

Śāntideva

Camino al Despertar

Introducción al camino del bodisatva
(*Bodhicaryāvatāra*)

**Introducción, traducción del sánscrito y notas de
Luis O. Gómez Rodríguez**

 Siruela

El Árbol del Paraíso

Índice

Prefacio	9
Introducción	11
Camino al Despertar	
Capítulo I. Bondades del pensamiento del despertar	27
Capítulo II. La confesión de los pecados	31
Capítulo III. Apropiación del pensamiento del despertar	37
Capítulo IV. Vigilancia sobre el pensamiento del despertar	41
Capítulo V. La guarda de la atención	46
Capítulo VI. La paciencia perfecta	57
Capítulo VII. La fortaleza perfecta	68
Capítulo VIII. La meditación perfecta	75
Capítulo IX. El discernimiento perfecto	89
Capítulo X. Dedicación y transferencia del mérito	107
Notas	113
Epílogos	
1. Mapa del texto y plan de la obra	339
Tabla 1. Análisis temático de la obra (recensiones nepalesa y de Dunhuang)	346
2. Trasfondo histórico, caracterización y reflexiones	347
Tabla 2. Comparación del número de estrofas en las cuatro recensiones y en la versión castellana	406

Apéndices

- | | |
|---|-----|
| 1. Sistema de transliteración: principios ortográficos
y convenciones lingüísticas | 409 |
| 2. Nota sobre poética, metro y versificación | 418 |
| Bibliografía | 433 |

Prefacio

En este libro ofrezco al lector de habla hispana la traducción castellana de un texto que ocupa un lugar singular en la historia del budismo –en Asia y en Occidente–. Aunque el título de esta obra se ha traducido de diversas maneras, el texto se conoce aún hoy por su título sánscrito, *Bodhicaryāvatāra*. Se compuso en la India, quizá a fines del siglo VII o comienzos del VIII de nuestra era, y se le atribuye a un monje llamado Śāntideva. Es una obra culta, escrita en versos sánscritos que reflejan el genio literario, la espiritualidad refinada y el conocimiento doctrinal de la tradición monástica letrada de la India. Además de sus méritos inherentes, la obra es de un valor histórico excepcional: el *Bodhicaryāvatāra* ha influido en el budismo culto y monástico del norte de la India y del Tíbet, e influye hoy en el budismo –intelectual y práctico– de Europa y Norteamérica.

El *Bodhicaryāvatāra* es un repaso detallado y erudito de los puntos sobresalientes de las enseñanzas ascéticas, morales, rituales, filosóficas y contemplativas de esa forma del budismo de la India que se conoce como budismo *mahāyāna*. El proemio del propio autor nos dice que quiso escribir una introducción (*avatāra*) a la conducta e ideales prácticos (*caryā*) que se prescriben en el budismo *mahāyāna* para aquellas personas que aspiran a alcanzar la iluminación, el despertar (*bodhi*), con el fin de convertirse en tabla de salvación para los que no hemos despertado y sufrimos la pesadilla que es zozobrar en el océano del sufrimiento.

Ésta es la primera traducción castellana que se realiza directamente desde el original sánscrito y compuesta a partir de criterios filológicos científicos, criterios que explico más adelante. He vertido los versos sánscritos en prosa castellana, en parte porque no confío en mi arte de versificador, pero también en buena medida porque el propósito principal de la traducción es reflejar el pensamiento del autor de la manera más exacta posible, comunicando algo de la riqueza de imágenes, alusiones y especulación que ha hecho de Śāntideva uno de los autores más preciados de la tradición budista de la India. Sería sumamente difícil (aunque quizá surja algún joven versificador que quiera intentarlo) conservar la doctrina, el argumento, el tono y las alusiones dentro del marco de una versión re-versificada, y

aún más difícil reproducir el efecto del metro poético sánscrito en versos españoles. Nuestros gustos han cambiado, hoy día no se nos hace tan fácil disfrutar de una obra en la que el tono prosaico de un argumento filosófico se plasma en el mismo metro en el que se expresan las aspiraciones espirituales mas profundas.

Esta presentación de la obra de Śāntideva tiene deudas para con más de una persona; son muchos los que me han afectado o animado (durante unos cuarenta años, desde que comencé mi estudio de Śāntideva y su mundo religioso). En primer lugar expreso mi agradecimiento a los primeros estudiosos de Śāntideva y a todos los que han seguido en sus pasos: desde Minayeff y Barnett, a través de la figura titánica de Louis de la Vallée Poussin, hasta los traductores y comentaristas que mantienen hoy día nuestro interés en Śāntideva, entre quienes se destaca la figura de Tenzin Gyatso, el XIV Dalai Lama. También le debo mucho (y todos nosotros le debemos) a la tradición tibetana y a la india por haber conservado esta magnífica obra. Y por último a la china y a la japonesa, de la cual he recibido tantas enseñanzas de inspiración y sosiego. Mi deuda no es menos hacia todos los que de una forma u otra continúan el diálogo de los estudiosos del budismo en el mundo académico; incluso en aquellos casos en que no he podido estar de acuerdo con mis colegas mi pensamiento no podría crecer sin nuestros desacuerdos y sus críticas.

Ya en el ámbito de las personas más allegadas a mí, siento un agradecimiento especial a mi amigo Juan Arnau, quien me animó a terminar este trabajo y publicarlo primero en castellano antes de una posible versión inglesa.

Desde mi pasado, antes de mis estudios universitarios, tengo una deuda especial para con mi tía abuela, Carmen Gómez Tejera, primera académica de mi familia y pedagoga amante de los niños, de quien aprendí el placer de la imaginación y la lectura, el goce de la poesía y las añoranzas de la espiritualidad y la interioridad literaria. Ya en mis días de madurez, por decirlo así, siento que de alguna forma regreso a ese mundo que abrió ella para mí cuando apenas comenzaba yo a leer. También quiero expresar mi agradecimiento especial a mi prima hermana mayor Delma Salas, quien de niño me inspiró a pensar la teología en un marco de poesía, cariño y devoción.

Por último y sobre todo, quiero expresar lo que le debo a mi esposa, María de Lourdes Vergara, por su entusiasmo y la fe que ha puesto en mí, y por sus comentarios al último borrador de la traducción. Y, sobre todo, porque sabe recordarme que Śāntideva puede hablar por sí mismo sin que necesite interpretación o explicación.

México, 25 de agosto de 2010

Introducción

La obra que el lector está punto de leer se conoce comúnmente como «el *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva»¹. Es una obra budista compuesta en la India, en la lengua literaria clásica más antigua de esa tierra, el sánscrito². Los académicos especialistas occidentales suponen que la obra se compuso aproximadamente en el siglo VII de «nuestra era» (que llamaremos aquí «la era común» o «e. c.»)³.

Cuando decimos que el *Bodhicaryāvatāra* es una obra budista, colocamos el texto dentro de dos marcos que, aunque no son idénticos y nos

¹ El Apéndice 1 explica la pronunciación de los nombres y términos en lenguas asiáticas, así como los sistemas de transliteración que se utilizan en este volumen. Allí se incluyen algunas sugerencias para aquellos lectores de habla hispana que prefieran pronunciar los términos en forma castellanizada. Por ejemplo, *bodhicaryāvatāra* se puede dividir y pronunciar de la siguiente manera: bodi-charyá=(a)vatāra. En estas interpretaciones fonológicas, los acentos se incluyen como ayuda al lector y no siguen necesariamente las reglas que rigen los acentos ortográficos españoles. El signo de igualdad seguido de una vocal en paréntesis indica que en la pronunciación clásica esta vocal se fundía con la anterior.

² El sánscrito es la lengua clásica de la cultura indoaria de la India y el modelo literario para muchas otras lenguas del subcontinente indio. Ocupa en esas culturas un lugar similar al que ha ocupado el latín en las culturas de Europa. No obstante, no debe perderse de vista que no es la única lengua clásica de la India; entre otras se destaca el támil por su antigüedad y su influencia. Es un error común, además, suponer que el sánscrito es la fuente o raíz de las lenguas indoeuropeas; una analogía útil (aunque no del todo exacta) sería imaginar el latín, el griego clásico y el sánscrito como primos hermanos, más o menos a un mismo nivel en la genealogía de las lenguas de la familia indoeuropea.

³ Es decir, d. C. El Diccionario de la Real Academia (DRAE, avance de la 23.^a edición) ya reconoce este sentido para la frase «era común» (aunque insiste todavía que con esta era contamos los años «desde el nacimiento de Cristo»). Ya se va estableciendo la norma de utilizar la denominación «era común» como expresión más exacta (sabemos que Jesús no nació ni en el año cero ni en el 1), y como señal de respeto a las tradiciones no-cristianas.

remiten a mundos dispares, tienen algo en común. El primer marco es el de la obra clásica, inspiradora, accesible, de una forma u otra, al lector contemporáneo que se ha acostumbrado a suponer que el budismo siempre puede ofrecer ideas y prácticas nuevas, quizás exóticas, pero siempre como fuente accesible de sabiduría y sosiego. El otro marco es el del budismo distante en el tiempo y en el espacio, el fenómeno específico, tal vez idiosincrásico por la peculiaridad de su historia y su ubicación geográfica y cultural.

En su lugar histórico, el budismo es un fenómeno cultural muy específico; pero en sus aseveraciones sobre la vida humana parece presentarnos un paradigma de conducta que podría trascender las limitaciones de su mundo cultural original. Así, leemos el *Bodhicaryāvatāra* como una obra de cierto exotismo, pero también como una obra sabia que a la vez nos presenta ideales que aspiran a ser universales.

La obra budista

Decir «obra budista» implica que esperamos encontrar, en las palabras de los diez capítulos de traducción que siguen a esta introducción, una cosa, «la obra», con cierta unidad de tema, estilo, intención y mensaje, y que la intención remite a, o se entronca en, el mundo de las ideas y las prácticas budistas. Pero ese mundo es un enjambre que se extiende a través de muchos siglos y esferas culturales, es una red de textos, ritos e instituciones. Y la obra, al presentarse por voluntad del traductor y del lector ante un público contemporáneo como obra budista, se convierte en una ventana abierta hacia ese mundo complejo que es y ha sido el budismo, y se abre además al mundo del pensamiento y las instituciones religiosas de la India.

Entonces, debemos preguntarnos ¿qué es eso que llamamos «budismo»? Es una palabra de cuño occidental que usamos para referirnos, más o menos, a lo que la tradición llama *buddha-śāsana* (la enseñanza del Buda, o de los budas) o *buddha-dharma* (el Dharma de los budas). Pues, como algo ideal, «budismo» es *dharma*, palabra intraducible que denota los fundamentos, las verdades, las virtudes y los ideales, las prácticas y los modos de ser que enseña el Buda (o «los budas», pues puede haber y ha habido más de un buda). Por lo tanto, esperamos descubrir muchos de estos elementos a través del *Bodhicaryāvatāra*: es una obra que quiere explicar lo que es ese Dharma, esa enseñanza de los budas y cómo se debe practicar.

Pero el budismo también se define por la persona ideal que es objeto de veneración y culto, el Buda (*buddha*)⁴. Y este objeto es, además, modelo de conducta y sabiduría. Al menos para el budismo de Śāntideva, decir «buddha» es articular con una sola palabra lo que el practicante aspira a ser⁵.

La palabra *buddha* significa «despierto». Es epíteto y metáfora; se explica de muchas maneras, como lo hace Candrakīrti en sus *Setenta estrofas sobre el Refugio Triple*⁶:

2. Cuando el pensamiento queda libre del pasado, el presente y el futuro, florece y se abre ante todo objeto de la consciencia, deshace los velos del aturdimiento y despierta, se abre y florece como el loto en la madrugada.

3. Y declara entonces que todo lo que aparece ante los ojos de este mundo, que ha estado adormilado por el estupor de su propia ceguera –en esta existencia que no tiene ni principio ni fin–, todo eso es engañoso y es como un sueño.

4. Los que han despertado plenamente porque han interrumpido este estupor de la insipiente y que han ganado el conocimiento recto, se llaman «despiertos», como una persona que ha despertado de su sueño.

Así, el budismo se define a sí mismo por el objeto de su culto, el Buda, que es a la vez la manifestación más perfecta de sus ideales, el Dharma: conocer el Dharma es conocer las cosas tal cual ellas son, y ese conocimiento se le da en su plenitud solamente a los que han despertado, a los budas. Así, leemos en un antiguo texto canónico que el Buda, una vez, cuando el discípulo Vakkhali se lamentó de no haber podido acudir a verle, declaró: «Basta, Vakkhali, ¿a qué tanto empeño en ver este cuerpo corrupto? Aquel que ve el Dharma, me ve a mí, y el que me ve, ve el Dharma. Porque, al ver el Dharma, me ves a mí, Vakkhali, y al verme, ves el Dharma»⁷.

El ideal supremo es llegar a despertar, cada cual en la medida de su

⁴ En los casos en que existe (o propongo) una forma castellanizada de una palabra, indico su grafía tradicional la primera vez que aparece la forma hispanizada incluyendo entre paréntesis la transliteración de rigor en los medios académicos especializados.

⁵ Esto es característico del budismo de Śāntideva, el budismo mahayana (*mahāyāna*). Los budistas que no comulgan con este estilo de budismo consideran que aspirar a ser buda es un poco arrogante y pretencioso, y defienden un ideal más modesto, el de alcanzar la liberación, aunque no se llegue a tener la sabiduría y las virtudes de un buda.

⁶ Sorensen 1986, *Candrakīrti, Triśasraṇasaptati*.

⁷ *Samyutta-nikāya*, III.120.

capacidad. Y el Dharma, en el budismo de Śāntideva también es la vía que lleva al despertar, a llegar a ser buda. Pero, el budismo se define también por la comunidad que practica el culto a los budas y los ideales del Dharma. Esta comunidad (*saṅgha*) es, por antonomasia, la congregación de los monjes que intentan llevar una vida santa como discípulos del Buda, como nobles discípulos (*ārya-śrāvaka*) que buscan despertar a la verdad del Dharma y, luego, en forma más plena, a alcanzar el nirvana, en el momento de morir, cuando cese su existencia en el torbellino de renaceres en el que vivimos. Es decir, aspiran a una liberación similar a la que alcanzó el Buda. También estos elementos aparecen, de manera explícita o tácita, a través de la obra: como el trasfondo para los ideales de renuncia, dádiva generosa, dedicación al bien, aspiración a desasirse de los objetos de las pasiones y de los afectos desordenados, ejercicio del dominio de sí, deseo de serenidad y concentración mental, y discernimiento liberador.

La obra que se traduce en este libro es una presentación de estos ideales y de sus manifestaciones simbólicas; pero, en un sentido aún más específico, el *Bodhicaryāvatāra* es obra de un budista y de un budismo particular. En sentido más restringido, debemos especificar que se trata de una obra del *budismo mahayana* (*mahāyāna*). Esta forma de budismo no se deja definir fácilmente. Es en parte una modalidad, en parte una corriente o movimiento que tiene sus orígenes en la India aproximadamente entre los siglos I y II de la era común⁸. Es ante todo un ramal de doctrinas y prácticas en las cuales la persona que se compromete con las enseñanzas del Buda y de los budas se concibe a sí misma ya no como mero discípulo noble de un buda, ya no sólo como el que quiere ser monje para alcanzar la virtud y la liberación, sino como aspirante al mismo despertar de los budas, aspirante a hacerse buda. Y esta convicción, de que se puede llegar a ser y se quiere llegar a ser un buda, se define por su propósito final: ganar la sabiduría, la virtud y las habilidades de un buda con el fin de ayudar al prójimo, incluso a *todos* los seres sensibles, para que logren ellos su propio despertar y su liberación. El fin último del despertar de un buda es, pues, rescatar a todos los seres vivos que sufren en el torbellino del renacer, del continuo volver a nacer y volver a morir.

Una vez dentro de este marco del budismo mahayana, el ideal de la persona santa es el de la persona dedicada al bien del prójimo, el que

⁸ En los primeros estudios occidentales sobre el budismo se llegó a entender que el mahayana fue un movimiento revolucionario y reformista; también se lo ha concebido como una secta. Hoy día entendemos que estos modelos no son ni útiles ni probables.

practica el Dharma ante todo con el fin de traer el bien a los demás: el bien en esta vida, en vidas futuras y más allá del torbellino del nacer –de morir y volver a nacer y volver a morir– que el budismo todo acepta como un hecho. Esa persona con esa aspiración tan noble de liberar a todas las criaturas de todo dolor es el bodisatva (*bodhisattva*).

El autor elogia la virtud de esta aspiración cuando afirma (I.31-33):

(31) Se elogia en verdad a quien devuelve un favor, pero ¿qué decir del bodisatva, cuya bondad no resulta de instancia alguna?

(32) La gente respeta como hombre de bien a quien ofrece un banquete público a un puñado de gente [...].

(33) ¿Qué se dirá entonces de aquel que ofrece a un número ilimitado la satisfacción de todos los deseos, ese don que permanece inagotable mientras no se agoten los seres sensibles o el espacio infinito?

La comunidad de los que comparten su aspiración es la comunidad mahayana, una nueva sangha (*saṅgha*). La comunidad es aquí algo más que la congregación de los monjes, ahora es la comunidad de todos aquellos que también aspiran al despertar de un buda para bien de todos los seres vivos; en fin, que la comunidad es la comunidad de los bodisatvas. Así, el autor declara:

(II.26) Me amparo en el Despierto hasta que logre yo ese mismo despertar, tomo refugio en el Dharma y en la comunidad de los bodisatvas.

También el Dharma adquiere nuevos significados; entre ellos, el del despertar como un llegar a ser el Dharma encarnado, «el cuerpo del Dharma»: la persona de un despierto es en su totalidad una persona que es Dharma, encarna la verdad y la virtud. Así, la obra comienza con una alusión a este concepto de Dharma como realidad que se encarna cuando alguien vive el despertar, cuando alguien existe como un buda:

(I.1) Postrado, en señal del más profundo homenaje, ante los budas, ante sus hijos, ante el cuerpo del Dharma y ante todos los venerables, expondré sumariamente y según la tradición cómo se inicia la conducta que es propia de los hijos legítimos de los que han recorrido el sendero dichoso.

Como se ve, la relación con el Buda también ha cambiado: el bodisatva es hijo del Buda, heredero de sus tesoros de sabiduría y virtud, y a la larga heredero de su propio cuerpo o persona espiritual. Estos hijos constituyen

la nueva comunidad, comunidad de la aspiración al despertar para bien de todos los seres sensibles⁹.

Éste es el ideal budista del *Bodhicaryāvatāra*, y, como se ve en su título y en sus primeras estrofas, es una obra que intenta explicar y prescribir la conducta del bodisatva que quiere hacer el bien y llevar a la liberación a todos los seres sensibles, y con este fin busca primero el despertar para sí mismo. La obra se nos presenta como una introducción (*avatāra*) a la conducta (*caryā*) de ese bodisatva. Su conducta o manera de proceder es la práctica ideal, y como implica la palabra, consiste en andar un camino (es marcha, viaje, jornada, vía): la carrera espiritual del bodisatva.

La obra comienza con una explicación de cómo surge en la mente humana esa intención solemne de perseguir el Despertar para hacer el bien a nuestros semejantes (a cualquier criatura que sea semejante a nosotros por su capacidad de sentir dolor y no tan sólo a los semejantes humanos). Luego, el autor explica cómo se puede preservar y cultivar esa aspiración, cómo se pone en práctica, en qué consiste el sendero que lleva a ese ideal, el camino que conduce al despertar.

Tenemos ante nosotros, pues, una de las grandes obras del budismo, obra que comunica un mensaje de liberación y compasión, pero que también comunica el mensaje ascético de negación o desapego del mundo, que constituye uno de los temas centrales del budismo en India. La obra, además, nos introduce, a veces con suavidad y otras veces en un lenguaje seco y farragoso, a las sutilezas de las doctrinas, a las ideas filosóficas que se supone sirven de fundamento a la aspiración y a la práctica del bodisatva.

El autor

No podemos comenzar la lectura de esta obra sin considerar, aunque sea de paso, una última pregunta: ¿quién fue su autor? Y la respuesta es tan simple que nos complica la lectura, porque en realidad no sabemos a

⁹ La antigua comunidad de «los nobles discípulos» se entendía como una orden o congregación cuádruple (*catus-pariṣad*), a saber: monjes, monjas, seguidores laicos varones (algo así como los terciarios de algunas órdenes católicas, laicos que tomaban votos especiales) y seguidoras mujeres, que tomaban igualmente los votos laicos (en sánscrito, los miembros de estos grupos se conocían, respectivamente, como *bhikṣu*, *bhikṣuṇī*, *upāsaka*, y *upāsikā*).

ciencia cierta nada sobre su autoría¹⁰. En las versiones sánscritas (que nos llegan desde Nepal) y en las versiones canónicas en traducción tibetana, la obra se le atribuye a Śāntideva, de quien sabemos al menos que es el presunto autor de otra obra que por suerte se conserva aún hoy en su lengua original, el «Compendio de enseñanzas» o *Śikṣāsamuccaya*¹¹. Pero la versión canónica china de estas obras no se las atribuye a Śāntideva: el *Bodhicaryāvatāra* se le atribuye a Nāgārjuna y el *Śikṣāsamuccaya*, a Dharmakīrti¹². Una versión tibetana del *Bodhicaryāvatāra* que se descubrió en las cuevas de Dunhuang nos dice que su autor fue Akṣayamati.

Tenemos además una hagiografía, es decir, una leyenda en el estilo de las vidas milagrosas de los santos, probablemente tardía (¿siglos X-XI?). Esa leyenda nos dice que Śāntideva nació en el oeste de la India y que fue maestro en el gran colegio monástico de Nālandā. Pero los detalles de esta «biografía», aunque sugerentes, se deben tomar con cierto escepticismo¹³. Comoquiera, la leyenda no nos dice cuándo y en qué ambiente religioso y filosófico se creó la obra. Esta leyenda y la obra de los cronistas tibetanos Bu-ston (1290-1364) y Tāranātha (1575-?) confirman al menos la existencia de una tradición según la cual el autor del *Bodhicaryāvatāra* es la misma persona que el autor del *Śikṣāsamuccaya*, y nos sugieren, además, que al menos entre los siglos X y XIV este autor se consideraba innovador e influyente.

Pero la leyenda también nos confunde, pues identifica a Śāntideva con uno de los grandes poetas-magos de la tradición de los *siddhas* (aproximadamente, siglos IX-XI). Esta identificación aparece con toda claridad en la colección hagiográfica conocida como «Las hazañas de los ochenta y cuatro *siddhas*» (*Caturaśīti-pravṛtti*) de Abhayadatta (siglo XII o XIII). En esa obra Śāntideva aparece como el gran *siddha* Bhusuku, a quien se le atribuyen también algunos de los cánticos de la *caryāgīti*¹⁴.

La traducción tibetana del *Bodhicaryāvatāra* del manuscrito de Dunhuang, como hemos dicho, se le atribuye a un tal Akṣayamati, nombre

¹⁰ La crítica llamada postestructuralista y postmoderna ha puesto en tela de juicio los conceptos de autor y obra, de suerte que, el reto de la obra de Śāntideva, con su incierta autoría, ya no nos parece ni tan raro ni tan formidable. Ver, sobre todo, M. Foucault, *¿Qué es un autor?* (1969), y R. Barthes, «De la obra al texto» (1971).

¹¹ Se facilita la pronunciación si se divide el título *Shik-shaá--samuch-cháya*.

¹² *Taishō*, xxxii, 1662 y 1636, respectivamente.

¹³ Más detalles en el Epílogo 2.

¹⁴ Traducción y notas en Per Kvaerne (ed.) 1977. Las variantes ortográficas «Bhusukū» y «Bhūsuku» parecen ser un error reciente.

que no podemos asociar con ningún personaje histórico conocido. Algunos historiadores han argumentado que esta versión tiene que ser la más antigua y que quizá Akṣayamati es el verdadero nombre del autor de la obra (o al menos un seudónimo o epíteto de él). De ser así, también es posible que el autor del *Bodhicaryāvatāra* no sea el autor del *Śikṣāsamuccaya*. Es posible, pero no más probable que las hipótesis contrarias.

De todos modos, me parece más útil trabajar sobre una versión, aceptarla como la obra de base para nuestra lectura y aceptar como hipótesis de trabajo que tenemos ante nosotros una obra integral, con algunos pasajes dudosos, es cierto, y con otros problemáticos, otros claramente interpolados, pero una obra con importantes elementos de unidad temática y con un argumento que la hace posiblemente una obra hermana del *Śikṣāsamuccaya*. Además, me pregunto, ¿de qué nos servirá un nombre más si de este otro nombre (sea Akṣayamati o Bhusuku) sabemos tanto o menos de lo que sabemos del igualmente misterioso Śāntideva? El nombre de Śāntideva lo podemos asociar al menos con la otra obra que se le atribuye, el *Śikṣāsamuccaya*, y con una leyenda que, por fantástica que nos parezca, ubica al autor al menos en un marco legendario, que es el marco en el cual lo ha ubicado la tradición tibetana durante siglos.

No obstante, a pesar del escepticismo y el cuidado con que debemos tratar la cuestión de la autoría de la obra, propondré una hipótesis de trabajo. Podemos ubicar la obra (y el *Śikṣāsamuccaya*), y quizá con ella a ese misterioso autor que es Śāntideva, aproximadamente entre los siglos VII y VIII de la era común, posiblemente en algún lugar de la India central¹⁵.

Pero, en cualquier caso, sea cual sea su autoría, datación y origen, el *Bodhicaryāvatāra*, es una obra original, de un autor innovador (o autores innovadores: al fin y al cabo no importa mientras no los conozcamos). Es una obra docta, de alguien que conocía la literatura escolástica y filosófica pero que, como el *Śikṣāsamuccaya*, se fundamenta en una lectura cuidadosa de las escrituras (*sūtra*). Se distingue por la originalidad de su enfoque, pues es un resumen de la práctica ideal del budismo mahayana que se separa de los sistemas cerrados de la escolástica. Se deja leer como épica de salvación y, en ocasiones, como un poema lírico de duda, esperanza y aspiración. A ratos es un repaso de la literatura mahayana y a ratos una polémica filosófica, como también refleja varios géneros de la poesía hierática de la India: los versos gnómicos y didácticos de la literatura as-

¹⁵ Los argumentos que apoyan esta hipótesis se detallan en el Epílogo 2.

cética y moral, los cánticos a los deleites y consuelos de la vida recoleta y eremítica, y los versos filosóficos (versificados, pero ya no necesariamente poéticos) de un Nāgārjuna o un Vasubandhu.

En esta selva de estilos, voces y entonaciones podemos reconocer un argumento, más o menos lineal, que sugiere cierta intencionalidad y a un mismo tiempo una cacofonía de preocupaciones escolásticas y morales. La obra es ambas cosas: sugiere la intención de un autor y sugiere la confusión de voces que constituyen el proceso de la formación de una ortodoxia. Como este último proceso, la lucha por definir lo verdadero, lo correcto y lo bueno siempre está en diálogo con otras voces, y a menudo en conflicto consigo mismo, nunca se acaba. Por eso pienso en el *Bodhicaryāvatāra* como la lucha interna de nuestro Śāntideva envuelto en la dinámica confusa de un budismo que siempre está en proceso de formarse, intentando definirse cada vez que se pronuncia a sí mismo. Podemos leer esta variedad de voces como un ejemplo más de la gran red doctrinal y ritual que nos teje la tradición: guía, si logramos seguir uno de sus hilos sin pensar en los otros diez mil; búsqueda siempre frustrada, si nos dejamos llevar por la multitud confusa de su entramado.

El *Bodhicaryāvatāra* es, pues, varias obras, creación de un autor oculto o de muchos autores ocultos. No obstante, mantendré, aunque sea temporalmente, la ilusión o la ficción del autor único, o la autoridad de una intencionalidad coherente a través del texto¹⁶. Creo que esta ficción siempre acompaña al placer de leer y, además, es necesaria si quiero que mi lector se vaya abriendo paso a través de una lectura que nos enseñe algo a ambos. Con este propósito mantendré en uso las expresiones «el autor» y «la obra», junto al nombre de Śāntideva, cuando en realidad quiero decir «la voz que reconozco en este pasaje o en aquellos versos» o, mejor aún, «la voz que tengo que imaginar para poder seguir la cadena del discurso y la unidad gramatical de al menos partes o trozos de un capítulo». Mantendré además como ficción necesaria o como hipótesis de trabajo la idea de que Śāntideva también es el autor del *Śikṣāsamuccaya*.

Luego, poco a poco, ya mi lector, y yo, podremos ir pensando en los otros múltiples derroteros por donde nos llevará la lectura.

¹⁶ El ensayo paradigmático es el de Foucault que se cita en la nota 10.

Cómo se puede leer y utilizar este libro. Sugerencias al lector

¿Cómo se ha de leer entonces una obra como la de Śāntideva? Aunque hay quien diga que la llave para la lectura es el conocimiento de quién escribió la obra y para quién se escribió, no tenemos, como hemos visto, base para ese tipo de lectura. Sugiero, por eso, que empecemos aceptando la ficción de un autor, a quien llamaremos Śāntideva.

Además, la verdad es que el *Bodhicaryāvatāra* rebasó hace ya muchos siglos los límites de una biografía o una autoría. No es menester mencionar el problema de la autoría dudosa para entender que es una obra que ya se lee independientemente de quién haya sido su autor. Es más, yo diría que imaginamos al autor a través de nuestra lectura del *Bodhicaryāvatāra* y no al revés.

Las grandes obras trascienden los límites de la autoría y la autoridad, como rebasan también los límites del público y los individuos que las reciben. Aquellos de nosotros con visos de ser especialistas seguiremos tratando de desatar los nudos de la historia, y a menudo cuando se desata un nudo se gana algo en nuestro entendimiento de la tradición: si no, la lectura sería mero capricho. Pero, aunque nos falte la certeza de conocer el autor y su ambiente, basta conocer la tradición budista de la India entre los siglos VI y VIII e. c. para contar ya con muchas de las herramientas necesarias para leer el texto, y basta con que se le ofrezca al lector algunas de esas herramientas para asistirle en la aventura de adentrarse en el *Bodhicaryāvatāra*.

Para algunos de nosotros, el *Bodhicaryāvatāra* será una ventana para la curiosidad antropológica, una ventana a un paisaje muy rico. Para otros, será obra inspiradora y, por ende, una ventana que se abre sobre el panorama de nuestras vidas: vida interior, vida pública de identidades religiosas, morales y sociales. Entonces el *Bodhicaryāvatāra* es luz, sus palabras nos inspiran o nos parecen tan claras y sabias que nos convencen.

No obstante, el pensamiento de Śāntideva tiene muchas facetas escondidas y alude a complejas tradiciones textuales y rituales, y a polémicas filosóficas milenarias. La lectura a fondo de esta obra presupone, pues, una familiaridad extensa con la tradición budista, y las metas que Śāntideva les propone a los que aspiran al despertar son tan difíciles de entender como difíciles de practicar (a veces parecen ser ideales inalcanzables –como confiesa el propio Śāntideva cuando desfallece y se siente incapaz de alcanzar los mismos ideales que pregona–: estrofas VIII.26-29).

Comencemos, pues, con un pensamiento que deberá acompañarnos a través de nuestra lectura de la obra: quizá debamos entender lo de «introducción» (*avatāra*) no como esbozo fácil, sino como iniciación práctica para el que ya ha entendido los principios básicos de la doctrina. Iniciación es entonces un mero punto de partida, un empezar un proyecto de vida. Si lo entendemos así, podemos glosar el título de esta manera: «De cómo se pone en camino el que aspira a despertar por el bien de todos los seres sensibles». Y debemos entender que la aspiración en este caso nace de un conocimiento cabal de muchos de los principios básicos de las tradiciones budistas, especialmente los ideales del mahayana.

El *Bodhicaryāvatāra*, desde luego, como obra religiosa clásica, ofrece sus argumentos como si no mediara nada entre el lector y sus aspiraciones en el sendero, como si el sendero y sus metas se nos dieran directamente, sin un conocimiento de doctrina y los argumentos de una ortodoxia. Pero el lector contemporáneo, por aguerrido que sea, y por mucho que sepa ya sobre el budismo, entiende que entre un primer encuentro y un compromiso, entre una aspiración y una práctica, median palabras, doctrinas, textos, enseñanzas y conatos de práctica que van determinando paulatinamente nuestra manera de entender un texto como el *Bodhicaryāvatāra*.

El lector que no conozca el mundo de conceptos y palabras que tejen el argumento y crean la ficción de la experiencia inmediata de un budismo como el de Śāntideva tendrá que adquirirlos según lee la obra. Y el lector que los conoce tendrá que modificar su entendimiento al encontrarse con el budismo mahayana de Śāntideva, al enfrentarse a la versión que destila Śāntideva de ese budismo general de la India clásica que conocemos a través de tantas exposiciones occidentales contemporáneas y tantas adaptaciones de autores asiáticos, también contemporáneos, y también influidos por la expectativa y la visión occidental, aunque no lo quieran estar. Así, leer será aprender y ponerse en camino, no importa cuál sea nuestro fin último.

Esta traducción y estudio se han organizado de manera que facilite esa lectura que es un abrirse camino, y que es muchas lecturas. Se ha organizado además de manera que el lector pueda intentar –al menos inicialmente– una lectura abierta o directa, como si el texto pudiera hablarle por sí solo, enseñarle algo nuevo sobre ese budismo que el lector cree conocer ya, y quizá a la vez enseñarle algo nuevo sobre lo que ese mismo lector se imagina ser como ser humano religioso. Luego, el lector podrá pasar a una lectura un poco más pensada, razonada e informada, con cierta consciencia de lo difícil que es comprender un texto cualquiera, pero especialmente uno tan distante de nosotros, un texto que nos exige acep-

tar, o al menos entender, ciertos marcos culturales que nos son ajenos.

Así pues, he intentado presentar la obra como si pudiera hablar por sí sola, desnuda de toda glosa o comentario. Pero esta presentación inicial es, desde luego, efecto del ilusionismo del traductor. Traducir y presentar un texto es ya transformarlo. Después de todo, es mi versión castellana, el recipiente dentro del cual vierto una lectura, mi lectura, del texto sánscrito, recipiente formado por un texto que divido en párrafos y al que le doy forma y adorno con subtítulos. Es decir, que aunque el lector no leyera ni la introducción ni los epílogos ni las notas, un vistazo al texto presente le recordará que el cuadro del *Bodhicaryāvatāra* le llega ya enmarcado, y que en su marco contemporáneo se exhibe, por decirlo así, en nuevas salas de exposiciones (que incluyen otros estudios y ediciones modernas del *Bodhicaryāvatāra* y otros libros de la editorial Siruela), y que, paradójicamente, el esmero y cuidado de los conservadores de esas salas se convierten hoy en parte de la vida cambiante del texto.

La intención de leer el texto desnudo es una ficción tan necesaria como la de imaginar un solo autor con una sola voz, a pesar de los saltos que da el texto y nuestra lectura del mismo. Al menos inicialmente, es necesario creer en esta ficción, porque se trata de una ficción práctica, «una ilusión creada en vista de la tarea que se debe llevar a cabo» (*Bodhicaryāvatāra*, IX.76). La ficción se irá abandonando según vayamos creando consciencia de la interacción viva que tenemos con el texto.

No es meramente una idea moderna o postmoderna, sino la práctica misma de leer e interpretar. La tradición, después de todo, solía presentar y estudiar el texto a través del comentario. Así, no hago nada que no se haya hecho antes cuando agrupo los versos en párrafos y secciones, añado títulos y subtítulos a las secciones y a los párrafos como hitos que van sugiriendo la estructura del argumento (ver además el Epílogo 1). Esos subtítulos o subapartados sugieren una manera de analizar el texto imaginando sus articulaciones. Eso no quita que haya otras interpretaciones o maneras de dividir y organizar el texto. Hay más de un mapa que nos pueda guiar en nuestra lectura; pero mejor es empezar con uno solo. Luego, en otro nivel de lectura proveo notas al texto.

De esta manera espero presentar el *Bodhicaryāvatāra* como una creación de muchas caras y como un caudal de ideas, prácticas y consejos tan dispares como lo son los tesoros de una tradición religiosa que nos trae elementos recogidos a lo largo de dos milenios y medio de historia creadora. Pero también presento la obra como una voz cantante que lleva el coro de tantas otras voces. Imagino un solo autor, pero no puedo imaginar un solo lector ni una lectura única y definitiva. Porque entiendo la obra

de esta manera, he resumido en las notas las doctrinas que presupone el texto, la literatura y la liturgia a la que alude, y las prácticas que parece recomendar o al menos acepta sin cuestionar.

Este libro se ha planeado de manera que el lector pueda encontrarse con el texto directamente, pero también de suerte que pueda ir descubriendo lo que la obra ha sido para otros lectores a través de los siglos. La traducción se puede leer haciendo caso omiso a los títulos de las secciones y párrafos o sin consultar las notas al texto. Si se lee así, el lector puede terminar ahí su apreciación.

A los lectores que deseen entender otras dimensiones del texto a través de una lectura más crítica y técnica les sugiero la siguiente estrategia: después de leer el texto de la traducción, se puede leer el repaso de la estructura de la obra en el Epílogo 1.

Finalmente, se puede leer el Epílogo 2, donde se da noticia de lo que sabemos sobre Śāntideva y su obra.

El lector de inclinación más intelectual e histórica quizá prefiera leer primero el Epílogo 2, seguido de la traducción con las notas. Las notas están diseñadas como puntos de aclaración, pero si se las lee con más cuidado, son una guía tanto para el estudio de las complejidades de la obra como para los métodos de los estudios textuales del budismo.

El texto de base

Ya he apuntado que esta traducción castellana se realizó a partir de los criterios filológicos científicos de la crítica contemporánea. Conviene aclarar, sin embargo, que cuando se trata del estudio de la India antigua el rigor científico se enfrenta a limitaciones mucho más serias de las que encuentra, digamos, en el estudio de la literatura medieval en Europa. Se trata aquí más bien de reconstruir los contextos y los temas que nutren la creatividad del autor del *Bodhicaryāvatāra*, pero siempre dentro de un marco muy limitado de certeza positiva en lo que toca a lo que fue la época o la vida.

La traducción se basa en cuatro ediciones modernas; a saber, las ediciones de Minayeff (1889)¹⁷, Bhattacharya (1960)¹⁸, Louis de la Vallée Pous-

¹⁷ En realidad no sale a la luz hasta 1890.

¹⁸ Esta edición se basa en parte en la de la Buddhist Text Society, de H. P. Sastri, 1894, difícil de encontrar hoy día y que no he tenido a mano.

sin (1914, como parte de su edición del comentario de Prajñākaramati)¹⁹ y la de P. L. Vaidya (1960, aunque no ofrece nada nuevo es la más asequible y manejable e incluye el comentario). Además se han consultado las traducciones clásicas de las colecciones canónicas tibetanas y chinas, y las traducciones europeas, especialmente las de Schmidt y Steinkellner²⁰.

No he querido ofrecer una traducción demasiado erudita o pedante, pero son más de cuarenta años de leer esta obra y treinta desde el primer borrador de una traducción, y se me hace difícil no explicar los razonamientos de tantos años de ponderación. Además, muchos encuentros con colegas y estudiantes, textos y estudios, años de discusiones en los seminarios y las aulas, hacen imposible volver a la ingenuidad de mis primeras lecturas. Sin embargo, como a menudo leo la obra como si empezara de nuevo, dejándome asombrar una vez más, espero comunicar a mis lectores el placer de conocer a Śāntideva. Espero, pues, que mis lectores al menos puedan leer la obra combinando la espontaneidad de su primera lectura con algo de lo que les brindan las lecturas ponderadas que les he guardado en mis notas y comentarios. Nada me daría más satisfacción que descubrir que he podido facilitar diálogos vivos entre Śāntideva, mis lectores y mis propias lecturas y que, de esos diálogos, nacieran entre mis lectores momentos de inspiración así como nuevas interpretaciones y nuevas visiones del budismo, además de correcciones a mis errores u omisiones.

¹⁹ No incluye el décimo capítulo.

²⁰ Referencias en la Bibliografía. Ver mi reseña sobre las traducciones en Gómez 1999, donde explico por qué considero las traducciones de Schmidt y Steinkellner como las más exactas y acertadas y la del Grupo Padmakara como la más elegante y accesible.