros participantes en el conflicto. Según Phutón (Bu-ston), por ejemplo, los monjes tibetanos Śrīghoṣa y Jñānendra (dos de los siete "elegidos") debatieron a favor del gradualismo.⁹ El texto de Wang-xi, que Demiéville ha llamado "las actas del concilio", menciona a otros dos monjes tibetanos que favorecían a los subitistas, uno de estos, llamado P'i-mo-lo en el texto chino, parece ser el Vimala, o Vimalamitra que todas las fuentes tibetanas describen como monje *indio* (de Cachemira, según el *Padma tshān-yig*):¹⁰

En una nota a su estudio sobre el concilio Demiéville rechaza la identificación del P'i-mo-lo de Wan-xi con el Vimalamitra de la tradición tibetana.¹¹ Unos años más tarde el erudito francés reexamina su posición, renuientemente, a la luz de nuevas fuentes. En su reseña del segundo volumen de los *Minor Buddhist Texts* de Tucci,¹² Demiéville comenta:

el Śnags Bye-ma-la de la crónica tibetana es evidentemente el P'i-mo-lo de las actas chinas, en sánscrito Vimala, que aparece como tibetano en esas mismas actas. En una nota a mi *Concile* descarté la posibilidad de identificar a este personaje de la historia del concilio con el Vima-

⁹ Obermiller, loc. cit. Ver además, Tucci pág. 16 y sgtes, 41-43.

¹⁰ *Concile*, pág. 41 nota 3.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Toung Pao* 46.3-5 (1958), pág. 408.

lamitra autor y traductor bien conocido en el Tanjur, donde se le presenta como hindú. Pero lo que el Profr. Tucci nos informa sobre este último (págs. 53, 115-121) me parece poner en cuestión nuevamente su origen hindú.

Demiéville argumenta a renglón seguido en contra de la identificación de los dos personajes, basándose en las obras que se le atribuyen a ambos. El Vimalamitra del Tanjur es claramente un escolástico indio, como lo demuestran sus obras y traducciones, mientras que el Vimala del concilio es a todas luces un budista que ha sido seducido por las doctrinas subitistas de China, como lo demuestra su obra sobre el subitismo, la cual resume Tucci.¹³ Al respecto, comenta Demiéville:¹⁴

El tratado tibetano (de Vimalamitra) es decir el *Cig-car*, del cual el Profr. Tucci presenta un análisis detallado lleva un título que tiene el aspecto de ser traducido o inspirado en un original chino... Este tratado, dice el Profr. Tucci, se nos presenta en el colofón como una traducción del sánscrito. Pero esto me parece inverosímil...

Demiéville no puede aceptar la veracidad del colofón por varias razones de peso. En primer lugar, esta obra de Vimalamitra, que lleva el título de *Jik-jar jug-be nam-bar mir-tog-be gom-ton Cig-car 'jug-pa'i rnam-par mirtog-pa'i bsgom don*, es decir, "El significado del Cultivo Instantáneo del Estado de Nonconcepción" y al cual aludiremos con el apócope de *Jik-jar*, cita los veces una obra que se sabe con un alto grado de certeza es una obra apócrifa de origen chino. Ahora bien, se pregunta Demiéville, ¿qué hace un sabio erudito hindú, citando un apócrifo chino como si fuera una obra genuina?

El argumento de Demiéville pierde alguna de su fuerza cuando recordamos que los conceptos de "apócrifo" y "canónico" en el Mahāyāna son conceptos muy fluidos. Lo que es más, el testimonio de las crónicas tibetanas mina el argumento de Demiéville de manera definitiva cuando la *Crónica Arzul* nos dice que el mon-

¹³ Tucci, págs. 115 y sgtes.

¹⁴ *Ibid.*

je indio Vimalamitra representaba una posición tántrica extrema, y lo describe como un inconformista e iconoclasta que incluso rehusaba utilizar el manto ocre. La *Crónica Azul* añade, además, que Vimalamitra hizo un viaje a China en busca de fuentes para la enseñanza subitista, cosa que no nos sorprende pues parece haber sido amigo de Vairocana, un monje tibetano que hizo un viaje similar.¹⁵ Se trata, sin lugar a dudas, de un caso extraordinario, pero de cosas extraordinarias está hecha la historia. No podemos suponer que todos los monjes que venían de India, eran tan doctos, ortodoxos y formales como Kamalašila.

La *Crónica Azul* también atribuye al mismo monje rebelde las obras que le atribuye al Tanjur, inclusive las obras tántricas y el tratado subitista, es decir, el *Jik-jar*. Al respecto, todavía quedan muchas dificultades que resolver. Estas obras claramente se pueden dividir en tres grupos, de naturaleza radicalmente distinta: los comentarios a las escrituras, las obras tántricas y el *Jik-jar*. Aunque estoy convencido de que los comentarios, el *Jik-jar* y el brevísimo tratado sobre el refugio triple son obras de un mismo autor, no quisiera hacer ningún tipo de afirmación definitiva mientras no contemos con un estudio detallado de estilo y contenido. En cuanto a las obras tántricas, no he tenido ocasión de estudiarlas, por lo cual no puedo dar opinión alguna al presente.

Pero la obra que nos interesa aquí es el *Jik-jar*, de todas la que parece estar ligada más íntimamente a los debates del concilio de Samye.¹⁶ El *Jik-jar* es una obra inconexa de estilo lapidario. En su brevedad contrasta con los comentarios a los sutras de Vimalamitra, pero tanto éstos como el *Jik-jar* revelan un hombre de mucha inspiración, aunque de poco entrenamiento escolástico. El *Jik-jar* se puede dividir en dos partes, una brevísima introducción y una serie de preguntas y respuestas. La introducción expone los puntos salientes de la base teórica del subitismo, y la segunda parte examina varias cuestiones o dudas sobre la posición subitista.

¹⁵ Trad. de G.N. Roerich, *The Blue Annals* (Calcutta: Royal Asiatic Society, 1949) págs. 167, 191-192, y Tucci, pág. 121.

¹⁶ Obra Número 5287 en el Tanjur de Pekín, Vol. 101. págs. 88 y ss. en la impresión japonesa.

El problema principal con esta obra es que el análisis crítico revela por lo menos dos grupos de pasajes dentro de la obra que provienen de otras fuentes pero no se reconocen en aquélla como citas de éstas. Es decir, que tenemos dos grupos importantes de pasajes que representan o interpolaciones o préstamos no reconocidos. El primer grupo es una serie de pasajes tomados de los *Bhāvanākramas* de Kamalāsīla, algunos de los cuales Tucci reconoce ya como interpolaciones en su análisis en los *Minor Buddhist Texts*.¹⁷ Pero, si, al contrario, estos pasajes son préstamos y no interpolaciones, resulta difícil entender cómo la obra pudo ser compuesta por el Vimalamitra subitista. Recuérdese que los *Bhāvanākramas* son los tres opúsculos que resumen la posición del bando gradualista, y representan la posición gradualista por antonomasia. Como el *Jik-jar* no los presenta como objeto de crítica o refutación, estos pasajes, de no ser interpolados, tendrían que representar una concesión a la posición gradualista.

El segundo tipo de pasaje de paternidad literaria dudosa, son los pasajes que se encuentran también en un manuscrito anónimo de Dun-huang (Pelliot 116), identificados por primera vez por el Profr. Ryutoku Kimura.¹⁸ Estos no presentan mayor problema, a no ser por el hecho de que se podrían tomar como prueba de que el *Jik-jar*, en su totalidad, es una obra de origen chino.

Desde el punto de vista del estudio crítico de la obra, la pregunta principal, desde luego, es ¿Cómo llegaron ambos grupos de pasajes a formar parte del *Jik-jar*? ¿Qué función cumplen en la obra, si alguna función tienen los pasajes de los *Bhāvanākramas*? En un ensayo breve y denso, el Profr. Satoru Harada responde a estas preguntas con una solución simple, pero radical: estos pasajes podrían constituir parte de la obra original, si suponemos que la misma no es una obra subitista. Como esta hipótesis podría alterar radicalmente nuestra interpretación del *Jik-jar*, y como Harada modera su posición al proponer algunas soluciones alternativas, se deben considerar sus argumentos y conclusiones detenidamente.

¹⁷ Tucci, págs 117, 120-121.

¹⁸ "Tonkō shutsudo chibetto-bun shahon: Pelliot 116 Kenkyū (sono ichi)", *Indoga-Bukkyogaku Kenkyū* 32.2 (1975) págs. 778-781.

El susodicho ensayo se presentó primeramente como una ponencia ante la Sociedad Japonesa de Estudios Tibetológicos en 1976; se publicó en el boletín de la misma sociedad, bajo el título de “bSam-yas no shūron igo ni okeru ton-mon-pa no ronsho”, y ocupa tan sólo tres páginas de dicho boletín. Harada identifica cada uno de los pasajes que el *Jik-jar* toma de los *Bhāvanākramas* y del manuscrito de Dun-huang, y concluye que el *Jik-jar* representa una posición intermedia entre el gradualismo y el subitismo.¹⁹

No ofrece, sin embargo, argumento alguno en contra de otra posibilidad obvia, es decir, que los pasajes de los *Bhāvanākramas*, —el único elemento gradualista en el *Jik-jar*— sean interpolaciones tardías y no parte de la obra original. Harada reconoce que el *Jik-jar* se divide en dos partes, la introducción y la sección de cuestiones, pero supone que la introducción representa la parte gradualista de la obra y la sección de preguntas la parte subitista. En ningún momento intenta explicar esta escisión tan tajante. No hay ningún pasaje que sirva de enlace, ningún puente que salve del abismo.

Pero si se considera lo que sería la obra si se suprimieran los pasajes de los *Bhāvanākramas*, salta a la vista que la primera parte es un breve ensayo subitista que sirve de introducción a la sección de cuestiones o puntos conflictivos —porque no siempre toman la forma de preguntas y respuestas—. De hecho, las interpolaciones de los *Bhāvanākramas* interrumpen torpe e inútilmente este pasaje introductorio. Así después del primer folio prefatorio, el *Jik-jar* apenas ha presentado dos cuestiones seguidas cada una del testimonio escritural necesario, cuando se interrumpe el hilo de los argumentos con la primera interpolación de los *Bhāvanākramas*. Al concluir esta sección añadida se presentan seis cuestiones nuevas; pero éstas también van seguidas de varios pasajes de la obra de Kamalaśīla. Finalmente en el cuarto folio, comienza la segunda parte, una serie de cuestiones que no ha sido alterada por las interpolaciones.

Examinaremos brevemente los primeros folios de la obra a

¹⁹ Harada, pág. 10.

fin de aclarar las razones que nos llevan a suprimir los pasajes de los *Bhāvanākramas*. Primeramente traducimos y explicamos el primer folio justo hasta el punto en que aparece la primera interpolación, para demostrar que se trata claramente de una obra subitista. Veamos como comienza Vimalamitra.

Si definimos los límites del objeto real, y presentamos aquí la esencia [de nuestra doctrina al respecto, tendremos que decir] que no hay nada en los extremos ni en el medio, que no se alcanza el nirvana, ni se abandona el ciclo de la transmigración. Es como no querer partirse la cabeza en dos.

Como se ve, la obra comienza subrayando la importancia de la fórmula nagarjuneana que sirve de base al subitismo. Vimalamitra continúa con unas líneas que Harada interpreta como citas del segundo *Bhāvanākrama* pero que yo tomo como una parodia del mismo, pues como se verá, tanto el contexto como las expresiones son distintas:

Aunque, como un ciego, soy incapaz de arrojar luz sobre esta [doctrina] la explicaré basándome en las escrituras a fin de aclarar el sentido verdadero [de la enseñanza]. Quien desee alcanzar prontamente el estado de un omnisciente deberá cultivar el samadhi sin conceptualización.

Esto contrasta claramente con las expresiones equivalentes de Kamalaśīla. El *Primer Bhāvanākrama*, por ejemplo, comienza con la siguiente afirmación:

Quien desee alcanzar rápidamente el estado de un omnisciente debe dedicarse a estas tres estaciones (*gnas*) (del sendero): la compasión, el pensamiento del despertar y las prácticas preparatorias (*sgrub-pa*).

A todas luces Vimalamitra ataca a los gradualistas que hablan de alcanzar "rápidamente" la meta de la omniscencia de un Buda mediante un proceso lento y gradual. También se separa de los gradualistas al señalar que lo único que se debe cultivar es el samadhi sin conceptualización. Kamalaśīla, por el contrario, subraya la importancia de entregarse a las prácticas preparatorias, mo-

rales y contemplativas, antes de comenzar el cultivo gradual del *samādhi* sin conceptualización.

A renglón seguido Vimalamitra explica lo que es samadhi:

¿En que consiste este [*samādhi*]? En la serenidad (*śī-gnas/samatha*) y en la visión (*bhag-mthon/vipāśyanā*). La concentración de visión es la que no se aparta de esos mismos signos. [Dicho de otra manera] la serenidad no genera signos; la visión no los detiene.

Con esto el autor del *Jik-jar* se coloca francamente en el campo subitista. La concentración perfecta, o mejor, el estado de recolección mental perfecto, consiste para los defensores del subitismo en un tipo de proceso mental en el cual el pensamiento ni se aferra a, ni rechaza los signos de conceptualización. Es decir, dado el axioma nagarjuneano de la identidad de la paz del nirvana con el torbellino de la transmigración, el despertar de un Buda no puede ser otra cosa que la experiencia de esa identidad. Esta experiencia se logra cuando el yogi budista logra acoplar la serenidad y la visión o sea, cuando su pensamiento no se empeña en generar casillas mediante las facultades de la imaginación y la discriminación, pero tampoco se empeña en resistirlas o amoldarlas en la imagen que tiene de su propia espiritualidad.

Tenemos pues, que el proceso natural por el cual las ansias, el capricho y el deseo buscan organizar al mundo y apropiarse de él, tiene que cesar. Pero, igualmente, el proceso espiritual por el cual se detiene la conceptualización es un proceso incompleto y no cumple su propósito si se queda en el estado de suspensión de la conceptualización. Así, la serenidad como la define el *Jik-jar*, es el proceso contemplativo de cesación o sea, el detener la conceptualización normal. La visión, por el contrario, es el proceso contemplativo mediante el cual se detiene el acto último del deseo y la imaginación, la idea de la paz absoluta, de la cesación de todo cambio. Así lo explica Vimalamitra:

Con el límite y fin del objeto, se alcanza la serenidad. Cuando [el pensamiento] no cae en el límite del objeto, entonces hay visión.

Para recalcar el hecho de que la no-conceptualización no es

un estado de supresión de la conciencia, el *Jik-jar* añade los siguientes símiles.²⁰

Es como una persona que mirara desde lo alto de una montaña, así lo podría ver todo. Igualmente todos los samadhis se manifiestan claramente dentro de estos dos samadhis [de serenidad y visión]. Cuando se está en estos dos se está en una condición similar a la de un hombre sentado dentro de una casa de cristal: todo se ve claramente, adentro y afuera. Así, se puede ver hasta el límite de todo objeto.

A esto sigue una serie de citas reforzando la tesis de los subitistas:

Esto mismo se dice respecto de lo que es un Buda en el *Lankāvatāra*: “El nirvana no se alcanza con los actos, ni con los signos, ni con las cosas (*dnos-po/bhāva*). El nirvana es lo opuesto a la conceptualización, a la aprehensión *rnam-pa sēs-pa/ vijñāna*). Cuando no se perciben conceptualizaciones, cuando no se percibe ningún Buda, entonces, quien perciba que el Buda es ausencia de acto, será Buda verdadero.”

En el *Vimalakīrtinirdesa* se dice: “La ausencia de conceptualización, la ausencia de aprehensión es el despertar (bodhi).”

A renglón seguido Vimalamitra concluye: “Por lo tanto se debe cultivar el samadhi sin conceptualización”. Y sin preámbulos comienza la primera interpolación en la cual se explica con lujo de detalles las condiciones morales y sociales necesarias para la práctica de estos dos samadhis. Tucci no había identificado este pasaje como proveniente del segundo *Bhāvanākrama* y por lo tanto concluyó que toda la sección inicial no guardaba relación alguna con lo que sigue en el *Jik-jar*. Pero una vez se descubre (Kimura) que se trata de una larga interpolación de material ajeno al *Jik-jar*, se ve claramente que lo que no concuerda son estos pasajes añadidos.

La introducción sienta las bases teóricas de la posición subitista el pasaje interpolado describe las condiciones que se deben

²⁰ Tucci, pág. 229. Ver, además, el texto y las remisiones en la sección 1.0 en mi introducción “El Bhāvanāyogāvatāra de Kamalaśīla”, a publicarse próximamente en *Estudios de Asia y África del Norte*.

reunir, es decir el equipo necesario para preparar el camino a un cultivo gradual del sendero budista.

Si se suprime el pasaje interpolado y se continúa la lectura del *Jik-jar* haciendo caso omiso de éste, de inmediato se ve la hilación del pasaje inicial con el que sigue a la interpolación:

Se deben analizar y considerar correctamente todos los dharmas, los que se consideran reales al igual que los que se consideran meras designaciones convencionales.

Es decir, para cultivar el samadhi sin conceptualización es necesario desmenuzar los dharmas superior al igual que se hace comúnmente con los dharmas de realidad relativa. Así lo declara explícitamente el *Jik-jar*:

Examina a la persona, [en términos de] los cinco conjuntos, las esferas y las bases de los sentidos; (examina) los Cuerpos de los Despiertos, y todo desde la gnosis suprema hasta los infiernos, desde los océanos hasta el Monte Meru. Entonces comprende que todo esto carece de realidad intrínseca, que todo esto es vacío. Comprende que todo esto carece totalmente de realidad intrínseca, desde sus orígenes es vacío, más allá del alcance del pensamiento y el habla, que el nirvana no se puede aprehender, que el ciclo de la transmigración no se puede abandonar, que todo tiene la misma realidad intrínseca que el espacio.

A ésto sigue la oración: "Con esto el curso del pensamiento no se distrae más", la cual puede bien ser un préstamo de los *Bhāvanākramas* y presenta dificultades. Puede bien ser una interpretación de los *Bhāvanākramas* pero también puede querer decir que la visión misma de la identidad del nirvana y el mundo es la única manera de superar la confusión mental.

Este es, después de todo, el tema psicológico o gnoseológico principal del subitismo.

De todos modos, el tema metafísico sigue en una serie de citas escriturales en las cuales también vemos este tema psicológico de la adecuación que establece el *Jik-jar* entre la percepción de la identidad y la serenidad perfecta:

En el *Karmāvarasūddhisūtra* se dice: "Los necios distinguen y discriminan cosas. [Pero todo eso], como las creaciones mágicas, es

irreal, vacío. Este (mundo) carece de apego, de aversión, y de obcecación. Todos los dharmas carecen de señas. No se puede aprehender ninguna raíz [de estos dharmas], desde el comienzo permanecen la paz [más perfecta]. Sin comienzo ni fin, aislados, sin esencia ni corazón (*nibsara*). Todo apego, aversión y obcecación es (en el fondo perfecta) paz." En el *Arđbaśatikā* se dice: "Todo tiene las señas características del espacio, y en el espacio no hay seña alguna. Si se adoptan las señas del espacio, se logra la más perfecta igualdad".

Algunas líneas más abajo se ve claramente que todo lo anterior no se puede entender como mera especulación metafísica, sino como una serie de instrucciones prácticas:

En el *Brahmaviśeśacintāpariprcchā* se dice: "¿Cómo se cultiva la vía?... Lo que es dharma y lo que no es dharma, ambos son no-conceptualización. Abandonar las señas es el cultivo de la vía." [Por eso] se medita sobre el objeto real sin aprender [ningún objeto]. Así, cultiva [el samadhi] teniendo presente el hecho de que los dharmas condicionados y también los incondicionados, todos por igual, no tienen realidad alguna.

Después de esto se añade otro pasaje de los *Bhāvanākramas*, esta vez la exposición del Tercer *Bhāvanākrama* sobre el estado de no-conceptualización y la manera de concluir la sesión contemplativa. Esta interpolación se remata con una oración que al parecer se pretende presentar como justificación para la interpolación. Dice: "Así también se cultivará la no conceptualización".

A renglón seguido comienza la sección de cuestiones: Ofrecemos las primeras dos de éstas a manera de ejemplo:

1) (Cuestión:) Se ha dicho que en el cultivo de la no conceptualización los dharmas incondicionados y más elevados se unen a los dharmas condicionados. Pero en este estado de no conceptualización que es el dharma [fundamental] del Gran Vehículo, ¿cómo puede concebirse el pensamiento de despertar [si no se concibe ningún pensamiento]? (Solución:) En el *Vajracchedikā* se dice: "Abandonar completamente toda percepción es concebir el pensamiento del despertar perfecto."

2) (Cuestión:) Pero, ¿en qué consiste el Gran Vehículo cuando se está en el estado de no-conceptualización? (Solución:) En el *Vajrasamādhi*

se ha dicho: "Si no hay concepciones o imaginaciones, no surge ni cesa (pensamiento) alguno. Como la realidad última. (el pensamiento) no se agita. Esto es el Gran Vehículo".

Ahora bien, en esta sección de preguntas y respuestas Harada cuenta un total de dieciséis preguntas, de las cuales trece tienen paralelos exactos con el manuscrito de Pelliot 116. Cada cuestión se resuelve con una o más citas de las escrituras (*sūtras* o *śāstras*). Harada no compiló estadísticas de estas citas. Yo he contado cuarenta y nueve citas, de las cuales sólo diecinueve proceden en parte o por entero del manuscrito de Dun-huang. También mi manera de contar las cuestiones es algo distinta de la de Harada, de manera que termino con dieciocho en vez de dieciséis, pero esto es un punto de menor importancia.

Del análisis de los pasajes de *Jik-jar* que tienen paralelo en el manuscrito P. 116, Harada concluye que el *Jik-jar* se basa en este manuscrito y no viceversa. Sus argumentos se pueden resumir de la manera siguiente: como ya ha demostrado Okimoto, las secciones cinco a la siete del manuscrito P. 116 parecen constituir una unidad. Cabría suponer entonces que es a esta obra y no al *Jik-jar* que corresponden estos pasajes originalmente.²¹ Este primer argumento parecería falaz, porque supone que la obra de Vimalamitra no constituye una unidad. Pero si nos valemos del criterio fundamental de unidad que utiliza Harada, la presencia de una introducción y una conclusión, P. 116 no tiene más unidad que el *Jik-jar*.

El segundo argumento de Harada es un poco más fuerte. Entre los pasajes de la segunda parte de *Jik-jar* que corresponden a otros en P. 116 hay algunos que claramente resumen, acortan o alteran el pasaje original de P. 116.²² Pero, este argumento me parece circular, ¿por qué suponer que el *Jik-jar* resume, y no que P. expande?

La conclusión de Harada me parece prematura. El análisis de Okimoto ha demostrado que las secciones cinco a la siete de P. 116 constituyen un manual de debate para uso de los subitis-

²¹ Harada, pág. 9

²² Harada, págs. 7-10.

tas en sus polémicas con los gradualistas.²³ Se produjo este manual catequístico en el área de Dun huang en una comunidad asociada a algún tipo de tradición Ch'an. Pero no sabemos nada más. No tenemos manera de establecer ninguna relación o conexión entre Vimalamitra, o el *Jik-jar* y la comunidad que produjo P. 116. Dado el estado presente de nuestra ignorancia al respecto, me parece más prudente suponer que entre los subitistas de la esfera cultural tibetana en Asia Central existieran varias colecciones o un repertorio más o menos amorfo de cuestiones o puntos de debate, que circularan en chino y tibetano entre los varios centros religiosos de esa zona. Si esto fue así, podemos suponer con la misma facilidad que el *Jik-jar* viajaba por esos centros como parte de ese repertorio, como podemos imaginar a Vimalamitra tomando prestado libremente del repertorio anónimo para componer su obra. No olvidaremos la aseveración de la *Cronica Azul* a los efectos de que Vimalamitra viajó a China.

Aunque la primera hipótesis fuera la correcta, la paternidad literaria de Vimalamitra no se podría descartar sin más —cosa que, dicho sea de paso, Harada sólo sugiere tímidamente en una nota al calce—. ²⁴ Aunque los pasajes paralelos con p. 116 provengan de éste y no hayan viajado en la dirección contraria, todavía quedan los pasajes escriturales adicionales que presenta *Jik-jar*, así como las explicaciones y comentarios breves que se añaden a éstos aquí y allá.

El *Jik-jar* también provee a menudo la cuestión introductoria cuando ésta falta en P. 116. Así, por ejemplo, ya al final de la obra, el *Jik-jar* explica: "Algunos dicen que en el estado de no conceptualización no puede haber confesión de los pecados". Con ésto se quiere introducir una cita que aparece en P. 116 con otra introducción temática. La cuestión reza:

Al respecto el *Phyags-su Rgyas-pa'i mdo* dice: "Cuando se quiere hacer acto de contricción, se deberá sentar uno con la espalda erecta y con-

²³ Okimoto Katsumi, "bSam-yas no sbūron (1) — Pelliot 116 nitsuite", *Nihon Chibetto Gakkai Gakubō* 21 (1975) págs. 5-8.

²⁴ Harada, pág. 10, nota 10.

templar rectamente; es decir, se debe contemplar lo real. Cuando se percibe lo real se libera uno perfectamente. Esto se conoce como la contricción excelsa.”

Vimalamitra añade una breve glosa: “Con esto se quiere decir que la contricción más excelsa se logra sólo con sentarse [a contemplar] libre de agitación mental.”

Esta es la última cuestión y la última cita de la obra, la cual concluye con las siguientes palabras:

Con estos [argumentos] se le puede contestar a nuestros adversarios. [con esto] se expresa la esencia del yoga. En conclusión, quien quiera alcanzar rápidamente la omniscencia, deberá cultivar el samadhi sin conceptualización. Con esta explicación de la manera de entrar en la no conceptualización, deseo hacer que el número ilimitado de seres vivientes que hay en los tres ámbitos mundanos, obtenga el ojo de discernimiento, entienda el sentido de la vía media, y obtenga rápidamente la omniscencia.

La conclusión conecta claramente con los pasajes introductorios y con las cuestiones, a la vez que contradice los pasajes gradualistas.

Así creemos poder ver en el *Jik-jar* una unidad de propósito y estilo, dentro de la cual no caben los pasajes de los *Bhāvanā-kramas*. No podemos aceptar pues la conclusión de Harada al efecto de que²⁵

el *Jik-jar*, a la vez que adopta (saiyo shinagara) algunas proposiciones del gradualismo del *Segundo* y el *Tercer Bhāvanākrama*, propone como meta, y explica el samadhi sin conceptualización, es decir, el punto de vista subitista.

Mucho menos podemos aceptar la tesis de Harada de que el *Jik-jar* “no es pertinente a la disputa entre gradualistas y subitistas”, y que “a juzgar por su contenido, asume un punto de vista muy particular, que podría decirse se basa en el subitismo pero

25 Harada, pág. 10.

adopta el gradualismo”²⁶ También nos parece algo prematura la hipótesis sugerida en una nota, a los efectos de que se podría “entender como una obra que refleja un pensamiento opuesto al de la escuela subitista del maestro indio Vimalamitra.”²⁷

Antes al contrario, el *Jik-jar* es un precioso fragmento de una doctrina que ya no existe en su forma original. Pervive hasta nuestros días, es cierto, bajo el disfraz de algunas formas extremas de tantrismo como el Ningma. Pero la marca inconfundible del Ch'an no siempre se nos manifiesta tan nítidamente como en el *Jik-jar*. Esta obra (al igual que los *Bhāvanākramas*, y el manuscrito número 116 de la colección de Pelliot) es, pues, de suma importancia para el estudio del conflicto entre gradualistas y subitistas. A la luz de los textos que conocemos hoy, podemos suponer con el mayor grado de certeza posible en este tipo de investigación, que en su forma original el *Jik-jar* es obra de un maestro de la escuela subitista, probablemente el Vimala (mitra) de las crónicas, si bien la conexión exacta entre este maestro, los debates de Samye y la comunidad budistas de Dun-huang todavía ofrece campos vírgenes a la exploración histórica.

Por otro lado, tenemos que en *Jik-jar* como se conserva hoy en el Tanjur es una obra que ha sufrido a manos de los gradualistas. No es difícil imaginar a éstos —los representantes de la ortodoxia cuando se compiló el Tanjur— tomándose ciertas libertades en su función de editores. Después de todo el Tanjur también le atribuye a Vimalamitra un tratado gradualista, de hecho el tratado hermano del *Jik-jar*, pues lleva el título de *Kramaṇṇavesika-bhāvanā-pada*, es decir, en tibetano, *Rim-pas'jug-pa'i rnam-par mi-rtog-pa'i*. Pero esta obra es toda un mosaico de fragmentos de los *Bhāvanākramas*. A manera de conclusión cabe preguntarse pues, ¿es que este último tratado representa también “una posición muy particular entre el subitismo y el gradualismo”? ¿Es que Vimalamitra cometió plagio doble e impunemente? Creemos que tanto el texto, como la atmósfera conflictiva de la época, sugieren una solución más simple: un intento gradualista de acercar los autores y las obras

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, nota 10.

subitistas a la posición que, al menos a partir del siglo décimo ha de representar la ortodoxia en el Tíbet, el gradualismo de los Kadampa y los Gelugpa.

ACOTACIONES

Las siguientes obras contienen todo el material bibliográfico necesario para el estudio del tema de este ensayo. La sigla a la izquierda se utiliza en las notas.

- Concile: Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1952).
- Early Ch'an*: Luis O. Gómez, "Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment" en L. Lancaster y Whalen Lai, eds., *Early Ch'an in China and Tibet*, (Berkeley: Berkeley Research Publishing, 1979).
- Harada: Harada Satoru, "bSam-yas no shūron igo ni okeru ton-mon-pa no ronsho" *Nihon Chibetto Gakkai Gakuhō* 22(1976) págs. 8-10.
- Tucci: Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part II, (Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958)