

**Estudios de  
Asia y África**

Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Gómez, Luis O.

El budismo como religión de esperanza. Observaciones sobre la lógica de una doctrina y su mito fundacional

Estudios de Asia y África, vol. XXXVII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2002, pp. 477-501

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58637303>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

**redalyc.org**

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **EL BUDISMO COMO RELIGIÓN DE ESPERANZA. OBSERVACIONES SOBRE LA “LÓGICA” DE UNA DOCTRINA Y SU MITO FUNDACIONAL**

LUIS O. GÓMEZ

*The University of Michigan*

*The gift, to be true, must be the flowing of the Giver unto me, correspondent to my flowing unto him.*

R. W. Emerson<sup>1</sup>

### **Introducción**

Este ensayo está escrito desde una perspectiva que parecerá insólita a algunos lectores. Fue concebido originalmente como una disertación que consistía en un ejercicio de interpretación de la narrativa religiosa del mito del Dharmakāra, pero pronto se transformó en una tarea de especulación teológica.<sup>2</sup> Así, siguiendo el curso de mis pensamientos, caí en un ejercicio de imaginación que ilustraba el estrecho vínculo que existe entre traducir palabras e imaginar mundos sagrados.

Al igual que la traducción, la conferencia original y el presente escrito son un intento por comprender un conjunto de

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 25 de enero de 2002 y aceptado para su publicación el 4 de febrero de 2002. Originalmente fue publicado en inglés en *The Eastern Buddhist (New Series)*, vol. XXXXII, 2000, por The Eastern Buddhist Society. Traducido por Juan Arnau bajo la supervisión del propio autor.

<sup>1</sup> Ralph Waldo Emerson, “Gifts”, en *Essays, Second Series*, Boston y Nueva York, Houghton, Mifflin and Company, 1975, p. 163 (1a. ed. 1844). Uno debe exceptuar las opiniones expresadas por Emerson en la misma página un poco más adelante en relación con el regalo de “el hombre budista”.

<sup>2</sup> La conferencia fue ofrecida en abril de 1983 en el Shin Buddhist Comprehensive Research Institute de Otani University en Kyoto.

creencias budistas que parecen desconcertar a algunos de sus intérpretes. Aunque este conjunto de creencias es a menudo designado como “Buddhismo de la Tierra Pura” o “tradición de la Tierra Pura”, abarca mucho más de lo que se considera como la “Tierra Pura” tanto en el Este de Asia como en Occidente. Conservaré la expresión “Buddhismo de la Tierra Pura” o “Tierra Pura” a secas, sólo por ser más cómoda que una designación completamente descriptiva. Expresado de forma más precisa, el referente para estas frases sería algo como lo que sigue: “El budismo de la Tierra Pura es una familia de creencias y prácticas asociadas con ese género de textos budistas que describen los campos purificados del Buddha, su constitución y arreglo, y las condiciones bajo las cuales el ser humano puede tener la esperanza de alcanzar tales campos del Buda”.

Esta familia de creencias ha sido representada de formas diferentes a lo largo de la historia del budismo. Aunque la literatura académica moderna ha tendido a usar indistintamente “Tierra Pura”, “Amidismo” y “creencia Shinshū”, estas nociones no son sinónimas (y la segunda es la menos problemática). Uso el término general y amplio de “Tierra Pura” para referirme a esta diversa familia de creencias y señalar su fondo común en una mitología que conecta los votos de Buddhas y Bodhisattvas y su poder y gracia salvadora con la purificación de los Campos de los Buddhas. Éste es el terreno común de una constelación de creencias que incluye una amplia variedad de credos y prácticas en relación con Amitābha-Amitāyus, sistemas similares que se centran en otros Buddhas (como en Maitreya y Bhaishajyaguru), así como otros menos conocidos, principalmente testigos literarios de creencias parecidas. Me referiré en este ensayo principalmente a la versión larga del *Sukhāvatīvyūha*, pero no deseo con ello dar a entender que no existan diferencias importantes entre los distintos miembros de esta gran familia de creencias budistas.

Irónicamente, nuestra comprensión de la “Tierra Pura” ha sido obstaculizada por la supuesta proximidad o similitud de sus creencias y prácticas con las occidentales de divinidad, paraíso y salvación. Y con el pronombre en primera persona de la frase “nuestra comprensión” me refiero a intérpretes tanto occidentales como orientales.

El observador occidental tiende a subestimar el budismo de la Tierra Pura por no ser suficientemente budista y sí demasiado cristiano. Por otro lado, los budistas japoneses de la Tierra Pura han hecho un gran esfuerzo en distanciar su discurso teológico del discurso cristiano.

Pero incluso una lectura que se muestra favorable al budismo de la Tierra Pura deberá encarar algunas de las dificultades de la concepción de la fe de dicha secta. Uno puede reconocer y señalar con complacencia tanto sus paralelos como sus diferencias fundamentales con respecto a sistemas de creencias que podrían llamarse “teísticos” (y éstos tendrían que incluir, por supuesto, no sólo al cristianismo). Pero uno se queda perplejo. No es que el budismo de la Tierra Pura sea menos (o más) consistente que otros sistemas de creencias religiosas, teísticas, no teísticas o de otro tipo, sino que ciertos puntos problemáticos o desconcertantes de la doctrina rara vez son examinados, en parte porque se empleó demasiada energía en distanciarlos.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Las identificaciones simplistas con las creencias cristianas no han ayudado. Alejandro Valignano, un jesuita que visitó Japón en 1579, declaró que el budismo japonés de la Tierra Pura “mantiene precisamente la doctrina que el diablo, padre de ambos, enseñó a Lutero”. (*Re-visioning “Kamakura” Buddhism*, ed. por Richard Payne, Honolulú, University of Hawaii Press, 1998, p. 101). La idea hace referencia a una carta (1571) de Francisco Cabral, según Florenz (“Die Japaner”, en *Lehrbuch der Religions-Geschicht*, ed. por P. D. Chantepie de la Saussaye, Tübingen, Mohr, 1925, vol. 1, p. 398). El teólogo suizo Karl Barth (1886-1968) reconoció paralelos más generales. En una larga nota al pie de página en el vol. 1, parte 2 de su *Kirchliche Dogmatik* (tercera ed. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag a. g., 1945: 372-377; versión en inglés *Church Dogmatics*, ed. por G. W. Bromiley y T. F. Torrance, Nueva York, Charles Scribner's Sons, vol. 1, 2, 1956, pp. 340-344), él declaró que el budismo de la Tierra Pura era el único paralelo a la teología de la Reforma fuera del cristianismo —lo más probable porque no era consciente de los paralelos hindúes o musulmanes. Merecen citarse sus apreciaciones porque muestran hasta qué punto fue la mente de este teólogo compleja y útil incluso en un punto en el que su agenda apologetica es transparente: “Podemos verlo como una disposición completamente providencial que hasta donde puedo ver es la más adecuada y comprensiva e iluminadora paralelo pagano al cristianismo, una religión desarrollada en el Lejano Oriente, es paralela no al Catolicismo Griego o Romano, sino la Cristiandad Reformada, confrontada así el cristianismo con la cuestión de su verdad incluso como la religión lógica de la gracia (*konsequente Gnadenreligion*)”. Barth parece confundir a Francisco Cabral con Francisco Javier; Barth no cita su fuente. No he podido encontrar una noción similar en los escritos de Francisco Javier. (Francisco Javier, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Única publicación castellana completa según la edición crítica de Monumenta historica Soc. Jesu, 1944-1945. Anotada por el padre Félix Zubillaga, S. I. Segunda ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968).

Al margen de sus posibles conexiones o similitudes con otros sistemas de creencias, budistas o no budistas, una serie de polaridades polémicas convergen en el sistema de creencias del budismo de la Tierra Pura.<sup>4</sup> Estas incluyen las siguientes: 1) la coexistencia de nociones de mérito con conceptos de gracia, 2) la creencia en lo inevitable del sufrimiento junto con una expectativa de redención (para ser más precisos: una garantía de salvación), y 3) ideales ascéticos de salvación emparejados a una reconocida y confesada confianza en un poder que rescatará a la persona que sufre. Adicionalmente, en el ámbito de la imaginería, los ideales que presuponen una negación o un escape de los objetivos mundanos se sitúan junto a o son expresados por medio de imágenes de dicha y confort que no son para nada ascéticas.<sup>5</sup>

Mi esfuerzo por comprender estas dicotomías es, a lo sumo, preliminar y esquemático. Una creencia desconcertante, un conjunto de creencias supuestamente contradictorio, o una creencia en apariencia irracional no aportan un significado con facilidad y usualmente reclama una variedad de estrategias analíticas. En este trabajo trazaré la que considero una estrategia posible, que se sitúa fuera de la tradición pero que intenta comprender lo que la hace significativa desde dentro. Esto es lo que denomino la clarificación de la “lógica interna” de un sistema de creencias.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Uso la frase “sistema de creencias” holgadamente, como “una constelación de familias de creencias y prácticas”. Esto no quiere decir que estas creencias o prácticas formen parte o se deriven de un sistema teológico cerrado o completo (no estoy seguro de que tales sistemas puedan incluso llegar a existir). Sobra decir que en varios momentos de la historia del budismo de la Tierra Pura se ha intentado consolidar sistemáticamente la creencia o cerrar el sistema.

<sup>5</sup> Aquí, como en el título del trabajo, uso “mito fundacional” para indicar las narrativas y los tropos que la tradición ve como su acontecimiento fundacional. No es que considere a estas narrativas, o a los textos en los cuales las encontramos hoy, como el origen último y verdadero de la tradición. Además, como explicaré más detalladamente adelante, uso el término “mito” como un término holgado para aquellos aspectos de la creencia y la doctrina que están constituidos por narrativas o descripciones imaginarias de hechos sagrados. Los llamo así tanto si estos mitos son vistos como “fundacionales” (esto es, como el primer acontecimiento en el que se basa la convicción de la tradición en su propia verdad) o como “ideal” (es decir, la descripción de cómo serán las cosas o de cómo deberían ser).

<sup>6</sup> En este caso uso el término de forma holgada también: no estoy hablando de una lógica formal o una necesidad silogística, sino que me refiero a la manera en la que la tradición ve ciertos pasos en la misma narrativa, y subsecuentemente en su interpreta-

Esta interpretación está motivada por un gran interés en la comunicación entre las culturas —en parte por razones profesionales y en parte por las experiencias vividas—. En el contexto de dichas experiencias e investigaciones he adoptado una hipótesis sobre la relación que va de la teología a la cultura que me parece la más razonable a pesar de las dificultades inherentes a cualquier intento de explorarla. Esta hipótesis postula una jerarquía de significado (no necesariamente de valor) entre cultura y teología. Propongo que las complejidades de comunicación, traducción e interpretación y los problemas que están implícitos en estos procesos están superordinados<sup>7</sup> o privan sobre los problemas de interpretación “teológica”, entendidos ambos como exégesis y aclaración académica.

Esta hipótesis de trabajo está perfilada en gran medida mediante una concepción de la doctrina (incluyendo casos donde la doctrina es coextensiva con el texto) como artefacto cultural y como compromiso humano (las dos nociiones no son mutuamente excluyentes). Estas concepciones se pueden aplicar al sistema de creencias de la Tierra Pura mediante el siguiente patrón. Una creencia en la promesa solemne de Buddha implica un compromiso que fija de alguna manera la conducta de una persona (y potencialmente los objetos imaginarios sobre los que coloca su verdad y su esperanza). Pero tal compromiso es posible porque las creencias (narraciones, declaraciones confesionales, actos rituales) son parte de un mundo cultural cuya realidad está fuera de cuestión. Es decir, el mundo cultural de creencias es, como un objeto ritual, un artefacto concreto en la imaginación humana. Este artefacto es sólo parcialmente representado por el texto (como libro, actuación o recitación), y está presente también en el paisaje mental y en el discurso de

---

ción, como algo necesario o algo que “tiene sentido”, como acontecimiento o argumentos que reclaman ciertas creencias. Este uso particular de “lógica” se acepta en el inglés moderno y se ilustra en la décima edición del *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary* (1998): “interrelación o secuencia de hechos o acontecimientos cuando son vistos como inevitables o predecibles”.

<sup>7</sup> Superordinado: término de la semántica que significa una palabra que abarca el “orden” más amplio de un conjunto de cosas, es decir, que se sitúa por encima de los órdenes varios que componen ese conjunto. Así, mamífero es superordinado con respecto a caballo, vaca o ser humano. Comparte los matices etimológicos de “subordinado”.

los creyentes. Para que un extranjero llegue a aprehender las implicaciones totales y la significación subjetiva de la creencia y de la práctica debe llegar a comprender la lógica interna de este mundo imaginario.

Como filólogo estoy interesado en el texto y en tratar de comprender lo que el texto quiere decir en un contexto histórico particular. A pesar de que creo que la tradición budista tiene mucho de elogiable en sí misma, la relevancia del budismo no es razón para olvidar las diferencias históricas y geográficas que existieron dentro de la tradición y entre ésta y otras tradiciones. Además, y esto puede ser más decisivo, la comprensión no se da si uno ignora las brechas culturales que separan tanto a los creyentes mismos como a los creyentes de los no creyentes. Estas brechas ocurren en tiempo y espacio reales, así como en los espacios imaginarios de la cultura y el hábito.

Por tanto consideraré lo siguiente como un útil corolario a mi hipótesis principal de trabajo: los valores budistas y sus creencias existen en contextos culturales que pueden ser radicalmente diferentes al mío propio y de ahí que mi incapacidad para comprenderlos pueda estar enraizada en profundas diferencias culturales. Esto es sólo una hipótesis que estoy dispuesto a descartar si la evidencia señala otra cosa. Pero es una hipótesis razonable que conlleva también la posibilidad de mundos incommensurables —esto es, la posibilidad de que mi mundo y el de los creyentes simplemente no se encuentren. Esta incommensurabilidad también puede tomar una forma más fuerte: incluso si yo adoptara de corazón y sin reservas una de estas creencias, sumergiéndome en la cultura que la produce, la mantiene y la sostiene, abandonando todo contacto con mi propia cultura, incluso entonces sería aún incapaz de penetrar completamente en el significado de la doctrina.

Por falta de espacio no puedo explorar aquí mi visión preferida de la incommensurabilidad. Este punto de vista se puede resumir así: si creo que nunca podré penetrar completamente en el significado de mi propia cultura, mucho menos entonces en el de otras. Y esta imposibilidad revela la falacia de imaginar la cultura como una entidad completamente acabada, estable, definida, distinta y delimitada. La cultura —y la religión como fenómeno cultural— es constantemente recreada. Se po-

dría decir que la cultura no es otra cosa que la recreación de los significados. La cultura no puede ser abstraída de la lucha de los individuos y subgrupos por dar sentido a un vasto manantial de concepciones y símbolos, cuyos significados no sólo existen en potencia sino que es más probable que no existan realmente hasta que son comprendidos y transformados en formas de conducta. Así, la cultura está siempre emergiendo simultáneamente, divergiendo y convergiendo y ningún individuo o subgrupo puede reclamar haber capturado (poseído o comprendido) la totalidad del proceso.

Creo que tales reflexiones culturales deben también perfilar la tarea del teólogo. Asumo que en el momento en el que los teólogos sienten el impulso de explicar, aclarar o racionalizar la doctrina, reconocen el grado en el que la religión, como parte de la cultura, es efímera y evasiva. De forma similar, el esfuerzo por comprender teológicamente debería considerarse como síntoma de las barreras que se erigen entre los individuos y las culturas, así como dentro de las múltiples lecturas individuales de una tradición religiosa que los laicos reclaman.

No hace falta decir que la empresa del teólogo es también hermenéutica. No sólo porque es un esfuerzo por comprender una tradición y las intenciones de un antepasado o las intenciones de otros individuos contemporáneos, autorizados o heréticos, sino porque también la teología va en busca de un sentido en el mundo cambiante, y por eso parte de la frustración de la empresa teológica se basa en la tarea virtualmente imposible de preservar unas creencias que reclaman su relevancia en todas las circunstancias humanas y en todos los tiempos, siendo como son esas creencias producto de algunos seres humanos en un momento concreto de la historia.

De ahí que, a todos los niveles del discurso teológico uno se encuentre con la incesante necesidad de responder —no “replicar”, sino responder— a las estimaciones para la tradición y el mundo por algún tipo de adaptación.

En este sentido la comunicación con una tradición (y entre culturas) comparte algunos elementos con la comunicación entre individuos dentro de una cultura dada. La comunicación interpersonal efectiva en el ámbito de las igualdades sociales a menudo requiere que una persona haga medio camino hacia

la otra así como que la segunda recorra esa misma distancia hacia la primera. Cuando este tipo de aproximación tiene lugar, la interacción, es decir, la comunicación, es transformación.

Cuando este modelo de comunicación es aplicado a la religión, incluso el trabajo del historiador se transforma en una labor de persuasión —por no hablar del trabajo del teólogo—. La persuasión tiene que ser conciliadora y gentil, pero la convincente función de la interpretación es inherente al proceso de la comprensión. Y diría que esto es cierto tanto si el hablante (o escritor) reclama usar métodos “críticos” como si intenta leer los significados culturales o doctrinales con un método considerado totalmente neutral (como las llamadas comprensiones fenomenológicas que se suponen que son), e iría más allá diciendo que en este sentido cualquier proceso de interpretación de la religión es inevitablemente un proceso de persuasión teológica.

Al hacer comprender a otro, el interprete es transformado —al menos los intérpretes se transforman entre sí—. Si el objeto de interpretación es una tradición y los representantes de esa tradición están intentando comprenderse a sí mismos, ellos también serán transformados. Y, repito de nuevo, la transformación no es siempre gentil o voluntaria y rara vez uno es completamente consciente de ella.

El público original para este artículo incluía muchas personas que no eran historiadores del budismo, sino creyentes Shinshū o teólogos.<sup>8</sup> Por eso sentí la necesidad especial de incluir estas reflexiones preliminares sobre mi forma particular de abordar la interpretación de las doctrinas religiosas. Esta forma asume ciertas nociones que no son usadas comúnmente por los intérpretes comprometidos con el budismo, e incluyen

<sup>8</sup> La palabra “teología” es aquí una abreviatura para “reflexión sistemática y comprometida sobre la doctrina religiosa y su práctica”. Esto significa que en mi opinión “teología” es una palabra adecuada para denotar un peculiar uso de la imaginación y del pensamiento racional que es comprometido, religioso y sistemático. Es comprometido porque lo porta una persona que siente y expresa un sentido de lealtad a la tradición que es el objeto de este tipo de pensamiento. Es sistemático porque busca ordenar la doctrina y la práctica para que sean consistentes, comprehensivas y elegantes racionalmente. Debe ser distinguida de la filosofía sólo por el grado de compromiso a un particular marco doctrinal, y del discurso confesional por el grado de reflexión crítica o racional sobre el sistema doctrinal.

noción que derivan de la historia general de las religiones y también conceptos del lenguaje religioso y simbólico. En ese sentido, pueden ser nociones puramente académicas y no completamente inteligibles para los creyentes. Propongo que tales nociones pueden ayudar al creyente comprometido, así como al investigador profesional. Termino aquí esta nota preliminar y me centraré a partir de ahora en la interpretación del budismo de la Tierra Pura.

Durante un periodo considerable de la historia de la investigación académica del budismo la doctrina gozó del privilegio de ser la única clave para comprender las creencias budistas y su práctica. Aunque se reconocía la importancia del ritual y de la devoción, el marco filosófico de la tradición literaria fue considerado como la única forma de comprender los sentimientos, prácticas y creencias religiosas. Este periodo ha terminado entre los especialistas, pero los efectos de la actitud anterior todavía se hacen sentir. Más aún, los creyentes todavía tienen que empezar a apreciar el valor potencial de repensar la religión como algo más que una doctrina y una creencia.

Los occidentales tendemos a enfatizar los elementos críticos y ascéticos del budismo. Para muchos de los observadores de Occidente, la Tierra Pura no es consistente con esta dimensión filosófica elitista de la tradición. Muchos perciben la Tierra Pura como una “simplificación” del budismo, o a lo sumo, como una concesión a aquellos incapaces de la práctica de la meditación. Uno de los propósitos de este artículo es argumentar contra esta postura.<sup>9</sup>

Hay buenas razones para esta comprensión occidental del budismo. Creo que es innegable que el budismo produjo varios sistemas de filosofía crítica. El budismo, como otras filoso-

<sup>9</sup> Redacté argumentos similares hace muchos años, pero dentro del contexto de una reseña bibliográfica, y mi apología puede haber sido malinterpretada como critismo (“Shinran’s Faith and the Sacred Name of Amida,” en *Monumenta Nipponica*, 38-41, primavera 1983: 73-84, que fue seguido por un reagrupamiento de los autores del libro revisado, Ueda y Hirota, en *Monumenta Nipponica*, 38-44, invierno 1983: 413-417, y la respuesta de Gómez: 418-427). Mis observaciones fueron críticas en tanto que cuestionaban la manera en la que las doctrinas del Mahāyāna han sido congeladas o fosilizadas con base en lecturas particulares de sástras indios selectos. Esta estandarización de la ortodoxia, que empieza en la India misma, es sólo un grupo de lecturas de la práctica y creencia budistas. Ignora el potencial de crecimiento y creatividad sugerido por la imaginería de los sutras y por la creencia y práctica real budista.

fías de su tiempo, fue un sistema o una familia de sistemas que cuestionaron ciertas creencias tradicionales. En nuestra opinión, el agnosticismo moderno se hace eco de dichos cuestionamientos. Si esta identificación es anacrónica o no, no es tan importante como el hecho de que imaginemos el budismo clásico como un sistema de creencias y prácticas desmitologizado. (Hay, por supuesto, otros elementos del budismo, pero en este punto me centraré en este aspecto). Concebir el budismo sólo como una filosofía, o sólo como una filosofía crítica es no comprender las funciones teológicas de la teología crítica. Pero esto no quiere decir que no exista tal elemento crítico y quiero subrayar esto antes que nada.

Para analizar los contornos de las *Upaniṣads*, Paul Mus utilizó la siguiente estrategia: entendió la concepción de *atman*, o del yo, como un yo extendido (ampliado o social), y las *Upaniṣads* se veían entonces como una crítica de esta noción del yo. De este modo la teoría brahmánica sería una en la cual el yo social estaba enfatizado, y las *Upaniṣads* fueron una crítica a tal noción, pero concebida, por supuesto, en términos místico-religiosos. Mus argumentó además que el budismo fue una manifestación social y religiosa de esta misma crítica.<sup>10</sup> Uno podría dar otra orientación a estas ideas y sugerir que, como crítica del yo individual, el budismo consta de dos movimientos o partes. Un movimiento sería la deconstrucción del yo. Esto se ve tanto en la meditación como en la meditación sobre el cuerpo en la que uno imagina la ruptura del yo o del cuerpo en partes. Por otro lado tenemos la transformación del yo o el desarrollo del yo. En este caso el que medita revisa, visualiza o construye mentalmente todas las cualidades de un Buddha o de los pensamientos de un Buddha.

Pero surge un nuevo problema en el momento en que se intenta transformar el yo o crear uno nuevo. Esto se hace por medio del progreso moral o el crecimiento moral, o simplemente

<sup>10</sup> Este resumen de las opiniones de mi maestro provienen de mis notas de clase en mis años de estudiante graduado, pero algunas de estas ideas pueden encontrarse en escritos posteriores como "The problematic of the Self-West and East and the Mandala pattern", en Charles A. Moore, ed., *Philosophy and Culture East and West: East-West Philosophy in Practical Perspective*, Honolulú, University of Hawaii Press, 1962, pp. 594-610.

por la representación ritual. En las dos formas uno asume cierta noción del yo, que es lo que se fortalece. Hay por supuesto una tensión entre el proceso constructivo y el deconstructivo. También en la noción de construcción por desarrollo moral nos encontramos con la idea o la metáfora de la adquisición de lo moral. En esta práctica se puede observar una réplica de la noción de un yo social. El yo social se consigue adquiriendo vida y propiedades. De la misma manera se construye un yo religioso o moral, adquiriendo la “propiedad” moral, y esta noción de la adquisición de un yo moral se expresa en India con la noción de mérito (*punya*). De la misma manera que en una sociedad se llega a ser rico si se trabaja duro, en el mundo de lo espiritual si uno trabaja duro se adquiere riqueza espiritual, esto es, mérito. Esta metáfora es común entre las religiones de salvación (o perfectibilidad humana) pero es especialmente fuerte en India.

Las tradiciones no siempre hacen explícitos los paralelos entre la acumulación de riquezas y el crecimiento hacia la perfección espiritual como un tipo de acumulación de “bienes”. De hecho, en la literatura clásica del budismo rara vez se hace la conexión, ni incluso metafóricamente, aunque en la práctica el paralelo de la relación causa-efecto es evidente. Además, la conexión entre acumulación y gasto, entre tener y dar, que tiene una especial importancia en las llamadas *gift economies* es central en cierto número de metáforas religiosas budistas, pero se mantiene de forma implícita (la riqueza en mérito incrementa la posibilidad de compartirlo). Sin embargo, no es necesario postular o probar un traslape entre los significados económicos y religiosos para comprender que la metáfora del “mérito” es estructuralmente similar a las imágenes comunes de adquirir, perder y dar riqueza. Además, la donación del mérito sigue las leyes que se aplican normalmente a los regalos: no tienen un valor por sí mismos, pero, al ser regalados, adquieren un valor infinito.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Sobre el regalo como intercambio que es homólogo a o determinante del símbolo religioso o ritual, véase *Gerardus van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, trad. por J. E. Turner, Londres, G. Allen & Unwin, Ltd., 1938: secciones 13-2, 50-1, 70 y 76-2, que discuten el poder del rey, el sacrificio, el convenio y el amor de Dios respectivamente en relación con los regalos.

Este complejo conjunto de metáforas tiene un papel implícito en el budismo a dos niveles: una retórica de la vacuidad del mérito (o, ningún mérito es el mejor mérito) y una retórica de la acumulación de un mérito infinito. La primera de estas dos elaboraciones doctrinales o retóricas se expresa en lo que comúnmente se llama la “Perfección de la Sabiduría” o dialéctica “Mādhyamika”. En estos sistemas el ideal religioso se sitúa más allá de cualquier noción de adquisición. No es que la filosofía Mādhyamika exista en un mundo de abstracciones<sup>12</sup> sino hasta qué punto la retórica de la literatura de la “Perfección de la Sabiduría” como la Mādhyamika tiende a socavar las nociones de mérito y de posesión de mérito.

Pero otra forma de realizar esta crítica es alterar el orden del tiempo, en otras palabras, intentar expresar en términos paradójicos el tiempo que se requiere para el progreso espiritual. Así, por ejemplo, se puede decir que haría falta un tiempo infinito para adquirir el mérito que se necesita, y que ésta es una forma de negar o al menos de rechazar la posibilidad de cuantificar la virtud. Ésta es la segunda retórica del mérito.

Así pues, para simplificar propongo dos modelos de la crítica budista de la cuantificación de la virtud. Uno de ellos es el negativo, al que podríamos llamar “mérito cero”. Es una forma de decir que el proceso de “adquirir la virtud” o de llegar a ser perfecto no es nunca matemático, sino que deriva hacia una dimensión que no es para nada una dimensión como tal. Otra forma de expresar una idea similar es decir que el mérito es cuantificable pero en cantidades incommensurables, que podríamos llamar la retórica del “infinito mérito” o del “mérito incommensurable”. Esto es lo mismo que decir que lo sagrado se transforma, bajo determinadas condiciones, en algo no medible, en algo que no se puede reducir a ningún tipo de cantidad y no es por tanto cuantificable. Éstas no son, creo, declaraciones teológicas (aunque puedan ser leídas como tales).<sup>13</sup> Son más

<sup>12</sup> Véase Gómez, “Two jars on two tables: reflections on two truths,” en Jonathan Silk, ed., *Wisdom and Compassion: The Buddhist Studies Legacy of G. M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press.

<sup>13</sup> Y, sobra decir, los conceptos se prestan por sí mismos a toda una variedad de polémicas teológicas. Por ejemplo, los teólogos cristianos y los académicos del budismo de trasfondo cristiano insistirían en que incommensurable e infinito no son sinónimos. Pero yo no creo que los budistas clásicos hicieran este tipo de distinciones.

bien argumentos dirigidos a un cierto tipo de retórica religiosa. Estos dos enfoques expresan los dos extremos o fines de todos los números, al menos poéticamente, si no matemáticamente.

La posición de mérito cero es cercana al Mādhyamika o sistemas similares. En Japón, la tradición Zen se aproxima a veces a esta postura. La posición de mérito infinito se encuentra en algunos sutras y creo que es un punto importante en la tradición de la Tierra Pura de India. El mérito infinito es un mérito incommensurable. Tiene una cantidad cuyo valor no es cero, pero que no es cuantificable. Se supone que el camino de Bodhisattva conduce a este mérito infinito. Y la manera de obtener ese mérito infinito es renunciando a todo mérito.

La lógica de esta doctrina se basa en el supuesto de que el mérito más grande de todos proviene del desapego. Se sigue entonces que el desapego del mérito es el mayor mérito. En algún momento (todavía incierto) de la historia del budismo fue ampliamente aceptada la creencia de que el mérito podría ser dedicado (o invertido, si se quiere) a un propósito particular. Por ejemplo, uno podía tener la opción hipotética de dedicar su propio mérito a conseguir la budeidad o a renacer en alguno de los paraísos celestiales. Pero uno también podía optar por dedicar el mérito (incluso el mérito derivado del mismo ritual de la dedicación) al beneficio de otros (parientes, hijos, o todos los seres vivos).

Este ideal o proceso imaginario que se podría asociar en un contexto secular a la cultura del *gift-giving* (dar y recibir), se llama técnicamente *punya-parināma*. El segundo miembro de este compuesto (*parināma*) ya sugiere cambio, pues el término significa “llevar a la madurez”. Por eso dedicar el mérito significa hacerlo fructífero. Cuando uno dedica o entrega el mérito a un propósito, especialmente para el beneficio de otro, el mérito da su fruto. De hecho el más grande de todos los méritos deriva de abandonar el mérito. Esto es, por supuesto, una paradoja, pero creo que es una paradoja bella y poderosa. Uno puede pensar que es hipócrita decir: “renuncio al mérito para ganarlo”. Pero se pone el énfasis en el lugar equivocado, pues no se trata de “yo doy el mérito para ganarlo” sino de “yo doy el mérito”.

La doctrina de la transferencia del mérito ha permeado, de una forma u otra, todo el budismo. Sin embargo, se asocia más frecuentemente al Mahāyāna y sus orígenes. Si aceptamos que la mayoría de los Mahāyāna están en contra de la noción de un mérito cuantificable, entonces el ideal del Mahāyāna está de alguna manera más allá del mérito, tanto si se expresa como cero o como infinito. Pero todavía el creyente se ve a sí mismo separado del ideal. Por tanto, resulta necesario explicar de alguna manera el mecanismo o proceso que lleva a la iluminación. Así se podría decir o que el ideal está más allá, o si se prefiere, que borra (esta diferencia) en una iluminación repentina, entonces el ideal coincide con la realidad. Si se habla desde el punto de vista cero, se pueden usar expresiones como “la iluminación está aquí y ahora”. En la modalidad de la retórica o de la dialéctica de la iluminación, la perfección es interna e inmediata (no mediada). Este tipo de retórica puede aplicarse también a las imágenes de los campos del Buddha. Esto es lo que hace, por ejemplo, el *Vimalakīrti-nirdeśa* con su peculiar tratamiento del mito de Abhirati, el campo purificado de Aksobhya. En esta modalidad de la retórica o de la dialéctica de la iluminación, la perfección es interna e inmediata (no mediada): la Tierra Pura está dentro de ti, y sólo dentro de ti. En este contexto la “perfección” parece vaciarse de toda forma de virtud o mérito.<sup>14</sup>

Pero si hablamos desde el punto de vista del infinito, podemos decir que compartimos infinito mérito. Yo diría que ésta es la suposición que subyace en los sutras de *Sukhāratīryūha corto* y *largo*. La metáfora subyacente en estos textos contrasta claramente con la metáfora del mérito cero. Ambas expresiones son de alguna manera equivalentes, pero la elección de la metáfora es diferente y esto es significativo.

La metáfora del infinito mérito, además, se presta de forma natural a una concepción narrativa, a una imagen del proceso de obtención de la budeidad. También recalca la brecha

<sup>14</sup> Uso la frase “parece vaciarse” conscientemente, pues no estoy completamente convencido de que esto sea literalmente verdad. Esta forma peculiar de “retórica de la inmediatez” está, por lo menos, en el *Vimalakīrti*, claramente implantada en una discusión más amplia acerca de la perfectibilidad y la virtud.

entre lo imperfecto y lo perfecto, el lapso de tiempo entre el estado de ser imperfecto y alcanzar la iluminación.

Si hablamos en términos de esperanza, nos referimos a una persona que se concibe a sí misma como una persona no ideal. La esperanza está en el futuro porque es la expresión indirecta de la imperfección. Pero la esperanza demanda a veces que expliquemos de qué manera el ideal se hará realidad. Y una manera de hacerlo es decir que “lo perfecto” facilita o conlleva la perfección de “lo imperfecto”. Esto tiene un sentido preciso como extensión de la noción de transferencia de mérito. La transferencia parece ser una manera de evitar las dificultades inherentes a la doctrina de la gracia en una tradición que acepta el poder salvador de una “divinidad” que al mismo tiempo es un asceta humano y que no está lejos de ser un dios creador y todopoderoso. La situación es mucho más complicada que esto, pero no es éste el lugar para analizarla.

Los parámetros reales o prácticos de la creencia budista son difíciles de discernir. No obstante la tradición literaria asume que las raíces de la doctrina budista están en los logros del ser humano individual. Esta persona, el Buddha Śākyamuni, persiguió su propio interés (el despertar), pero, paradójicamente, lo hizo por el interés de otros. Cuando un Buddha experimenta la vacuidad, experimenta la autoliberación. Pero la mayoría de los teólogos budistas de la India estuvieron de acuerdo en que la vacuidad no era suficiente. La expresión *śūnyatā-karuṇā garbha* (“ese el cual tiene en su curso ambas: vacuidad y compasión”) fue quizás acuñada como una abreviatura para la afirmación de que el despertar y la liberación son en esencia la fusión de la visión de la vacuidad y de un corazón compasivo. Experimentar la vacuidad como autoliberación no es suficiente. Un Buddha tendrá también que manifestar esa experiencia con la compasión (*karuṇā*). Concebir un Buddha sin compasión es sólo concebir medio Buddha. Una fórmula estándar y equivalente define los esfuerzos del Bodhisattva como una búsqueda del propio interés y del interés de los demás. El primero es el cultivo del yo y la liberación resultante de una clara visión de la vacuidad —una realización del poder liberador a través del conocimiento—. La segunda es mirar por los demás, preocuparse por su sufrimiento y esforzarse por aliviar ese sufrimiento.

Los dos ideales convergen de diferentes formas, pero posiblemente el punto más importante de contacto en el presente contexto sea la correspondencia entre liberación como “liberarse de”, la realización como desapego, y la santa virtud como generosidad. Ser libre es, en un sentido importante, ser desapegado, desasirse de todo, pero ser completamente compasivo también es dejar ir, regalar, obsequiar. Como dice suavemente Śāntideva en el *Bodhicaryāvatāra* (III. 10-11):<sup>15</sup>

10. Todos los cuerpos, las propiedades y el mérito que haya adquirido en el pasado, los que tengo ahora y los que podré adquirir en el futuro los entrego todos con indiferencia para el beneficio de todos los seres vivos.
11. Nirvana significa renunciación a todas las cosas, y mi mente busca esta paz. Si debo renunciar a todo, sería mejor entregarlo a todos los seres vivos.

Adicionalmente, en términos de la metáfora del mérito, podemos también decir que cuando uno adquiere infinito mérito como culminación del “cultivo de si”, uno es capaz de compartir infinito mérito como culminación de la preocupación por los demás. En términos de este par: el yo y los otros, la metáfora del mérito significa que adquirir infinito mérito es la propia salvación y que compartirlo es rescatar a los demás. De ahí que la transferencia de mérito sea, al menos teóricamente, una expresión de la compasión. Incluso si el mérito es visto como finalmente vacío, su transferencia, motivada por la compasión, es fructífera, efectiva y beneficiosa.<sup>16</sup>

Esto nos lleva a dos paradojas adicionales implícitas en los sutras: si el mérito es incommensurable ya está compartido; si está compartido, es incommensurable. El mérito debería ser vacío, y ser vacío significa estar compartido. Entonces sólo el mérito compartido es verdadero o excelso. De esta manera se

<sup>15</sup> P. L. Vaidya, ed., *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*, Buddhist Sanskrit Texts, núm. 12, Darbhanga, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960, pp. 39-40. Para una traducción completa de este texto véase Kate Crosby y Andrew Skilton trad., *The Bodhicaryāvatāra*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>16</sup> Hablando en término comparativos, “el regalo” está vacío de cualquier valor que no sea el transaccional. Regalar el regalo es lo que lo convierte en algo de valor. Curioso: en economía esto es sólo realmente cierto con respecto al dinero.

encarna la dialéctica de la vacuidad y la compasión en el ritual de la transferencia, en las implicaciones éticas de la transferencia, y, sobre todo, en la mitología de la transferencia.

Ahora me gustaría discutir brevemente el mito de los sutras de la Tierra Pura, y cómo se relaciona esto con la noción de mérito. Para hablar del mito, me gustaría utilizar esta noción de un modo algo personal, por lo que usaré ciertos términos que podrían parecer confusos. Cuando hablo de metáfora o símbolo, quiero decir algo que representa a alguna otra cosa debido a cierta similitud. Sin embargo, “representa”, en el contexto de la imaginación literaria y teológica, a menudo significa “es lo mismo que”. Si relaciona símbolos en una secuencia temporal de descripciones y sucesos, es decir, en una narrativa, entonces tengo un mito. El mito a menudo es como un tapiz. La manera en la que los hilos del tapiz se entrelazan puede ser analizada de dos formas: 1) como estática o estructural, y 2) como dinámica. En los sutras de la Tierra Pura podemos hablar de metáforas de la gracia y también podemos hablar de una lógica de la gracia. En este contexto la “lógica” se basa parcialmente en la doctrina de la transferencia, pero también está enraizada en una secuencia narrativa del mito. Esto significa que la “gracia” es en esta tradición tanto una categoría mítica como ritual. Esta dualidad se manifiesta en un término crucial: *prasāda*, que significa tanto la disposición y la confianza del creyente como la disposición benevolente de los Buddhas que otorgan la salvación.

En los sutras de la Tierra Pura la lógica de la gracia se construye con un argumento narrativo. Lo narrativo es un argumento, si es que se le puede llamar así. Es la historia que hace posible, si no real, la conexión entre *prasāda* como fe y confianza y *prasāda* como gracia que conlleva la salvación. Las conexiones conceptual y afectiva se refuerzan por la lógica interna de la historia. No dedicaré tiempo a explicar la historia de Dharmakāra y Amitābha,<sup>17</sup> sino que me centraré brevemente en su lógica interna.

<sup>17</sup> El relato de la historia puede encontrarse en Luis O. Gómez, trad., *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhavativyūha Sūtras*, Honolulú, University of Hawaii Press, 1996.

La lógica del mito es parte de un sistema de creencias que no necesariamente comparte la persona situada fuera del mundo cultural del creyente. Las presuposiciones del creyente son aquellas ideas que habrían sido conocidas y aceptadas por quienes leyeron u oyeron los sutras. Estas presuposiciones son las siguientes: 1) el voto del Bodhisattva; 2) el mérito requerido para obtener la budeidad; 3) el mérito infinito (poder, virtud) de un Buddha; y, finalmente 4) la creencia en la existencia de los campos puros (inmaculados) de los Buddhas.

Cada una de estas presuposiciones debe ser explicada. En primer lugar, la noción del voto del Bodhisattva está conectada a las nociones del poder de las palabras y del poder de la resolución. En segundo lugar, el mérito sobre el que se basa la obtención de la budeidad es incalculable. En el momento en el que el Bodhisattva pronuncia su voto él ya es más que un simple ser humano, y el poder de su resolución, así como la incalculable duración y dificultad de su empeño, producen un mérito incluso mayor. En tercero, importaba por supuesto que los Buddhas tuvieran un mérito infinito, esto es, una vez que ellos obtienen la budeidad, el efecto de sus acciones pasadas continúa siendo una fuente de poder sagrado. En cuarto, no era suficiente creer en la cosmología de los campos del Buddha, por ser parte del budismo, el creyente tenía que sostener la posibilidad de que al menos un campo del Buddha había sido purificado.

Se pueden encontrar en los sutras los siguientes argumentos basados en estas asunciones. Primero, existía la creencia en lo que se llama “un acto de verdad” y segundo, la creencia en la sinceridad inherente del Bodhisattva como testigo de su propia virtud. El “acto de verdad” (*satya-kriya*) consistía en una declaración en la cual un resultado deseado o creencia es causado o confirmado por una declaración de hecho, sin ninguna implicación o asunción de que las dos declaraciones están causalmente relacionadas. Por ejemplo, uno puede decir “como soy el hijo de mi padre, puede mi propio hijo recuperarse de esta enfermedad”. Este tipo de lógica “moral” o “ritual” también se encuentra en culturas fuera de la India. Se pueden encontrar paradigmas lógicos relacionados en forma de prohibición (ejemplo: “el que me traiciona puede morir de muerte prematura”) y en forma de juramentos (ejemplo: “Muera yo de muerte

prematura si soy yo el que te traiciono” o “si robo tu caballo entonces no soy el hijo de mi noble padre”).<sup>18</sup>

El orden de tales declaraciones condicionales varía. Uno puede, por ejemplo, declarar: “Si soy el hijo de mi padre, entonces no soy yo el ladrón que robó tu caballo”, aunque una forma más idiomática en español sería: “Yo nunca toqué tu caballo, ya que soy el hijo de mi noble padre”. Al margen de las variaciones del orden (que pueden producir matices sutiles) todas tienen la siguiente estructura subyacente: Yo establezco X. Si X es cierto, entonces necesariamente se seguirá Y. Ahora, X es cierto, por eso Y es cierto. La conexión *temática* u objetiva entre X e Y es a fin de cuentas secundaria o poco importante. La conexión importante es la que existe entre la veracidad de la primera declaración (la cual es usualmente innegable) y la realidad expresada por la proposición Y.

Además, las leyes de esta lógica han sido llevadas un paso más allá, especialmente en el discurso religioso. Las declaraciones cuasi-deductivas de los actos de verdad no distinguen claramente entre el establecimiento de la verdad y la generación de realidad. Un ejemplo concreto de este uso del acto de verdad es el de Lokānanda en la versión de Candragomin de la leyenda.<sup>19</sup> En un acto de generosidad desprendida, Lokānanda regala la joya que lleva incrustada en el cráneo (probablemente en la frente), y que tiene la capacidad mágica de satisfacer los deseos, pero debido a que esta joya era parte integral de su cuerpo tuvo que arrancársela del cráneo y estuvo a punto de morir. Entonces es cuando hace su acto de verdad, que puede ser parafraseado como sigue: “Siendo un hecho que nunca he lamentado haber regalado la joya, entonces permítase a una nueva joya crecer de nuevo”.<sup>20</sup> Sobra decir que surgió una nueva joya y que la herida fue milagrosamente curada.

La evidente disyunción entre contenido y poder se puede ver en un bien conocido pasaje del *Milindapañha* estudiado

<sup>18</sup> La conexión entre el juramento sagrado y el secular no se distingue claramente. Véase Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, sección 59.2. Véase también Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961, 306 ff.

<sup>19</sup> Véase Michel Hahn, trad., *Joy for the World: A Buddhist Play*, Berkeley, CA, Dharma Publishing, 1974.

<sup>20</sup> *Ibid.*, estrofa 40.

por Eugene W. Burlingame.<sup>21</sup> El pasaje sirve de comentario a otra clásica historia de un milagro que trajo aparejado un acto de verdad: la leyenda del rey Síbi (Sivi), y el *Milindapañha* discute la naturaleza del acto de verdad (*saccakiriyā* en Páli). Presenta el siguiente ejemplo.<sup>22</sup> El rey Aśoka una vez preguntó si alguien era capaz de hacer que el Ganges fluyera contracorriente. La cortesana Bandhumati, dijo que ella podía. Ella declaró solemnemente que lograría que las aguas del Ganges invirtieran su curso mediante un acto de verdad. Y lo hizo. Su acto de verdad fue bastante simple: ella nunca había negado ser una cortesana.

Los votos de los Bodhisattvas pueden tomar una forma similar a la de los actos de verdad. Concebidos como un subtipo de actos de verdad, el voto no es sólo la solemne y poderosa declaración de una persona de virtud suprema. También puede tomar una forma diferente tanto lógica como estructuralmente, convirtiéndose en una declaración condicional en la que la apodosis (la cláusula principal de una frase condicional) es objetiva (factual) o inevitable, y la protasis es un efecto deseado. En otras palabras, el orden ontológico normal de lo condicional ha sido invertido. En vez de decir “regresaré si no llueve” (o, como en un acto de fe “si es verdad que regresaré entonces no lloverá”) uno diría: “si lloviera, entonces no soy sincero a mi palabra de que regresaré”. En un contexto mítico o sagrado esto toma las características formales de la siguiente afirmación abstracta o ideal: “Si mi liberación no es perfecta, no lograré la liberación”. Dado que el hablante es un ser perfecto, cuyo logro final (o pasado) de la liberación es un hecho, entonces el hecho de que su liberación es perfecta queda establecido. Además, debido a que se reconoce la veracidad de la palabra del ha-

<sup>21</sup> V. Trenckner, ed., *The Milindapañha: Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nagasena*, Londres, Williams and Norgate, 1880, pp. 121-122. Eugene W. Burlingame, “The Act of Truth (*saccakiriyā*): A Hindu Spell and its Employment as a Phyche Motif in Hindu Fiction,” *Journal of Royal Asiatic Society*, 1917, pp. 439-441. La historia también es usada por Heinrich Zimmer para ilustrar los conceptos hindúes de verdad. Véase *Philosophies of India*, Nueva York, Bollingen Foundation, 1951; Repr. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969, 1971, pp. 160-169. Zimmer conecta esta antigua creencia con la noción de Gandhi de *satyagraha*.

<sup>22</sup> Trenckner, *The Milindapañha*, pp. 121-122.

blante, entonces la verdad de la segunda cláusula garantiza el hecho del resultado deseado expresado en la primera cláusula.

El voto del Bodhisattva es más que un simple acto de verdad, porque el efecto y la declaración son idénticos, y porque el voto es un voto solemne pronunciado por un ser sincero —en otras palabras, un ser que siempre dice la verdad de manera inquestionable— y el voto es hecho con la intención más desapegada y virtuosa. El que la hace también es un ser vivo que ya tiene un grado excepcional de mérito, y que con el mismo voto está renunciando o dando forma a todo mérito pasado, presente y futuro, y que se transformará en un ser omnisciente. Además, el voto mismo produce mérito.

La manera en la que estos elementos se conectan es la siguiente. El Bodhisattva dice: “puede ocurrir esto o esto otro no ocurrirá”. Para nosotros parece una contradicción, pero a un cierto nivel del mito o de la retórica es un argumento muy convincente. Porque el Bodhisattva está diciendo “si X entonces Y” pero expresado de la siguiente forma: “Si no X entonces no Y”, pero X va a ocurrir, por tanto Y debe ocurrir. Un Bodhisattva es una persona veraz, él hace el voto de alcanzar la budeidad, entonces sabe que será un Buddha, en otras palabras, si uno es un creyente, una cosa se sigue de la otra.

Pero incluso más que eso, la persona que está escuchando el sutra sabe que el sutra se refiere al pasado, pero en realidad éste carece de tiempo o es un pasado perfectible. Específicamente, en el *Sukhāvatīyaha largo*, ese pasado mitológico es un tiempo en el que Dharmakāra ya se ha convertido en Buddha. Por tanto, no es sólo que nosotros debamos esperar que él se convierta en Buddha, sino que es realmente un Buddha. Así él dice, parafraseando: “Si los seres vivos en mi Tierra Pura no son de tal condición, entonces yo no me convertiré en un Buddha”. Pero él ya es un Buddha, por tanto, su tierra purificada debe ser tal y como la ha descrito.

Ésta es una forma de expresar el misterio o la metáfora de la gracia. Por eso ésta está estrechamente conectada con el mérito, en este caso el contenido y el poder del acto de verdad están íntimamente relacionados. El que lo pronuncia, el voto, la virtud y el fruto están de hecho mucho más estrechamente entrelazados con la verdad y el poder de la palabra. Pero tam-

bien están conectados a los logros y las virtudes de Buddhas y Bodhisattvas.

Uno puede pensar en este misterio en términos psicológicos simples como el efecto desconcertante de recibir algo que uno no merece y que nunca tendrá que devolver. Esto es un hecho inusual si uno calcula la suma total de intercambios en la vida de un individuo.<sup>23</sup> Sin embargo, cuando se consideran los acontecimientos individuales antes que la suma total, la gente a menudo cree que recibe cosas (o que otros las reciben) que ni merecen ni deben devolverlas. Este es el *espectro* destino-fortunagracia.

En términos budistas, este fenómeno psicológico puede ser resumido así: la gracia es tanto recibir como compartir un mérito infinito, y un infinito mérito ha sido compartido desde un tiempo sin comienzo.<sup>24</sup> En otras palabras, en el momento en que se define al mérito como ubicado más allá de cualquier tipo de cualidad, se lo considera al margen del tiempo y de la posesión. Esto tiene interesantes implicaciones en lo que a experiencia y significado se refiere. En primer lugar, la conexión entre mérito y gracia puede ser vista, como dije antes, como una crítica a la noción de un mérito cuantificable, y por otro lado también da una nueva significación al voto, una nueva importancia al nombre del Buddha. El Nombre Sagrado es tanto la encarnación de la budeidad como el cuerpo mismo de un budha. Es una palabra que expresa la esencia de la budeidad y un sonido que manifiesta su presencia. Y más importante aún, una Palabra se convierte en presencia sagrada de la misma forma que en la lógica del mito (aparentemente para desafiar a la lógica común), es decir, incorpora tanto el futuro como la actuali-

<sup>23</sup> El paralelo con la lógica del intercambio de regalos en un contexto secular es obvio y confirmado además por las conexiones etimológicas y semánticas de la palabra “gracia” a algunas expresiones occidentales de gratitud: “gracias” en español, *grazie* en italiano (que deriva del Latín *gratus*, nos devuelve a la idea de que el regalo quiere complacer al que lo recibe —comparar sánscrito *anugṛhīto 'smi*). El francés *merci* subraya el estado afectivo, presumido o normativo, que hay detrás del regalo (compasión, piedad); mientras que el inglés *thank* sugiere el estado normativo de la mente.

<sup>24</sup> Para similares nociones en el budismo japonés fuera de las tradiciones de la Tierra Pura, véase el ensayo de Dōgen “Effort” (Gyōji) y “Worship” (Kuyō-shobutsu). Estos ensayos se encuentran en Terada Tōru y Mizuno Yaoko, eds., *Dōgen*, 2 vols. (Tokio, Iwanami Shoten, 1970-1972), vol. 1, 165-221, y vol. 2, 382-413, respectivamente.

dad. El nombre del Buddha reúne el futuro: nacer en la Tierra Pura, y el presente: la presencia de la gracia. Sobra decir que integra también el pasado, porque este Nombre es el voto.

Debido a que el Nombre contiene la esencia y la presencia del Buddha, encarna el voto como práctica viva y también encarna el nombre de todos los Buddhas, podemos hablar de un voto actualizado y también del voto como fuerza dinámica y guía en el camino. Esto expresa, al menos en la tradición de la India, los dos aspectos de la esperanza: la fe y el esfuerzo. La esperanza puede conducirnos a la fe, que en este contexto es más fiable que la creencia confesional. Pero también nos puede llevar a esforzarnos, porque confiamos en el resultado y nos aplicamos a las causas del fruto que buscamos. Ambos elementos están claramente representados en el budismo de la India, esto me parece tan evidente que la idea de que el budismo del subcontinente es una religión sin fe o sin esperanza me parece extremadamente reduccionista. Sin embargo, en la India la tensión existente entre la fe y el esfuerzo no es tan accentuada como en el budismo japonés. De la misma manera, la tensión entre gracia y mérito, al menos en el Mahāyāna, no es tan fuerte como parece ser en Japón. Pero decir esto no es decir que no haya una continuidad en la tradición, en la derivación y en la metáfora. Una de las implicaciones de lo dicho es que el budismo de la Tierra Pura es consistente con las corrientes principales del Mahāyāna. La idea de un vínculo entre el Mahāyāna y la tradición japonesa de la Tierra Pura me fue inspirada por una conversación, demasiado breve por cierto, con el Profesor Yamaguchi Susumu en 1969 y fue confirmada al leer sus argumentos en *Daijō to shite no Jōdo* (Tierra Pura como Mahāyāna).<sup>25</sup> Yamaguchi vio la conexión fundamental en la fórmula “la vacuidad es la forma y la forma es la vacuidad”. Claro que esta conexión entre el *dictum* doctrinal y la Tierra Pura ha sido generalmente sugerida mucho antes, en los escritos de T'an-luan. Pero Yamaguchi estableció la conexión con la Tierra Pura japonesa e intentó ver esta conexión como necesaria. Esto es, la doctrina de la Tierra Pura es vista como resultado lógico de la sinonimia entre la forma y la vacuidad en la

<sup>25</sup> Yamaguchi Susumu, *Daijō to shite no Jōdo*, Tokio, Rosashā, 1963.

ecuación (*sokusē*) “la forma es la vacuidad, la vacuidad es la forma”.

Históricamente, me inclino a pensar que la fe en los campos purificados y el voto de los Bodhisattvas fueron primero. Es decir, tal fe no deriva de una formulación abstracta o de una opinión sobre el significado de la vacuidad —es más probable que esto sea incluso anterior históricamente a la formación de los grandes sistemas de la filosofía Mahāyāna—. Pero al margen de las opiniones de uno sobre la prioridad o no de esta noción abstracta sobre la “fe simple” del budismo de esperanza, el concepto de la identidad de la forma y la vacuidad puede ser construido como un comentario teológico pertinente sobre la fe.<sup>26</sup> Incluso si es sólo una reformulación abstracta, es adecuada, en tanto que como el tipo de fe que encontramos en estas tradiciones es una fe que convierte la vacuidad de lo sagrado en la plenitud del poder sagrado de salvación. Es una formulación abstracta y claramente intelectual, una racionalización secundaria si se quiere. Pero también es una síntesis adecuada de la idea de que el mérito finalmente es vacío y por eso plegable, flexible, tanto que se convierte en fluido, en transferible. El mérito es vacío porque no puede ser poseído, porque es efímero y es mejor realizado cuando lo regalamos. Quiénes encarnarían mejor este hecho que aquellos que han tenido el mayor de los méritos y que no han dudado en entregarlo a los demás, es decir, los Bodhisattvas.

Por tanto he sugerido aquí que la idea de la fe en la Tierra Pura —como esperanza de nacer en ella— se sigue de la metáfora del mérito mismo. En otras palabras, la noción de mérito conduce, de una manera paradójica, a la noción de gracia. Entonces finalmente, de una forma extraña pero no sorprenden-

<sup>26</sup> Una crítica de la noción de la “Fe en la Tierra Pura” como concesión simplificada a la creencia popular ha sido cuestionada por los historiadores, pero aguarda una crítica teológica. Porque esta noción (y diría que malentendido) ha sido usada apologeticamente demasiado en el pasado, incluso los budistas de la Tierra Pura mismos son reacios a examinarla críticamente. Barth, en el pasaje citado anteriormente (*Die kirchliche Dogmatik*, 375; versión inglesa, 342) muestra el reverso de esta apoloética, argumentando la superioridad de una doctrina de verdad (significando, naturalmente, su propia posición teológica) sobre una de “concesión”. No hace falta decir que yo no defendería las preferencias sectarias que Barth deriva, quiera o no quiera, de sus por otro lado iluminadoras reflexiones.

te, la Tierra Pura aparece como otro ejemplo de la crítica del mérito, una expresión de la misma noción de “no dualidad” y de la vacuidad de la forma, que los occidentales consideran tan central en el budismo Mahāyāna. En este sentido, la esperanza en la Tierra Pura es también una afirmación equivalente a “la vacuidad es la forma”. Pero no se deriva de esta fórmula (ni histórica ni filosóficamente), sino a partir de un desarrollo paralelo que es mejor caracterizar como *mítico* —es decir, a partir de la forma en la que ciertos procesos simbólicos y narrativos fueron interpretados mediante prácticas de fe y esperanza.❖

*Dirección institucional del autor:*

*Asian Languages and Cultures  
The University of Michigan  
3090 Frieze Building  
Ann Arbor, Michigan 48109-1285*