
Comentario al Sutra del Diamante

Por Tom Shoden Hannes

¿Por qué tantas repeticiones en el Sutra del Diamante?

Introducción

Con el *Hannya Shingyo*, el *Sutra del Diamante* es uno de los textos budistas más célebres y más condensados. Ambos son resúmenes del *Prajnaparamita Sutra*, y a veces al *Sutra del Diamante* también se le llama *Prajnaparamita Sutra en trescientos versículos*, que podría traducirse más literalmente de este modo: *El Sutra de la Sabiduría del alcanzar-la-otra-orilla en trescientos versículos*, que suena algo mejor.

Que por cierto es lo que también pensaban los antiguos maestros chinos como Konin y Eno y, desde entonces, el *Sutra del Diamante* no ha dejado de figurar entre los textos centrales del Zen en todo el mundo. Sin embargo, cuando nosotros, europeos del siglo veintiuno, tratamos sinceramente de leerlo en su totalidad, a menudo nos resulta aburrido e incluso exasperante por las numerosas repeticiones de este supuesto “resumen”. Y hasta podríamos preguntarnos si no alcanzaríamos un poco más rápidamente la otra orilla, si nos ahorrásemos un contenido tan repetitivo. Pero ¿sería en verdad el caso?

Pareciera que este acceso multifacético fuese, por el contrario, una advertencia contra nuestra facilona opinión, que nos llevaría a pensar que «el mensaje es demasiado obvio como para detenerse en él». Me acuerdo de una monja que me decía que, desde su punto de vista, el *Sutra del Diamante* era tan evidente que no valía la pena comentarlo. Pero es perfectamente posible que este sutra haya sido redactado exactamente de esa manera para conducirnos a fin de cuentas a la opinión contraria. Cuando dirigí los talleres del Dharma sobre el *Sutra del Diamante* en Maredsous y La Gendronnière, no llegamos ni siquiera a adentrarnos en la mitad de su significado. El sutra está lleno de fervor por la Vía de Buda, y cada pasaje imparte su luz como la faceta de un diamante magníficamente tallado, y no deja de regalarnos su mensaje desde un ángulo renovado cada vez.

Otros textos esenciales del Mahayana, como el Sutra del Loto y el Sutra Avatamsaka, hacen uso del folklore, de la poesía, de cuentos y de la mitología para llevarnos a romper con nuestro modo ordinario de pensar y nuestro mental rutinario. En cuanto al *Sutra del Diamante*, digamos que emplea una aproximación cubista para llevarnos a abandonar todos nuestros enquistados puntos de vista acerca de lo que para nosotros es tan obvio en nuestra vida, en las enseñanzas de Buda, y acerca de lo que creemos indigno de consideración para nuestra propia práctica de zazen.

Fue adoptando este enfoque como investigué una posible estructura en la lectura del *Sutra del Diamante*. No pretendo presentar una exégesis o un análisis histórico “exacto” de este texto. Este artículo no representa ninguna otra cosa más que una tentativa de articular todas esas facetas del diamante con nuestra práctica, con nuestra vida, con nuestras posibles tendencias equivocadas de querer negociar con el Dharma. Me percaté de que esto, en sí mismo, es pretencioso, y que este artículo no es más que el plano sucinto de un estudio que por cierto

exige más elaboración y que quizá requiera de correcciones. Teniendo en mente todas estas consideraciones, he aquí una de las posibles lecturas de este sutra:

1. La pregunta de Subhuti (secciones 1 y 2)
2. Primera apreciación de la enseñanza después de la pregunta de Subhuti (3-13)
Contenido de la enseñanza (3-5)
Naturaleza de la enseñanza (6-13)
3. Segunda temática de la enseñanza tras el despertar de Subhuti (14-16)
Subhuti formula su visión del despertar (14)
Nueva elaboración de la enseñanza (14-16)
4. Tercera temática tras la repetición de la pregunta de de Subhuti (17-31)
Todo manifiesta la enseñanza de Buda (17-21)
La enseñanza de Buda no es un nihilismo (22-26)
La enseñanza de Buda no es física (27-31)
5. Conclusión (32)

1. La pregunta de Subhuti (secciones 1 y 2)

La enseñanza impartida en el *Sutra del Diamante* es históricamente suscitada por una pregunta de Subhuti, uno de los discípulos cercanos de Buda: « ¿Cómo debe un bodhisattva orientado hacia el despertar progresar o controlar sus pensamientos?». Quienquiera que piense que los sutras son recopilaciones teóricas y por ende exteriores al zen encontrará aquí una pregunta que se refiere a nuestra vida real, a *nuestras vidas*, a nuestras mentes y a nuestros actos. Si se está animado por el espíritu del bodhisattva, no se usa la práctica para refugiarse en un estado cómodo, libre de compromisos, sino para propagar el espíritu de la Vía de Buda en el mundo real. El término “bodhisattva” se traduce a menudo como “ser despierto”, pero podría traducírsele perfectamente por “ser despertador” o aún “héroe del despertar”. La pregunta de Subhuti atañe a una vida activamente animada por *bodaishin*, condición indispensable para practicar el zen como vía de liberación. Dicho de otro modo, Subhuti no está solicitando más que una exposición completa de la Vía del Mahayana. Buda, siempre feliz de responder preguntas sinceras, no le ofrece una sino tres apreciaciones; en suma, ofrece la misma respuesta desde tres ángulos diferentes. En los últimos capítulos, estos ángulos no dejarán de permutarse, ofreciendo así al lector el espectáculo de una reflexión vertiginosamente brillante.

2. Primera apreciación de la enseñanza tras la pregunta de Subhuti (3-13)

La primera respuesta a la pregunta de Subhuti comprende dos partes. La primera parte trata del contenido de la enseñanza, y la segunda parte destaca la naturaleza de la enseñanza a la luz de ese contenido.

Contenido de la enseñanza (3-5)

Para aquellos que aprecian la concisión: las secciones 3, 4 y 5 contienen en sí mismas la totalidad del sutra. La sección 3 atañe a *muga* (el no-sí mismo), la sección 4 trata sobre los actos meritorios (*paramita*) y la sección 5 debate acerca de *ku* (la vacuidad). Todo ello está presentado en pocas páginas y de un modo muy directo.

La sección 3 en torno a *muga* es muy conocida y a menudo repetida en los *kusen* y en los *teisho*: un bodhisattva no debe adorar la imagen de un sí-mismo (*atman*), de una persona (*pugdala*), de un ser (*sattva*) o de un sujeto vivo (*jiva*)». Se reconoce aquí un tema de base del budismo: la noción de un ser sustancial crea una tensión, dado que todo en nuestra verdadera experiencia es impermanente y frágil. Reaccionamos a menudo a esta tensión mediante comportamientos inapropiados que crean sufrimiento. Estas reacciones inadecuadas se refuerzan a sí mismas y tienden a tejer su capullo alrededor de nuestra vida y de nuestro espíritu, encadenándonos así al ciclo del *samsara*. Los cuatro términos que designan un “sí-mismo” (*atman*, *pugdala*, *sattva*, *jiva*) indican el aspecto equivocado de diversas tentativas, que siguieron a la muerte de Buda, con vistas a intentar por cualquier medio conceder un lugar específico a cierta noción de sí-mismo o de alma permanente.

Respecto a estas tentativas, el *Sutra del Diamante* es totalmente claro: sean cuales fueren vuestros esfuerzos por extraer, a partir de vuestra experiencia limitada, cualquier idea de un sí-mismo sustancial, un bodhisattva lo descubrirá. Esto encarna la clara visión del budismo y, por consiguiente, de todos los bodhisattvas.

Pero este énfasis sobre el no sí-mismo no sólo es necesario para evitar las trampas de la búsqueda de un alma, sino que es también un punto de apoyo para que el bodhisattva evite los puntos de vista equivocados. Si los bodhisattvas son practicantes abnegados en pos de la salvación de todos los seres, su activismo entusiasta puede hacerles olvidar un poco el hecho de que también todos esos seres carecen por naturaleza de sí-mismo. Una práctica compasiva debe armonizarse con la contemplación de *muga* y de *ku*, así como *muga* y *ku* necesitan asociarse a una práctica compasiva.

Esta última conclusión es el segundo tema, expuesto en la sección 4 que sigue. En ella se menciona la ayuda efectiva, en particular la generosidad, primera de las *paramita*. En un texto condensado como éste, es interesante percatarse de que se menciona una de las *paramita*, las otras cinco (conducta justa, paciencia, energía, concentración y sabiduría) están sobreentendidas. Son todos actos meritorios que producen un buen karma, el cual es otro tema mayor del budismo original. Los actos benéficos, realizados con buena intención, tienen un efecto positivo sobre su autor. Independientemente de nuestra opinión sobre los mecanismos exactos de la retribución kármica y de la reencarnación, esta insistencia se ha considerado siempre como necesaria para evitar confundir la enseñanza del no sí-mismo con una visión nihilista en que «de todas maneras, se puede hacer cualquier cosa».

La propuesta responsable del budismo es, al contrario, asumir totalmente la inmensa libertad que nos procura, manifestar de una vez nuestra verdadera naturaleza de Buda, e iluminarla en todo el universo para que cada cual pueda beneficiarse de ello.

El problema con los méritos es que nuestras ávidas mentes no tardan en querer aferrarse a ellos. La vía de la liberación del budismo fácilmente puede verse reducida —y a menudo lo fue— a una simple persecución de méritos: conseguir una mejor vida en el más allá, un bienestar meditativo, el desarrollo personal o incluso un coche nuevo. De hecho, es exactamente este tipo de visión reduccionista del Dharma la que ha sido vehementemente criticada en los círculos mahayanistas por ser una práctica *hinayana*, literalmente una práctica de “despreciable calidad” que pierde de vista la profunda esencia de la liberación. Por eso un bodhisattva no debe apegarse a ningún mérito y, no obstante, seguir practicando los actos

meritorios. Esta actitud exige una visión doble de la realidad, lo cual constituye el tercer tema del sutra.

La sección 5 presenta la visión doble del *Sutra del Diamante* en una fórmula impactante: «x no es x, (sin embargo) se lo llama “x”». En estas equis genéricas, podemos incluir absolutamente cualquier cosa. Para demostrarnos hasta qué punto tiene esta fórmula un alcance un universal absolutamente serio, el sutra reemplaza a continuación lo desconocido por nada menos que el cuerpo mismo de Buda: el cuerpo de un Buda no es el cuerpo de Buda, lo llamamos “cuerpo de Buda”.

Es abrupto. Quizá no para nuestros contemporáneos, pero para los indios de los primeros siglos de nuestra era, el cuerpo de Buda era más bien sagrado. Se suponía que los Budas llevaban las treinta y dos marcas especiales que manifestaban su estado de despertar. Cuando el Sutra del Diamante dice que estas marcas no son realmente marcas, sino que son llamadas “marcas”, ello no significa que esas marcas no existan. Cualquier indio creía firmemente en su existencia. El sutra dice más bien que incluso el fenómeno más santo es igualmente vacío: no hay ninguna cosa más real, sólida o sustancial que otra.

En nuestra época obsesionada por la salud, tal vez habría que decir: «La energía y la salud que obtenéis de la meditación no son ni energía ni salud, se las llama “energía” y “salud”». O incluso: un *shiho* no es un *shiho*, se lo llama “*shiho*”. Es la primera perspectiva: el hecho de que todo, nosotros incluidos, nuestros méritos y logros, todo lo que comprendamos del Dharma, es tan vacío, impermanente y totalmente interdependiente como nuestras ilusiones, nuestros malos actos... Esta perspectiva es llamada “verdad absoluta”, vacuidad, *ku*: los fenómenos son instantes que surgen de manera co-dependiente, no entidades separadas.

Pero eso no quiere decir que no existan. La segunda perspectiva, “relativa”, sobre la realidad insiste en que experimentemos realmente los fenómenos y reaccionemos a ellos. Podemos hacerlo de mala manera o, al contrario, de forma adaptada, lo que conduce, según el caso, a más o menos sufrimiento o liberación. Por esta razón es útil nombrar los fenómenos. Es práctico. Pero tan pronto como empezáis a creer excesivamente en ellos, la vía de la liberación se obstruye y la práctica se vuelve, en el mejor de los casos, un asunto de bienestar, o muy a menudo una ocupación frustrante.

La naturaleza de la enseñanza (6-13)

Al término de la sección 5, el sutra entrega el contenido completo de su enseñanza. Pero el *contenido* de esta enseñanza tiene igualmente serias consecuencias sobre la *naturaleza* de la enseñanza misma. Nada escapa a la visión radiante del *Sutra del Diamante*, y tanto es así que hasta aplica su doble visión sobre sí mismo.

La sección 6 se refiere a la enseñanza como a una barca que nos transporta desde la orilla de los apegos y sufrimientos hasta la otra orilla del desapego y de la liberación. Aquí, una vez más, se trata de las bases intrínsecas de la enseñanza de Buda. Aparentemente, cuando el sutra fue redactado, era aún necesario insistir sobre la naturaleza 100% pragmática de la enseñanza misma. Para decirlo de otro modo, la enseñanza no debe tomarse a sí misma como doctrina. Es el equivalente de *muga* (el primer tema) para las enseñanzas. Un bodhisattva no debe concebir la enseñanza como algo que pueda atraparse o de lo que pueda apropiarse. En tanto que

fenómeno totalmente interdependiente, es sin forma, puramente pragmática, capaz de flexibilidad y de adaptación para responder a las circunstancias cambiantes de lugar y época.

Los textos del Mahayana fueron escritos para expresar la insatisfacción frente a lo que la comunidad budista sentía como un conservadurismo anquilosado al que faltaba la vitalidad original de la que Buda había dado pruebas, enseñando el Dharma en aquella época. El Mahayana quería inscribirse en la verdadera transmisión, siendo tan flexible y creativo como Buda mismo. La concisa conclusión de la sección 8, «lo que se llama “budismo” no es el budismo», es, por supuesto, un eco de la fórmula «x no es x» en un intento de borrar toda imagen de un sí-mismo del Dharma, para evitar que se diluya su aspecto liberador. Pero ¿quién sabe? Quizá se trataba de hacer notar con estilo corrosivo el estado deletéreo del budismo de entonces, como si el sutra quisiera en realidad decirnos: «Si esto lo que llaman budismo, entonces no soy budista...».

La sección 9 introduce el segundo tema de los méritos en la exposición de la naturaleza de la enseñanza.

¿Cuáles son los efectos de la enseñanza? Tradicionalmente, los efectos de la práctica se describen como los cuatro estadios de la condición de *arhat* (del ingresado en la corriente, del que no renacerá más que una vez, del liberado del renacimiento, de Iluminación Perfecta). Es interesante constatar que la sección 9ª no niega estos estadios ni los refuta tachándolos de hinayanismo. Se alude a ellos en tanto que efectos de los que no puede uno apropiarse. No se puede decir: «He cosechado los frutos de la práctica». Ello implicaría que esos efectos se vean inmediatamente engullidos por el mecanismo de nuestro mental, ávido de asir e identificado a un sí-mismo. Los méritos, en tanto que frutos de la práctica, y aun la iluminación completa, no pueden asirse. Tal y como lo expresa la sección 10, a menudo citada: «Cuando la mente no permanece en nada, el verdadero espíritu aparece». No quedar adherido a los efectos es en sí el mérito más grande, el contenido último que lleva el sello de Buda (sección 12). Es esta frase célebre la que conmocionará al joven Eno, precipitándole en la práctica del despertar súbito, una práctica que jamás se apropia de sus efectos, que nunca confina la enseñanza a una doctrina.

Esta actitud pragmática hacia la enseñanza implica también que el tercer tema del *Sutra del Diamante*, la fórmula del “x no es x”, se aplica recurrentemente a la fórmula misma. La sección 13 demuestra esta actitud eminentemente realista en el modo en que esta ecuación comprende dos nociones: por un lado, el término “átomos”, y, por otro lado, la expresión “las características del cuerpo de un Buda”.

La fórmula es la misma en los dos casos: los átomos/características no son átomos/características, sino que se los llama “átomos/características”. Hasta aquí, nada nuevo. Pero el contexto de la fórmula es diferente y no carece de efecto sobre su empleo. El sutra pregunta si los átomos existen, y la respuesta es “sí”. Cuando se trata de preguntarse sobre el hecho de que un Buda pueda o no ser reconocido por las características de su cuerpo, la respuesta es “no”.

Teóricamente (cuando compartís los puntos de vista indios, en el contexto de aquella época, acerca de los átomos y cuerpos de Buda) esta pregunta podría conducir tanto a un “sí” (en el nivel relativo del mundo fenoménico sometido a la aparición y a la desaparición) como a un “no” (en el plano absoluto en que ningún fenómeno encarna una existencia separada). Pero

pragmáticamente se trata de dos preguntas totalmente distintas: el riesgo de apegarse a la noción de átomo está lejos de ser relevante (aunque al final el sutra también destaca este riesgo). Pero las características del cuerpo de un Buda es de muy otro interés para quienes aspiran a volverse ellos mismo Budas. En nuestra época, entendemos esas características más en términos psicológicos o energéticos: siempre feliz, muy sano, radiante, sosegado, luminoso; todo esto se interpreta a menudo como los signos de que se anda por “el buen camino”, es lo que la gente espera de una persona realmente “zen”. Por esa razón, muy fácilmente pueden volverse objetos de apego o de frustración y terminar volviéndose poco más que distracciones, obstáculos en nuestra práctica auténtica, que consiste en ver la vacuidad de todos los fenómenos y en liberarnos de la avidez y el rechazo. El *Sutra de Vimalakirti* nos advierte de modo similar: «Si buscáis signos, no sois buscadores del Dharma, sino de signos». En conclusión, cuando Subhuti le pregunta a Buda cómo deben vivir los bodhisattvas, la respuesta es una triple respuesta redoblada: no os apeguéis a la imagen de un sí-mismo, no os apeguéis a los méritos, no os apeguéis a nociones equivocadas de existencia y de no existencia, ni os apeguéis a una doctrina (el sí-mismo de una enseñanza), ni a los resultados de vuestra práctica (los méritos de la enseñanza), ni al estatus ontológico de esos efectos (ya que no tienen más sustancia que ningún otro). Tras haber escuchado todo esto, Subhuti experimenta un gran despertar.

3. Segunda temática de la enseñanza tras el despertar de Subhuti (14-16)

Aunque los tres temas del *Sutra del Diamante* (la imagen de un sí-mismo, los actos meritorios y la fórmula sobre la vacuidad) se manifiestan a lo largo de toda la obra, las tres nociones varían en el modo en que se ponen de relieve. El primer tema, tal y como lo expone el párrafo precedente, insiste más sobre el no apego a la imagen de un sí-mismo. El segundo, que examinaremos ahora, subraya la noción de acción meritoria. El tercero insistirá sobre la fórmula de “x no es x”. Ahora vamos, pues, a abordar principalmente la cuestión del acto.

La nueva elaboración de la enseñanza (14-16)

Subhuti queda exaltado con la primera respuesta de Buda y despierta con el significado de lo que es un bodhisattva, lo cual formula mediante la ausencia de las cuatro imágenes equivocadas de un sí-mismo. Buda asevera esta perspectiva pero se apresura en mostrar su otra vertiente, que es el segundo tema del sutra: la naturaleza de los méritos.

El peligro implícito en la enseñanza del no sí-mismo reside en un quietismo hedonista: si no hay verdad ni no-verdad, ni seres, ni sí-mismo, ni nada que cumplir, en definitiva bien podríamos no practicar nada en absoluto, quedándonos cómodamente dormidos sobre nuestros *zafus*. Pero no es la enseñanza de Buda. Por esta razón, luego de haber negado casi todo en la primera sección, el hecho de que los méritos y los efectos tengan una existencia bien real necesita, inmediatamente después, ser fuertemente subrayado.

Por ejemplo, la práctica de un bodhisattva requiere un estilo de vida impecable (segunda *paramita*), un altruismo generoso (primera *paramita*) y una amplia tolerancia, así como también paciencia (tercera *paramita*), en las que las demás *paramita* están incluidas (la energía, la concentración y la sabiduría). El modo en que esta sección expone el esfuerzo real necesario de practicar estas *paramita* no deja lugar a dudas: aunque se os cortara en pedazos, deberías practicar la benevolencia y la paciencia. Si a quienes no prevén semejantes circunstancias en un futuro próximo les resulta un poco difícil de realizar, el sutra brinda otro

ámbito para la práctica de la paciencia: el ser objeto de críticas. Quizá sea extraño presentar estas dos situaciones como dos momentos de igual dificultad para practicar la paciencia, pero pensad en ello la próxima vez que os critiquen y evaluad la sabiduría de este sutra... La práctica debe proseguirse en el mundo fenoménico, no se trata de un estado de ensueño en un aterciopelado vacío; debe asimismo encarnarse cuando estamos en un estado “no zen”; tampoco está limitada a las horas que pasamos sentados sobre nuestros *zafus*, debe realizarse en nuestra comunicación, en cada movimiento y cada acto.

Seguidamente, tras este mensaje, se descubre de nuevo su otra cara: para que estos actos sean auténticamente liberadores, la vía consiste en practicar las *paramita* sin rodeos y con toda nuestra energía, *pero* no para progresar en la Vía, lo cual es la única forma de progresar en la Vía. El progreso es tenido en consideración pero la única manera de realizarlo es no buscar asirlo. A modo de conclusión, se dice que «el principio de este sutra es inimaginable»: no puede aprehenderse. Sus méritos también son calificados de «inimaginables»: exceden nuestros más grandes sueños; por lo tanto, no deberíamos perder nuestro tiempo fantaseando con ellos. O como dice la famosa fórmula: un puño cerrado no puede contener más que unas pocas gotas de agua; por una mano abierta puede correr todo un río.

4. Tercera temática tras la repetición de la pregunta de de Subhuti (17-31)

Después del segundo tema expuesto por (el verdaderamente paciente) Buda, Subhuti repite casi tontamente esta pregunta en la sección 2. Leer este pasaje es un poco como presenciar nuestros *mondo*, en los que planteamos tan a menudo las mismas preguntas, para oír la misma respuesta bajo una forma ligeramente diferente, y nos percatamos súbitamente de algo que sabíamos desde hacía años sin actualizarlo realmente. Y aquí también, en efecto, Buda repita su respuesta de la sección 3 casi tal cual. Pero el contexto de la respuesta (la ausencia de las cuatro imágenes de un sí-mismo) es bien diferente.

La ausencia de imagen de un sí-mismo es enseguida enlazada a una serie de negaciones: no hay ningún estado de inspiración (*bodaishin*), ningún estado de iluminación, ni Buda, ni verdad alguna. En otras palabras: en esta tercera temática acerca de la vía del bodhisattva, el *Sutra del Diamante* plantea la discusión desde el ángulo de la ecuación «x no es x», saltando desde el punto de vista relativo al punto de vista absoluto y viceversa, a un ritmo por momentos desenfadado, jugando a veces con cara y otras veces con ceca.

Todo manifiesta la enseñanza de Buda (17-21)

La fórmula «x no es x» no niega la existencia de ningún fenómeno. La parte de atrás de nuestro pie se llama “talón” y se trata claramente de algo que existe de veras. Si lo dudáis, coged una chincheta, colocadla en el suelo y pisadla fuertemente con el talón. La chincheta vacía causará un dolor vacío en vuestro talón vacío... Vuestro talón existe lo bastante como para haceros sufrir, y es este el punto de partida del camino budista. «Un talón no es un talón» declara que el talón no está separado del resto del pie, que la sangre circula en él, que la presión atmosférica le impide reventar, que la distancia del sol lo mantiene con el calor suficiente pero sin quemarlo; habla del alimento que comemos para regenerar sus células, de las personas que preparan nuestras comidas, de sus padres, del alimento que sus padres han ingerido para mantenerse en vida... De hecho, no hay nada que podamos mencionar que no esté conectado con nuestro talón. Viéndolo desde este ángulo, no existe claramente ningún talón separado. Pero por la manera en que puede hacernos doler, y por el modo en que podemos usar nuestro

talón para causar daños o, al contrario, para cuidar el mundo, este talón sí que existe, y por ende vale la pena hablar de «un talón».

Aplicado a la vida de un bodhisattva, ello significa que un bodhisattva está impregnado de su propia naturaleza sin un sí-mismo (primer tema) e impregnado de sus actos benéficos (segundo tema, presentado aquí como “honrar la tierra de Buda”) sin desaparecer o abandonar su vida activa. La fórmula “x no es x” (tercer tema) es aplicada al espíritu (enseñanza de los cinco ojos), llevando a la conclusión de que, en última instancia, el espíritu es «inasible», «sin sustancia», como lo son los méritos y el cuerpo de un buda.

Entre estas incesantes repeticiones, vuelve la pregunta algo simplona de Subhuti: « ¿Realmente la gente puede creer todo esto?» a la que se responde con flemática simplicidad: «Sí, porque los seres no son seres». Es decir, todos los seres pueden experimentar esta realidad por sí mismos, porque no son otra cosa más que esta realidad del vacío. Es lo que practicamos en zazen y en el conjunto de nuestra vida cotidiana, cuando nos sentamos tranquilamente y cuando irradiamos, mediante nuestros actos, la compasión por todos los seres. No es una profesión de fe, es el contenido de toda experiencia que nos es posible cuando no nos encasillamos en enfoques *sustancialistas*. La realidad, aquí, consiste en que cada uno experimente y despierte por sí mismo. Sencillamente, no hay ninguna experiencia, ningún fenómeno que manifieste otra verdad. Todas las cosas, todos los seres predicán el Dharma mediante la manera misma en que existen: impermanentes, sin sustancia, vacíos y condicionados.

La enseñanza de Buda no es un nihilismo (22-26)

Nuevo cambio de vertiente. Tras una buena dosis de negación en las precedentes secciones, el sutra entona de nuevo el gran mérito de la práctica altruista y generosa de las *paramita*. Un bodhisattva no se ve paralizado por el pensamiento de la vacuidad de todos los fenómenos, de los seres y de las prácticas. Cada vez que el sutra expone su *visión universal* (de una vacuidad omnipresente) procede de inmediato a un concierto de alabanzas sobre los efectos de su *asunto esencial*: salvar a todos los seres. Esta compensación por los peligros de visiones equivocadas o de temor al apego al vacío o de la compasión activa se mantiene en un constante balance entre los dos aspectos de la realidad. La lectura de esta sección es casi vertiginosa. Ambas caras pivotan ahora tan rápidamente, que hasta da vértigo. El sutra no nos deja, en ningún momento, plantarnos en una posición.

La enseñanza de Buda no es física (27-31)

En definitiva, la fórmula “x no es x” no es sólo una manera de evitar confundir la vacuidad con el nihilismo, sino que apunta a evitar que el budismo se vea apropiado por otro uso que no sea el de la liberación. Estos últimos capítulos del sutra atañen a lo que a menudo se ha designado como “el silencio de Buda”. En el canon pali, Buda insiste sobre el hecho de que su enseñanza sólo versa sobre el sufrimiento y la liberación del sufrimiento. Toda cuestión o consideración que no contribuya a esta liberación es, por lo tanto, descartada por inadecuado. ¿Es eterno o no el universo? ¿Cuál fue la primerísimo causa del sufrimiento? ¿En qué se convierte un ser iluminado tras su muerte? ¿Cómo funciona la reencarnación? Buda tampoco desarrolló un sistema filosófico o psicológico. Después de su muerte, los filósofos abidharmistas se dispusieron a ello, al igual que, ulteriormente, filósofos y teóricos esotéricos mahayanistas. Incluso actualmente ciertas escuelas budistas gustan presentar al budismo como una “ciencia del espíritu”, pero yo me pregunto si Buda hubiera estimado esa calificación. Aparentemente,

el espíritu humano rezonga mucho al dedicar esfuerzos a una práctica que sólo sea liberadora y sin relaciones con conocimientos cosmológicos, psicológicos o esotéricos.

Por supuesto, debemos considerar el hecho de que, en el mundo antiguo, se suponía que las religiones aportaban una suerte de visión cosmogónica. Los seres humanos necesitan tener consciencia de sí mismos, de la sociedad y del mundo para sentirse confiados. Cuando el budismo se convirtió en un movimiento culturalmente importante, se vio apremiado por desarrollar algo más que la sola práctica consistente en liberar al espíritu del sufrimiento que se impone a sí mismo. En los diversos países en que se implantó el budismo, esta tendencia ha producido opiniones variadas. Por lógicas, humanas y comprensibles que pudiesen ser, el *Sutra del Diamante* es purista a este respecto: la enseñanza de Buda no es en modo alguno una teoría especial sobre la estructura de la realidad.

Una vez más, esto está incluido en la fórmula «x no es x», y aplicado a los átomos, a los que se denomina “agregados”. “Agregado” no es un término neutro en el discurso budista. Era una de las maneras en que Buda explicaba la vacuidad: un carro carece de sí-mismo, es un agregado compuesto de ruedas, un eje, etc. Cuando se reúnen todas estas partes, llamamos “carro” a ese ensamblaje.

Pero curiosamente, este pensamiento condujo a los filósofos budistas de los siglos siguientes a indagar sobre las partículas elementales de estos agregados. Se redactaron establecieron listas de las características de las partículas de agregados de experiencias, que se dividieron en sub-listas que consignaban lo del nirvana (la vía liberada) y lo del samsara (la vía del sufrimiento). A esa altura, esas concepciones sugieren realmente una inquietante semejanza con nuestra ciencia moderna, pero esa semejanza no es necesariamente pertinente para la práctica budista.

Al menos, el *Sutra del Diamante* expresa este último punto, disipando toda confusión: las personas que desperdician su tiempo y su energía en investigaciones tales, son calificados de ávidos. No es insignificante cuando consideramos el hecho de que la avidez es el *bonno* número uno. Buda no ha enseñado el Dharma para proporcionar una alternativa a la física, la psicología, la mitología, la medicina... Cuando en nuestras modernas librerías todavía hallamos libros de budismo entre los trabajos sobre curación cuántica y astrología kármica, parece ser que todavía se necesita recalcar el mensaje una y otra vez.

Entonces, finalmente, ¿qué es el budismo? Es lo que incita a una vida de bodhisattva. ¿Y qué es, pues, una vida de bodhisattva? Es con esta pregunta de Subhuti con lo que empieza el sutra. Y concluye con una respuesta apropiada para las caras de nuestra realidad. En el plano relativo de los fenómenos y de los actos, consiste en «no asir las formas». En vez de vivir una vida posesiva, vivimos una vida generosa, llena de buenos actos que no persiguen mérito alguno. En el plano de la realidad absoluta, la práctica es cuestión de «no separación de la talidad», de constante renovación del contacto con nuestra verdadera naturaleza, con nuestra vacuidad como con la de los seres a los que ayudamos y con la de todos los fenómenos con que nos encontramos.

Aparentemente, un bodhisattva debe vivir como una hoja al viento, pasando del haz al envés, sin detenerse en ningún punto, siempre dispuesto a abarcar en una misma perspectiva las dos vertientes de la realidad.

Vivir como un bodhisattva consiste en realizar la acción justa, viendo la verdadera naturaleza

de todo; consiste en perseguir, al mismo tiempo, la compasión efectiva y la sabiduría última. Un día, Dogen le preguntó a Nyojo cuál debía ser el espíritu de un bodhisattva. La corta respuesta de Nyojo simplemente se hace eco del mensaje del *Sutra del Diamante*: «Sólo mansedumbre y flexibilidad».