

## PALABRA Y COMUNICACION EN EL BUDISMO

*Jesús López-Gay, S.J.*

Desde antiguo, el lenguaje, y en concreto la palabra ha sido objeto de estudio. Es un fenómeno cultural, y a la vez pertenece a la estructura de la religión. No existe cultura sin lenguaje, ni religión sin palabra.

En nuestro siglo, más de un filósofo ha analizado la teoría del lenguaje, considerando la palabra como instrumento de comunicación y analizándola según sus funciones fundamentales: “informar, expresar, llamar”. “Informamos” hechos concretos, “expresamos” los sentimientos y lo que llevamos en nuestro interior, y “llamamos” buscando una respuesta. Este esquema es demasiado fenomenológico y de laboratorio, y por lo tanto artificial. Pero demuestra algo del misterio del lenguaje humano. (1) En el esquema faltan elementos propios de la palabra, como la “alabanza, el voto, el sentido mágico”. Hoy se han añadido categorías nuevas como la de símbolo, y la simbología del lenguaje tiene la ventaja que engloba todas estas funciones citadas relacionándolas. (2)

En la historia de las religiones reveladas o transmitidas por un fundador, la palabra tiene una importancia excepcional. Antes de entrar en el budismo recordemos nuestra religión: en la misma vida de Dios existe un Verbo que es Persona distinta, y a la hora de crear está presente la palabra divina, y con mayor importancia a la hora de revelar las “verdades”, y la alianza se hace a través de la palabra, pronunciada por Dios y aceptada por el hombre. Es verdad que esta palabra divina va acompañada de las “obras-signos” y del “silencio”, pues Dios habla también en el silencio, un silencio eterno que es comunicación, y que exige la actitud del silencio en el hombre para escucharla. Esta actitud no es psicológica sino espiritual: La Palabra de nuestro Dios es una palabra llena de luz, de gloria y de vida, según las mismas defini-

1. Ver Karl BUEHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena 1934.
2. Entre los numerosos ensayos, Charles André BERNARD, *Initiation au langage symbolique*, Roma 1974.

ciones que encontramos en la Escritura. Ultimamente han sido muy numerosas las monografías sobre la Palabra de nuestro Dios. (3)

Y vengamos al budismo. La importancia de la palabra y del lenguaje en la historia religiosa de la India donde va a nacer el budismo está probada por el *kirtan* hinduista, o la existencia del *mantra* en todo aquel mundo religioso, y la misma escuela de Mîmâmsâ. (4) Pero el budismo añadirá aspectos nuevos que enriquecen todas estas tradiciones. Al terminar la primera estación de las lluvias después de la muerte de Buda, unos 500 monjes se reunieron en Râjagrha, celebrando el primer "concilio budista". Como escenario una gran cueva en la montaña. Fue el momento de "recitar" las enseñanzas del maestro, una especie de consagración de la tradición oral (*śruti*). No olvidemos otro dato histórico importante. A partir del segundo milenio antes de Cristo con la formación del alfabeto o signos gráficos (ya sean cuneiformes o jeroglíficos, ideogramas o formas más sencillas), que expresan los sonidos e ideas del lenguaje, la palabra religiosa encontró un vehículo, para conservarse y transmitirse. Y en este contexto recordemos que la palabra budista fue transcrita pronto (hacia el S. I a.C.) en lengua pâli, y este canon redactado en Ceilán, contiene unos treinta libros, con una extensión cuatro veces la de nuestra Biblia, y si añadimos los cánones del budismo mahâyâna, reconocidos como auténticos, y escritos en sânscrito o en chino-japonés, con más de un centenar de volúmenes, es imposible hacer una "Biblia budista"; los discursos o enseñanzas directas de Buda que se han conservado en estos textos canónicos llegan a 84.000. Esto nos demuestra por una parte el valor de la "palabra" de Buda, y ese cuidado por mantenerla intacta como revelada en libros que merecen toda veneración. (5)

3. Ver las numerosas publicaciones de Domingo MUÑOZ LEON, como *Dios-Palabra. Memra en los Targumin del Pentateuco*, Granada 1944; *Derás, los caminos y sentido de Palabra divina en la Escritura*, Madrid 1987, etc.; uno de nuestros autores que inició estos estudios es Luis ALONSO SCHOEKEL, *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, 1ª ed., Barcelona 1966.
4. Quizás el autor que mejor ha estudiado este desarrollo e influencias ha sido Alex. WAYMAN, p.e. en su *Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esoterism* (en concreto su cap. 11), New York 1973; y su colaboración en el vol.: *Studies in Indian Linguistics*, edited by B. Krishnamurti, Poona 1968, 365-369.
5. Una visión sintética de la antigua literatura en pâli, propia del budismo theravâda dividida en tres "cestos" (Pitakas) con sus 30 libros, en nuestra obra J. LOPEZ-GAY, *La Mística del Budismo*, Madrid 1974, 13-14. Como ignoramos el pâli, en el uso de todas estas obras utilizamos la traducción inglesa del PTS (=Pali Text Society), London, a partir del 1879 (con nuevas ediciones), en esta serie se incorporaron los vols. con textos budistas (no todos) aparecidos en los 50 vols. del SBE (=Sacred Book of the East), Oxford 1879ss.

Históricamente la primera palabra de Buda fue el discurso con que “puso en movimiento la rueda de la Ley o doctrina (**dhamma**)”, pronunciado después de su iluminación en la primavera del año 523 a.C. (6) Y su ministerio de maestro duró unos 45 años. Después de la iluminación, tuvo unas palabras donde se advierte la preferencia de Buda por un silencio inefable siguiendo el ejemplo de los **muni** o sabios, pero a la vez la compasión le llevó a descubrir a los hombres la verdad iluminante. Esta tensión entre palabra y silencio se notará en toda la tradición budista, como veremos.

Desde luego, se subraya en los textos primitivos el valor de la palabra, y en concreto de la palabra escrita. Ante un monje que se presentó anunciando una doctrina nueva, Buda explicó cómo hay que proceder en el futuro: “la palabra de este monje no hay ni que aceptarla ni que rechazarla, sino que, recordada bien a la letra y en el espíritu, hay que buscarla en los suttas, hay que verificarla en el Vinaya. Si, buscada en los suttas y verificada en el Vinaya, no se encuentra, se debe concluir: tal no ha sido la palabra del Sublime, es un recuerdo equivocado del monje que la anuncia, y por lo tanto que sea rechazada”.(7) Los textos se podrían multiplicar. En el budismo mahâyâna se mantiene de una forma más fuerte esta dimensión de veneración por la ipsissima verba o palabras de Buda, conservadas escritas. En los primeros libros, como en el Vajracchedica podemos leer dos capítulos en los que Buda explica a Subhûti que “quien toma una palabra de este tratado de la Ley que el Sublime ha predicado, aunque sea un verso de cuatro líneas, los debe conservar como un tabernáculo sagrado (**kaitya**) ante el mundo de los dioses, los hombres y los espíritus”, probando cómo no existe una palabra de Buda que no tenga sentido y toda palabra es una especie de preservación del mismo ser de Buda, (8) y donde se predique esta palabra será un lugar santo venerado por los dioses, hombres y espíritus. (9) Todo el capítulo 21 del Libro del Lotus, sin duda el libro budista del mahâyâna de mayor difusión, trata

Para las citas de los textos budistas chino-japoneses, utilizamos los textos originales, ed. crítica en 100 vols., del T. (=Taishô Shinshû Daizôkyô), nueva ed., Tokyo 1960.

Hemos hecho una alusión a los primeros concilios budistas. Ver André BAREAU, **Les premiers conciles bouddhiques**, Paris 1955, en concreto, 1-30.

6. **Mahâ-vagga** 1, 6, 18; **Digha Nikâya**, 6, 14, 8, 13; este sutra, p.e., apareció primero traducido por T.W. RHYS DAVIDS en el vol. 11 del SBE (1-136), Oxford 1881, y luego fue incorporado en el PTS. Es un ejemplo para aclarar lo dicho en la nota anterior.
7. **Digha Nikâya**, 16, 4, 8.
8. Este libro no lo hemos encontrado en PTS, seguimos la trad. inglesa del SBE, vol. 49, tercera parte, Oxford 1894, 124 (corresponde al cap. 12).
9. *Ibid.*, p. 129-130, corresponde al cap. 15. se repite el término **kaitya**.

del valor de la palabra de Buda contenida en este libro, y de los méritos de quien la aprenda, la propague.(10) Más adelante en el budismo chino japonés se subraya el valor de la palabra de Buda en sí misma, por ejemplo, en uno de los tratados de Shinran (siglo XIII) se recuerdan unas palabras del Rey Ajátasatru, que hace propias el fundador de la Tierra Pura: “Las palabras de Buda son maravillosas, y se revelan a todos. Palabras de significado comprensible, y capaces de curar todos los sufrimientos. Entre todos los seres, aquellos que pueden oirlas, crean o no en ellas, saben que provienen de Buda. Todos los Budas usan palabras suaves y llevan la salvación a todos. Las palabras de Tathâgata tienen el mismo sabor, como las aguas de un gran océano, y llevan a la última verdad. Por esto no existen palabras de Buda que no dejen de tener profundo sentido”. (11)

Junto a esta tradición constante, encontramos otra línea de pensamiento constante también. En el Sutta Nipâta uno de los textos más antiguos del budismo se afirma que Buda (y su doctrina) “está más allá de los caminos del lenguaje”, no existiendo Buda y “estando ya desarraigadas todas las formas de doctrina, también está desarraigada cualquier forma de discurso” o lenguaje.(12) En un verso del Canto de los Monjes o Theragâthâ, nos recuerda Buda que los “que me siguen por la voz, están movidos por impulsos externos pero no me conocen”.(13) Existe, por lo tanto, otro medio de comunicación fuera de la palabra externa. El primer patriarca del Zen recibió la traducción china del conocido libro Lankâvatâra y hablando de los métodos de enseñanza se insiste que las palabras no son necesarias para comunicar la doctrina; existen otros medios. El texto dice exactamente: “La enseñanza de Buda se transmite con simples miradas, o con la contracción de los músculos de la cara, o alzando la cejas, o con una sonrisa, o carraspeando, o con un puro pensamiento o con cualquier gesto”.(14) En uno de los primeros libros del Zen, del siglo XIII, el Mu-

10. Seguimos el texto original chino, traducción de Kumârajîva, finales del s. IV, en T. vol. 9, n.262, 51-52. Existe una óptima traducción en inglés, *The Threefold Lotus Sutra*, 5º ed. New York-Tokyo, 1982, nuestro capítulo en la p.296 ss.

11. Dentro de la traducción crítica del *Kyôgyôshinshô*, hecha por Daisetsu T. SUZUKI, Tokyo 1983, 157.

12. *Sutta Nipâta*, verso 1076 (dentro de la sección sobre “el objeto final”, que es la última sección). Este libro apareció traducido en italiano en *Canone Buddhista. Discorsi Brevi*, ristampa, Torino 1976, nuestro texto en la p.550.

13. *Theragâthâ*, verso 469 de la ed. PTS, dentro de los “Versos de siete estrofas”; en la trad. italiana antes citada aunque no sigue los versos, el texto en la p. 627.

14. En la traducción de D.T.SUZUKI, *Studies in Lankâvatâra Sutra*, reimpresión London 1957, 107.

monkan (sin-puerta-pasar) se describe una enseñanza de Buda que traduzco directamente del chino: “Cuando el Buda Sakyamuni se encontraba en el monte del buitre (Grdharkûta) para hacer un discurso, hizo girar una flor entre sus dedos y la mostró a la asamblea. Todos quedaron en silencio. Sólo Mahâ-Kâsyapa comprendió con una sonrisa este gesto de revelación. Entonces Buda dijo: “Yo tengo el ojo de la verdadera enseñanza, el corazón del nirvana, el verdadero aspecto de aquello que no tiene forma. Todo esto no es ilustrado con palabras, sino transmitido en forma especial más allá de cualquier enseñanza”.(15) Nâgârjuna, uno de los pensadores más originales del budismo e iniciador de la llamada “escuela media” afirmaba que desde la noche en que el Tathâgata Buda obtuvo la iluminación hasta la noche de su muerte, ni una sola sílaba ha sido pronunciada por él ni la pronunciará.

¿Cómo explicar estas dos tendencias contradictorias? No se trata de agnosticismo, o como una especie de nihilismo. Ciertamente estamos ante la “inexprimibilidad” de la Verdad, que no se debe tanto a la insuficiencia cognoscitiva humana cuanto al carácter constitutivo de la Verdad última. Solamente un camino apofático se abre ante la Verdad. En este contexto, las palabras, las mismas palabras de Buda, vienen consideradas como **upaya** (**hōben** en jap.), que son los medios útiles, utilizados por Buda para revelarnos y enseñarnos lo inexprimible, pero sin valor absoluto y por lo tanto no debemos apegarnos a ellos.(16) A la verdad última y verdadera no se puede llegar a través de las simples enseñanzas y del raciocinio que ellas suponen. Buda ha visto el mundo de la experiencia humana como en continuo cambio, sin una entidad permanente, y dentro de este mundo ha colocado el lenguaje. Pero daba un valor al lenguaje basado en el uso más que en la filosofía etimológica. Por eso rehusaba las estructuras absolutas del lenguaje, separándose en este punto de la tradición védica que tanto favorecía la llamada ciencia de la etimología y de la gramática.(17) El

15. T. vol. 51, n.2005; tengo delante la edición de H. DUMOULIN, *Wumen-kan. Der Pass ohne Tor* (con el texto chino y trad. alemana), Tokyo 1953, 17.
16. Es la interpretación de Edward HAMLIN, *Discourse in the Lankâvatâra sutra*, en *Journal of Indian Philosophy* 1 (1983) 267-313; es también la interpretación de Ricardo VENTURINI, *Silenzio e parola nell'insegnamento del Buddha*, dentro de la obra *Le Parole della fede. Forme di espressività religiosa a cura di V. Padiglione*, Bari 1990, 39. **Hōben** (en sans. **upâya**) es el título del cap. II del *Hokeyô* o Libro del Loto (o *Saddharmapundarika*) citado en la nota 10; es uno de los conceptos más interesantes del budismo mahâyâna.
17. Alex. WAYMAN ha estudiado esta tensión entre la verdad y el silencio, p.e., *Two Traditions of Indian-Truth and Silence*, en *Philosophy East and West* 24 (1974) 389-

budista siguiendo las indicaciones del maestro le da mucho más importancia al valor práctico que al valor textual de las enseñanzas. Los primeros monjes siempre argumentan partiendo de la práctica (*vinaya*) como la señal auténtica de la doctrina. Y al mismo tiempo, la enseñanza no es algo absoluto sino siempre “depende” y nos muestra la “dependencia” de todo lo que nos sucede: del sujeto, del objeto, de la moralidad y de la libertad. De esta forma, Buda reconoce en el lenguaje la capacidad de comunicar el contenido de la experiencia humana ya se relacione con hechos o con valores. En el fondo yace la filosofía de la “dependencia” como algo esencial en el budismo. Si leemos cualquier discurso de Buda, después de la exposición, su lenguaje se centra en la teoría fundamental de la dependencia. He aquí otro valor del lenguaje propio de Buda.

Ahora vamos a pasar a un nuevo aspecto, más interesante aún. El sentido de la palabra de Buda para el hombre que busca la salvación, o sea, la “luz”, la iluminación, pues ésto significa “buda”. Este aspecto se desarrolló especialmente en el budismo mahâyâna. Y según las escuelas tiene matices fascinantes.

Comencemos recordando el budismo de la Tierra Pura. En los sutras más antiguos se habla de esa “palabra de Buda” que es a la vez “voto” o promesa eficaz (sanc. *pranidhâna*, en jap. *gan, sei*) capaz de “comunicar” no una revelación abstracta, o unas verdades, sino la luz, la salvación a aquellos que lo repiten. De nuevo nos encontramos ante el tema de nuestra conferencia, palabra-comunicación. Estos votos, que deben ser pronunciados es característica de los *bodhisattvas* (jap., *bôtsatsu*).<sup>(18)</sup> Todos hacen un voto original (*hongan*) de ayudar a todos y a todo. Escojemos un voto hecho por el buda Amida (Amida significa “luz infinita, vida infinita”) cuando aun era *bodhisattva*, que ha tenido una repercusión especial para la iluminación y salvación de todos los seres vivientes. Hizo cuarenta y ocho votos, pero nosotros queremos fijarnos en el voto número diez y ocho. Para este estudio contamos con un sutra excepcional, traducido pronto al chino, hacia el 252 d.C., por Samghavarnam, que fue el texto más usado en Japón. Nosotros seguimos este texto chino. Tiene como título Gran Sutra de

403; ver también David J. KALUPAHANA, *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1992, cap. V: *Language and Communication*, 60-67, hay que leer también el cap. IV.

18. J. LOPEZ-GAY, *El Bodhisattva en los sutras del Mahâyâna*, en el boletín de la Asociación Española de Orientalistas 22 (1986) 257-283, a partir de la p.267 se habla de los “votos”. Además del voto original, hacen cuatro votos particulares, ver el Libro del Loto, T. 9, n.262, 40a (esta letra significa la prima columna, pues el texto chino está editado en columnas).

la Vida sin fin (o Paraíso).(19) Los votos tienen una estructura literaria bien definida. La primera parte se refiere al Paraíso (o Tierra Pura o Vida sin fin), la segunda al fiel. "Si en mi Paraíso, después de haber obtenido yo la suprema iluminación no entra...", y termina: "en este caso que no obtenga yo la suprema iluminación". El hecho de la perfecta iluminación del Buda Amida es la prueba teológica de la eficacia de sus votos. Leamos ahora el voto diez y ocho: "... todos aquellos seres que viven en las diez diferentes partes del mundo si creen mí y desean renacer en mi Paraíso, deben repetir diez veces mi nombre, y si ellos no renacieran en mi Paraíso, que no obtenga yo la perfecta iluminación".(20)

En el sutra Contemplación de Amida (precioso por la explicación de los grados de contemplación) se dice textualmente: "Si tú no puedes pensar, tú debes llamar (shô) al Buda de la Vida Eterna. De esta forma no dejando en silencio tu voz exclama, Salve Amida butsu".(21) Nuestra voz hace eficaz la palabra-voto pronunciada por Amida, y es tan frecuente encontrar en el Oriente a los fieles ir repitiendo por las calles, en los templos y en sus casas esa fórmula, "Namu Amida Butsu".(22) Nos conviene subrayar el valor omnipotente, salvífico del voto o palabra de Buda, que comunica algo de su luz o vida infinita, y así nos hace participar de su Paraíso. Shinran, uno de los fundadores del amidismo en Japón, expone esta práctica de la forma siguiente: "Existen 84.000 diferentes formas que nos llevan a la eliminación de la ignorancia y sus efectos kármicos. La espada mejor

19. Usamos el texto chino en T. 12, n. 360, 265-278. Conocemos la trad. inglesa del texto sánscrito, bastante deteriorado, publicada en SBE vol. 49, segunda parte. En el apéndice BUNYIU NANJIO añade una nota sobre los votos nn. 18 y 21 que faltan en el texto sánscrito pero aparecen en las traducciones tibetanas, chinas.
20. T. 12, n.360, 268a-269b. Hemos traducido "repetir diez veces mi nombre", en el texto chino se dice más exactamente "diez pensamientos" (jû-shin), pero todas las traducciones e interpretaciones antiguas hablan de "invocar". El fundador de la Tierra Pura en China, T'an-luan, en un comentario a un sutra de Vasabandhu dice que "pensar en el Buda Amida es lo mismo exactamente que invocar su nombre": este comentario en T.40, n.1819, 834c. Afirma SUZUKI en el Glossary al Kyôgyôshinshô de Shinran, ya citado: "the terms nembutsu (pensar en buda), shômyo (repetir su nombre) and namu-amida-butsu are interchangeable". p. 229.
21. T. 12, n. 365, nuestro texto en la p. 346ab. La última frase del texto es "Namu Amida Butsu", "namu", en pâli (en sâns., namo) es un saludo de reverencia, de adoración.
22. Aunque no estamos ante una fórmula de tipo exotérico, sí entramos de lleno en el budismo "tántrico" antes aludido. La bibliografía es grande, interesante, ver p.e., Yoshifuni UEDA (ed.), *Notes on Once-calling: A Translation of Shinran's Ichinen-tanen mon'i*, Kyoto 1980, es la mejor exposición del propio Shinran sobre el "nembutsu". Aunque antiguo tiene actualidad David L.SNELLGROVE (ed. y traductor), *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, 2 vols., London 1959, explicando la tradición indo-tibetana.

afilada que corta (esta cadena del karma) es el Nombre de Amida. Cuando uno lo pronuncia todos los pecados desaparecen, todos los males del karma desaparecen y la sabiduría crece".(23)

A través de esta palabra una vez pronunciada por Amida como promesa, pero siempre se convierte en algo actual y presente, y nos hace participar de sus frutos. Gracias al nombre de Amida y a la respuesta del fiel, se establece una unión y participación: con su palabra, Amida nos comunica su luz y su vida.

Y ahora entramos en otro movimiento budista, esta vez de tipo esotérico. Tiene sus raíces en India, pero en China y Japón se desarrolló con fuerza a partir del siglo VIII. Me refiero a la secta de la "Verdadera Palabra" (en jap. Shin-gon). De nuevo seguiré los textos chinos, que son los mejores conservados y los que personalmente puedo leer. El Shingon cuenta hoy en Japón con 14 millones de seguidores.

Como premisas, no olvidemos la teoría de los "tres cuerpos de Buda" que se formó ya al comienzo aun dentro de los textos pali. El "cuerpo de la doctrina o de la Palabra" (*dharma-kâya*), que es el verdadero Buda, la realidad, que supera toda personificación; no tiene límites y está presente en todas las cosas, en concreto en cada uno de nosotros; en él se unen todos los budas del presente y del pasado y del futuro; supera todos los contrarios. Para explicar la manifestación histórica del Buda eterno, se habla del "cuerpo de transformación" (*nirmâna-kâya*) que tomó Sakyamuni para enseñar a los hombres. Finalmente los bodhisattvas para realizar su función de salvar a todos participan del "cuerpo de alegría participada" (*samabhoga-kâya*). (24) No nos olvidemos del primer cuerpo de Buda, de ese Cuerpo-Palabra presente en todos. El Shingon aunque pertenece al budismo Mahâyâna, entronca con el tantrismo o vehículo de diamante, Vajrayâna. Este budismo tomó una forma definitiva dentro de ciertos ambientes religiosos de la India, como entre los sauras que adoraban el Sol (*Sûrya*) como divinidad cósmica, entre otros grupos que dirigían su culto a diversas divinidades (principalmente diosas), cuya energía participaban en sí mismos y con ciertos ritos, como la recitación de fórmulas y sílaba sagradas, lograban despertar.

Kûkai (773-835) introdujo el Shingon en el Japón. Uno de los tras básicos es el Bodaishin-ron.(25) Y presenta los tres grandes se-

23. En la ed. y trad. ya cit., de su *Kyôgyôshinshô*, 42.

24. Sobre los "tres cuerpos de Buda", una síntesis con bibliografía en nuestra obra ya cit., *La Mística del Budismo*, 9.

25. Sobre Kûkai (llamado luego Kôbô Daishi o gran maestro), la secta del Shingon y los textos

cretos (jap., **sanmitu**) de esta secta. Leamos sus mismas palabras. “El primero es el secreto del cuerpo: hacer los gestos rituales (**mûdras**) para invitar a los budas; el segundo es el secreto de la palabra, en que nos vamos a detener, o sea, secreto de la recitación de frases o sentencias (**dhâranis**), cuyas sílabas deben ser pronunciadas distintamente y sin error; el tercer secreto es el de la mente, realizar el método de unión meditando en el pensamiento-deseo (**bodaishin**) mientras imaginamos en la mente una luna llena, blanca y pura”.(26) Kûkai hizo un comentario a este sutra titulado “cómo llegar a ser buda viviendo en el cuerpo humano”.(27) Su tesis principal es que la iluminación perfecta, el estado de budeidad, se alcanza en este mundo con el cuerpo recibido de los padres. El cuerpo no es un conjunto de substancias corruptibles (como pensaban otros budistas), sino un instrumento que lleva al hombre a la integración en el Buda-cosmos. En el cuerpo, y en concreto en la palabra, está presente todo el cosmos y la gloria eterna de Buda, su Palabra inefable. Pero el sutra que más ha influido en esta corriente budista es el sutra del Gran Sol o Gran Iluminador, conocido en japonés como Dainichi-kyô.(28) El título significa que la sabiduría de Buda no sólo esclarece las tinieblas como el sol, sino que penetra en todas partes ejerciendo sus funciones de vida e iluminación con un resplandor infinito.(29) Este sutra considera como divinidad central y a la vez principio metafísico último el Buda cósmico, eterno, que es impersonal, verdad sin principio ni fin. En sus capítulos va presentando ciertos ritos, en concreto la recitación de ciertas fórmulas, que no son simples acciones religiosas del hombre, sino que el fiel con la práctica de los tres misterios puede ponerse al ritmo de los tres grandes poderes cósmicos, actualizando en ellos y en el mundo la naturaleza misma de Buda. La esencia de todos los seres y de todos los Budas está inter-relacionada, y de hecho es idéntica. No hay diversi-

fundamentales, ver mi art., *La Mística cósmica*” del Shingon, en *Studia Missionalia* 26 (1977) 215-235. Este primer libro, *Bodaishin-ron*, atribuido a Nâgârjuna, fue traducido al chino por Amoghavajra, texto en T.32, n. 1659. (Diversos comentarios posteriores en T.70, nn. 2291-95).

26. T.32, n.1659, 574b. El tema de la “luna” es preferido en las escuelas exotéricas.

27. Texto en T.77, n.2428.

28. El título completo en sâncsc. es *Mahāvairocanâbhisambodhi*, y fue traducido al chino en el año 724, texto en T.18, n. 848. Otras traducciones en los nn. 856, 857.

29. En uno de los comentarios más antiguos se dice, “esta luz no es sólo la claridad solar de la sabiduría de Tathâgata, sino que penetra en todos los rincones y produce la iluminación universal, en el exterior como en el interior”, texto en T.39, n.1796, 599a. Ver mi art. cit., p.220ss.

dad esencial, sólo que esta identidad no es percibida por esa ignorancia o noche que cubre el individuo.(30)

En uno de los capítulos se utiliza una frase consagrada en el Shingon, "nyû-ga, ga-nyû" o la intercompenetración de Buda y del individuo, y de los tres misterios de Buda y las tres acciones del hombre (cuerpo, palabra, mente). "Los Budas de las innumerables regiones no son otra cosa que Buda en nuestro corazón... los millares de seres visibles se encuentran en una sola de nuestras palabras místicas", con esta frase concluye Kûkai una de sus obras.(31)

Detengámonos en el sentido de la palabra dentro del ritual del Shingon. No se trata de oraciones o himnos de alabanza. Un historiador del budismo los explica así: "los mantras son parte del lenguaje cósmico, que es constantemente proclamado por el Gran Iluminador".(32) Al recitar el mantra, el fiel hace resonar la voz cósmica de Buda gracias a una energía cósmica (prâna), que es como la respiración, el espíritu o aliento que acompaña la Palabra de Buda y es utilizada por nosotros. El fruto repercute en todo el universo. Esa palabra es creación, es vida, es luz. Nuestra palabra no sólo evoca el poder infinito de la Palabra de Buda, sino que la hace presente. De una forma práctica, el capítulo IV de este sutra recuerda hasta 188 mantras, y el cap. V explica cómo ha de ser la recitación.(33) Estamos ante uno de los más profundos misterios de esta Palabra-comunicación de Buda. Todo el cosmos, incluyendo el hombre principalmente, constituyen la Voz de Buda, y todos nuestros pensamientos constituyen la mente o corazón de Buda.

30. Buda, nuestra mente o corazón, y el universo, forman una unidad o identidad, y el sutra citado la explica por el "vacío fundamental", ontológico; segundo, por la "destrucción de los obstáculos" que opera el Gran Iluminador o Dainichi, y finalmente por la fuerza de esa misma luz, texto en T.18, n.848, 42bc.

31. *Ibid.*, 40c.

32. ANESAKI MASAHARU, *History of Japanese Religion*, nueva ed., Tokyo 1963, 128. Aunque antiguo, pero quizás lo más completo es el art. de L. Austine WADDELL, *The Dhâranî Cult in Buddhism. Its Origin, Deified Literature and Images*, en *Ostasiatische Zeitschrift* 1 (1912) 155-195.

33. T. 18, n.848, 17bc. El capítulo XIX tiene como título, "la explicación de las 100 sílabas", *ibid.*, 40ab., sobre sus efectos y poderes los cc.XX y XXI, *ibid.*, 40bc.

## BIBLIOGRAFIA

- Las fuentes para los textos en pāli usamos la traducción inglesa de la PTS, para los textos chino-japoneses seguimos los originales publicados por la T. (ver explicación en la nota 5).
- Gómez, Luis O., *Buddhist Views of Language*, en *The Encyclopedia of Religion* M. Eliade editor in Chief, vol. 8, New York 1987, 446b-451b. (con óptima bibliografía).
- Kalupahana, J., *Language and Communication*, es el cap. V de su obra: *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1992.
- López-Gay, Jesús, La "mística cósmica" del Shingon, en *Studia Missionalia* 26 (1977) 215-235.
- El bodhisattva en los sūtras del Mahāyāna, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 22 (1986) 257-283.
- Venturini, Ricardo, Silenzio e parola nell'insegnamento del Buddha, en *Le Parole della Fede. Forme di espressività religiosa a cura di V. Padiglione*, Bari 1990, 37-50.
- Waddell, L. Austin, *The Dhāraṇī Cult in Buddhism, Its Origin, Deified Literature and Images*, in *Orientalistische Zeitschrift* 1(1912) 155-195.
- Wayman, Alex, *The Hindu-Buddhist Rite of the Truth: An Interpretation*, in *Studies in Indian Linguistics*, ed. by B. Krishnamurti, Poona 1968, 365-369.
- Two Traditions of India-Truth and Silence, en *Philosophy East and West* 24 (1974) 389-403.