

El ideal budista de *bodhisattva*. Un esquema histórico de su significado ético

The Buddhist Ideal of Bodhisattva. An Historical Outline of Its Ethical Significance

*A la memoria de Fernando Tola y Carmen Dragonetti,
maestros sanmarquinos que difundieron el Dharma
al mundo latinoamericano.*

Miguel Ángel Polo Santillán

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: mpolos1@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1301-4930>

RESUMEN

Desde los inicios del budismo aparece la figura del *bodhisattva* que, además de ser considerado como una etapa anterior a la budeidad, pasó a ser un ideal de realización abierto a quien quiera seguirlo. El *bodhisattva* es un ideal complejo, pues abarca diferentes dimensiones de la existencia humana, como la espiritual, intelectual, moral, psicológica y religiosa. En este artículo queremos presentar el valor de este ideal, especialmente de su significado ético, que ha combinado tanto la teoría como la práctica en aquellos que ha inspirado sus vidas. Empezamos observando su etimología, los significados en el budismo *theravāda* y el *mahāyāna*, terminando con la presentación de este ideal mediante la revisión de cuatro maestros budistas contemporáneos. La relevancia de este estudio se encuentra en que este ideal budista ha traído a la mente occidental un modo de vida lleno de sentido y también puede ser extendido para los compromisos sociales que tienen los individuos actualmente.

Palabras clave: Bodhisattva; Budismo *theravāda*; Budismo *mahāyāna*; Ética; Virtudes; Compasión.

ABSTRACT

From the beginning of Buddhism, the figure of the *bodhisattva* appears, which, besides of being considered a stage prior to Buddhahood, became an ideal of realization open to anyone who wants to follow it. The *bodhisattva* is a complex ideal, since it encompasses different dimensions of human existence, such as the spiritual, intellectual, moral, psychological and religious. In this paper we want to present the value of this ideal, especially its ethical meaning, which has combined both theory and practice in those who have inspired their lives. We begin by looking at the etymology, the meanings in *Theravāda* and *Mahāyāna* Buddhism, ending with the presentation of this ideal reviewing four contemporary Buddhist teachers. The relevance of this study is that this Buddhist ideal has brought to the Western mind a way of life full of meaning and because it can also be extended to the social commitments that individuals currently have.

Keywords: Bodhisattva; *Theravāda* Buddhism; *Mahāyāna* Buddhism; Ethics; Virtues; Compassion.

1. Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad, se ha propuesto ideales humanistas o de realización humana —aun la cultura capitalista tiene sus propios ideales, como el gerente exitoso o el esteta—. Las tradiciones de Asia también han tenido diferentes ideales para dicha realización. Uno de ellos, especialmente de la cultura budista, es el de *bodhisattva*, que desde su aparición en las primeras enseñanzas budistas ha desplegado distintos significados, hasta el punto de todavía ser propuestos y resignificados por maestros y líderes budistas de nuestra época. No estamos solo en presencia de un ideal antiguo, sino de uno que inspira a millones de budistas, monjes y laicos en distintas partes del mundo. Como lo sostiene Tadeusz Skorupski (2013): “el ideal del Bodhisattva sigue siendo uno de los ideales religiosos más atractivos y cautivadores creados en la historia humana” (p. 12).

Una de las razones del atractivo se ha debido a que, en torno a su figura, se han reunido diferentes aspectos, como el mítico, devocional, estético, filosófico, ético y espiritual. Siendo así de compleja esta figura budista, nos queremos centrar —aunque sea esquemáticamente— en su dimensión ética, que involucra el cultivo de virtudes y la autorrealización personal ligada a un fuerte compromiso hacia todos los seres sensibles, además del descubrimiento de la naturaleza del ser. Por eso, abarca dimensiones tan diferentes como la ética, la responsabilidad social, la autorrealización, el bienestar de todos los seres vivos, la sabiduría, el sentido espiritual y la devoción ante lo sagrado.

Empezamos con la etimología, luego sus significados expuestos por la tradición budista *theravāda* y *mahāyāna*, y terminamos con tres expresiones budistas de nuestra época. Al final, como conclusión, haremos algunas reflexiones sobre este recorrido y las valoraciones correspondientes.

Nos centramos en estas dos grandes tradiciones vivientes, ya que expresan un largo desarrollo del budismo asiático. La historia del budismo en Asia, desde sus orígenes indios, contiene una gran variedad de escuelas, enseñanzas y maestros. No es el objetivo de este artículo analizar cada una de tales escuelas, solo señalar algunos de sus significados éticos más relevantes con respecto al ideal de *bodhisattva* en dos tradiciones vivas del budismo, la *theravāda* y *mahāyāna*.

Puede consultarse las distintas escuelas, ideas y prácticas budistas en Rodríguez (2012), Williams (2014) y Pániker (2019).

2. Etimología y significado

Los términos *bodhisattva* (sánscrito) y *bodhisatta* (pali), aunque tienen el mismo significado etimológico, difieren en la interpretación en el budismo *theravāda* y *mahāyāna*. Es un compuesto de *bodhi*, “Despertar o Iluminación” (Nyanatiloka, 1980, p. 40), término muy apreciado en el budismo, pues se relaciona con el término Buddha, el cual hace referencia a un ser que ha despertado. En un interesante artículo, “Awakening or Enlightenment? On the Significance of bodhi”, Bhikkhu Anālayo (2022) advierte que es preferible optar por el significado de “despertar” para *bodhi*, más que “luz” o “iluminación”, no presentes en su etimología. Aunque advierte que no implica excluir los significados de comprensión o conocimiento. La traducción de “iluminación” o “iluminado” ha querido corresponder a un contexto occidental, pero en perjuicio de la matriz de su significado budista. Tiene razón, porque el término proviene de la raíz verbal *budh*, que significa “despertarse”, “estar despierto” y “conocer” (Pujol, 2019, p. 734). Y el árbol donde se sentó para alcanzarlo, también recibe el nombre de “árbol *bodhi*” o Árbol del Despertar, mientras que *sattva* (sánscrito) y *satta* (pali) es “ser” o “esencia”. Así, *bodhisattva* es un ser cuya esencia es el Despertar o un ser destinado a Despertar, a ser un futuro Buddha¹.

Una visión sintética sobre la interpretación *theravāda* y *mahāyāna*² del *bodhisattva* la trae Oscar Pujol (2019):

[...] en el budismo *theravāda*, el término se usaba especialmente para referirse al Buda en sus vidas anteriores; en la literatura *theravāda* tardía se emplea para denotar un sabio budista próximo a la liberación; en el budismo *mahāyāna* presenta diferentes significados, entre los que destaca el de una persona próxima a la liberación que renuncia a ella para poder ayudar al prójimo. (p. 737)

De ese modo, tenemos hasta tres momentos de desarrollo del significado de *bodhisattva*. Que sean momentos sucesivos o paralelos es difícil de determinar, ya que dependerá de la escuela budista que se siga. Lo que podemos afirmar es que en cada época se despliegan distintos aspectos del significado del tér-

mino *bodhisattva*, por lo que no es necesario afirmar un único o principal significado de esta palabra tan valiosa en el budismo.

3. El bodhisatta en la interpretación theravāda³

3.1. Aspectos generales

Bodhisatta en el budismo *theravāda* “es un ser destinado a la budeidad, un Buddha futuro” (Nyanatiloka, 1980, p. 41). Sin embargo, el mismo autor anota que este término se usó en el Canon Pali para referirse a la vida anterior del Buddha histórico, por lo que no llega a ser la meta de las prácticas. En palabras del propio Nyanatiloka (1980):

En el Canon Pali y comentarios, la designación ‘Bodhisatta’ es dada solo al Príncipe Siddhattha antes de su Iluminación y a sus existencias anteriores. El Buddha mismo usa este término cuando habla de su vida anterior a la Iluminación. El estado de bodhisatta no es mencionado ni recomendado como un ideal más alto que o alternativo al arhantado; ni hay algún registro en las escrituras Pali de un discípulo que lo declare como su aspiración. (p. 41)

3.2. El bodhisatta en los jātakas

Las narraciones sobre las vidas anteriores del Buddha, antes que lo fuera, se encuentran en los cuentos recopilados en los *jātakas*⁴, parte de los cuales están en el Canon Pali. Sin embargo, según Naomi Appleton (2010) es “una sobresimplificación excesiva” (p. 39) sostener que en estos textos encontremos ejemplos del camino de *bodhisatta* hacia la budeidad. Teniendo en cuenta ello, señala más adelante:

El camino del *bodhisatta* está bien desarrollado en el budismo Theravāda, a pesar de que las polémicas Mahāyāna insisten en lo contrario, y los aspectos principales del camino (aspiración, exclusiones y perfecciones) se pueden reconstruir a partir del *jātaka* y textos relacionados. (Appleton, 2010, p. 85)

En estos cuentos se pueden encontrar ejemplos de acciones que han ido moldeando la vida de un *bodhisatta*, como es la práctica de los que luego se denominarían las diez perfecciones (*pāramī*): generosidad, moralidad, renunciación, sabiduría, esfuerzo, paciencia, veracidad, determinación, benevolencia y

ecuanimidad (Piyadassi Thera, 1982, pp. 16-17). Por eso, sostiene Appleton (2010) que “los *jātakas* son clave para comprender los desarrollos en la noción de *pāramīs*, y viceversa” (p. 103), es decir, leyendas donde podemos encontrar ejemplos de las virtudes (*pāramitās*) budistas.

3.3. Bodhisatta y arahant

Con respecto a la diferencia entre un *bodhisatta* y un *arahant* (“merecedor” y “perfecto”) en el budismo *theravāda*, como ya se indicó, el primero está en camino al Despertar (está en una etapa anterior a conseguirlo), mientras el segundo ya lo alcanzó. Bhikkhu Bodhi (2019), monje *theravāda*, escribe sobre el *bodhisatta*:

Según la tradición budhista común, un *Bodhisatta* es aquel que emprende una larga trayectoria de desarrollo espiritual motivada conscientemente por la aspiración de alcanzar la buddheidad futura. Inspirado y sustentado en una gran compasión por los seres vivos sumidos en el sufrimiento del nacimiento y la muerte, un *Bodhisatta* consume, durante muchos eones de tiempo cósmico, el difícil curso necesario para dominar totalmente los requisitos para la iluminación suprema. Cuando todos estos requisitos se completan, alcanza la buddheidad para establecer el *Dhamma* en el mundo. (p. 95)

Estas mismas características del *bodhisatta* estarán presentes en el budismo *mahāyāna*, así que ambas tradiciones parten de la misma base. Podemos adelantar que la diferencia es especialmente el acento y desarrollo que le otorga cada una de ellas. Respecto del *arahant*, sostiene Carmen Dragonetti (1964):

En su sentido técnico dentro del Budismo, el término arhant se aplica a aquellos que han realizado en sí mismos las enseñanzas de Buda, es decir, que han recorrido el Noble Óctuple Camino y han alcanzado la meta a la cual él conduce: la sabiduría (*paññā*) y la liberación (*vimutti*). (p. 39)

Un *arahant* es un monje que ha renunciado al mundo y se ha dedicado a la vida religiosa hasta alcanzar el estado de liberación, hasta el punto de no renacer, lo cual puede haberle tomado muchas vidas. Bhikkhu Bodhi (2002), en su Introducción a la obra de Nyanaponika Thera y Hellmuth Hecker (2002), agrega sobre el *arahant*:

El arahant es el discípulo completamente consumado del budismo primitivo, el modelo perfecto para toda la comunidad budista. Incluso el propio Buda, con respecto a su liberación, se describe como un arahant y declara que los arahants son sus iguales en cuanto a la destrucción de los engaños [...] Él o ella ha finalizado el desarrollo del camino noble, ha comprendido completamente la naturaleza verdadera de la existencia y ha erradicado todas las ataduras y trabas mentales. (pp. 18-19)⁵

Así, un *bodhisatta* se ha transformado en *arahant*, en un ser perfecto, al haber alcanzado el *nirvāna*. Y su diferencia con el Buddha será que este último se dedica a restablecer el *Dhamma*. Por esa razón, el modelo último en esta tradición será el Buddha Śākyamuni, mientras que en el budismo *mahāyāna* el ideal de *bodhisattva* adquirirá nuevo sentido y el *arahant* ya no será un ideal a seguir.

3.4. Buddha y la compasión

Finalmente, en uno de los textos canónicos de la tradición *Theravāda*, el *Ariyapariyesanā-sutta*, 283, del *Majjhima Nikāya* 26, Śākyamuni el Buddha habría dicho:

Esta Enseñanza que he logrado es profunda, difícil de ver y difícil de comprender, apacible, excelsa, allende la lógica y las palabras, sutil, para ser experimentada por los sabios. Sin embargo, la gente se divierte, disfruta y se regocija con la querencia. (Solé-Leris y Vélez de Cea, 2008, p. 11)

Más adelante, Brahmā⁶ le pide:

Venerable señor, ruego que el Bienaventurado difunda la Enseñanza, que el Bien Encaminado predique la Enseñanza; hay seres con poco polvo en los ojos que se están echando a perder por no tener noticia de la Enseñanza y que al hacerlo progresarán. (Solé-Leris y Vélez de Cea, 2008, p. 12).

Al darse cuenta de ello accedió.

A partir de esta escena, y basados en Anālayo (2010, p. 25), podríamos preguntarnos: ¿por qué tuvo que bajar un dios para solicitarle aquello, dado que como Buddha estaba lleno de bondad y compasión? ¿No habría sido la ayuda a los demás la principal motivación para ser un Buddha? Además, en la etapa

previa, de *bodhisatta*, sea en sus vidas pasadas o de su vida como Śākyamuni, ya habría desarrollado esa cualidad moral.

El problema no es nada fácil de resolver. Esto es estudiado por Bhikkhu Anālayo (2010), quien señala, basado en los textos canónicos, que “la motivación del bodhisattva Gautama era encontrar una solución al problema de estar ‘él mismo’, *attanā* / 𑖀, sujeto a la vejez y la muerte, etc.” (p. 21)⁷. Al ser de tal forma, el Despertar habría posibilitado el surgimiento de la compasión.

Sobre la decisión de Buddha, se ha señalado que es exagerado considerar que es una actitud egoísta. Creo que la mejor clave interpretativa está en el mismo Sermón sobre la Noble Búsqueda (Solé-Leris y Vélez de Cea, 2008, pp. 5-19). Tras vencer a Māra, el Buddha pensó que todo se había realizado y que el *Dhamma* (la Enseñanza) sería difícil de entender, pues las personas solo se guían por el deseo, el odio y la ignorancia. Ahí aparece Brahmā para decirle que habría personas no tan ciegas, “con poco polvo en los ojos”, que podrían entender. Movidado por la compasión, se percata que así era, que había personas capaces de comprender.

A partir de esta historia se podría señalar que se requirió de otro, el dios Brahmā, para que surgiera la compasión. El Despertar de Śākyamuni lo habría preparado al surgimiento de la compasión, al darse cuenta de que efectivamente habría seres que podrían entender su enseñanza. De esta manera, los *jātakas* solo reforzarían lo que la nueva tradición quiere enseñar a las personas: el trabajo personal deja al sujeto en una mejor disposición para la expresión de la benevolencia y la compasión. Y las diferentes tradiciones budistas seguirán esa idea fuerza.

Para finalizar este apartado y volviendo al tema del *bodhisatta* en el budismo *theravāda*, este tendría dos significados. El primero, para hacer referencia a la etapa anterior de ser un Buddha, sea en las vidas pasadas de Śākyamuni o en los años previos a su despertar. Este camino que toma eones de existencia, hasta perfeccionarse y ser un Buddha, quien pone en movimiento la rueda de la ley, movido por la compasión a los seres sumidos en el sufrimiento (Bodhi, 2019, p. 95). Como lo señala Skorupski (2013):

Este progreso único hacia la budeidad como Bodhisattva está vinculado con el Buda Śākyamuni en todas las tradiciones budistas, y es la única carrera

de Bodhisattva reconocida doctrinalmente por el budismo Theravāda. La tradición Pali, sin embargo, no aprueba el ideal del Bodhisattva desarrollado por los adeptos Mahāyāna. (p. 6)

Así, Śākyamuni es un modelo de *bodhisattva* para ambas tradiciones, pero será el budismo *mahāyāna* que desarrollará mucho más este ideal. Además, indica Skorupski (2013) que el *bodhisattva* en el budismo *theravāda* recibió más un tratamiento práctico, mientras que el budismo *mahāyāna* hará una teoría y práctica de él (p. 7).

4. Los bodhisattvas en la perspectiva mahāyāna

4.1. Aspectos generales

El *Diccionario de la sabiduría oriental*, de Schuhmacher y Woerner (1993), trae a colación lo siguiente sobre *bodhisattva*:

En el budismo Mahāyāna designa a un ser que, por el ejercicio sistemático de las virtudes perfectas (Pāramitā), aspira a la buddheidad, pero renuncia a entrar en el completo Nirvāṇa hasta que todos los demás seres estén liberados. La cualidad determinante de su obrar es la compasión (kāruṇā), apoyada por la sabiduría y el conocimiento supremo (prajñā). Un bodhisattva presta ayuda activa y está dispuesto a tomar sobre sí el sufrimiento de todos los seres y a transferir a otros seres su mérito kármico. (pp. 40-41)

La doctrina *mahāyāna* sobre la que se sostiene el ideal de *bodhisattva* es la naturaleza búdica innata de todos los seres, por lo que todas las personas pueden alcanzar la liberación. El camino del *bodhisattva* se alza sobre esta idea. Al respecto, como lo señala el *Diccionario* (1993), dos aspectos resaltan en ese camino: “La vía del Bodhisattva o ‘pensamiento de Iluminación’ (bodhicitta) y la profesión de los votos propios de esa vía (Prajñāpāramitā). El curso de esta vía se divide en diez grados o etapas (bhūmi ‘tierras’)” (p. 41). El pensamiento del Despertar (*bodhicitta*)⁸ y la profesión de votos (como el alcanzar el Despertar para el bien de todos los seres), se convierten en centrales para determinarse a seguir en este camino. Y la práctica de las perfecciones o vir-

tudes (*pāramitās*) llega a ser el ejercicio y afirmación de dicho camino. Estas perfecciones son: la generosidad, la disciplina moral, la paciencia, la energía, la concentración y la sabiduría. Al ser todas estas virtudes importantes, dos han sido muy destacadas: la sabiduría y la compasión, mutuamente sostenidas. Por eso, un ser lleno de sabiduría y compasión se esforzará siempre en guiar a todos los seres en la senda de la liberación. Empoderado por estas virtudes, el *bodhisattva* puede posponer su entrada al *nirvāṇa* para ayudar a todos los seres en el camino de su liberación.

Debemos agregar que en el budismo *mahāyāna* suelen diferenciarse dos tipos de *bodhisattvas*: uno terrenal y otro trascendental. Uno se esfuerza por alcanzar el despertar y ayudar a todos los seres a liberarse del sufrimiento. Será todo un camino de vida, por lo que frecuentemente es llamado la carrera del *bodhisattva*. Otro, son seres perfectos, libres de las leyes naturales. En palabras de Skorupski (2013):

En el Mahāyāna, el concepto de Bodhisattva se reformuló considerablemente y se basó en varias doctrinas, que lo transformaron en dos tipos separados pero superpuestos: uno como un ideal a seguir por todos los seres vivos, y otro como un agente de salvación universal, o el así llamado Bodhisattvas celestiales. (p. 10)

Obras como el *Sūtra de Vimakīrti* o el *Sūtra del Loto* contienen una extensa lista de estos seres especiales, entre los cuales destacan los nombres de Avalokiteśvara, Maitreya, Mañjuśrī y Samantabhadra. Además, existen *bodhisattvas* trascendentales femeninas como Tārā y Prajñāpāramitā. Hans Schumann (2007) nos presenta una amplia lista de *bodhisattvas*, nombres, cualidades y clasificaciones.

Podemos agregar que, con respecto al Buddha, este aparece en los textos *mahāyānas* con un claro destino: haber surgido por el bien de todos los seres. Por ejemplo, en el *Sūtra de la Guirnalda* o *Avatamsaka Sūtra* (Cleary, 1993), se dice lo siguiente: “Por el bien del mundo [el Buddha] abre de par en par el camino de la pureza” (p. 65); “El Buddha buscó la iluminación por el bien de todos los seres” (p. 66); “[El Buddha] Aparece para beneficiar a los seres vivos” (p. 67); y “El cuerpo de Buddha es omnipresente, igual al cosmos. Se manifiesta en respuesta a todos los seres vivos” (p. 73). De ese modo, la benevolencia y la com-

pasión pasan a ser características esenciales de ser un Buddha. Además, en el capítulo 26 del *Avatamsaka Sūtra*, parte titulada *Daśabhūmika Sūtra*, *El sūtra de las diez etapas*, se presenta un camino para la formación de los *bodhisattvas*. En cada estadio están presentes las diez perfecciones: generosidad, virtud moral, paciencia, vigor, meditación, sabiduría, medios hábiles, votos, poderes y conocimiento. Y los logros que se esperan son bastante significativos, pues abren un abanico de posibilidades, entre ellos, el logro de capacidades para emprender su tarea. Se trata de concebir al *bodhisattva* como una carrera a lo largo de la vida y de múltiples vidas.

En esta misma obra, el *Avatamsaka Sūtra* (Cleary, 1993), también se hace relevante el tema de los votos del *bodhisattva*, como los siguientes: “Viendo a la gente sufrir / Deberían desear que todos los seres / Obtengan conocimientos fundamentales / Y eliminen toda miseria”. Además, agrega: “Viendo a las personas sin enfermedades / Deberían desear que todos los seres / Entren en la verdadera sabiduría / Y nunca tengan enfermedades ni aflicciones” (p. 322). Los votos del *bodhisattva* serán uno de los temas más frecuentes en las diferentes formas de budismo *mahāyāna*. Ello indica que el sujeto hace una elección radical para su existencia, la cual deberá afirmar y cultivar a lo largo de su vida.

Otro de los textos *mahāyānas* dedicados a preparar a los futuros *bodhisattvas* es el de Śāntideva (685-763 d. C.), *Bodhicaryāvatāra*, *La forma de vida del Bodhisattva* (Śāntideva, 2012). La obra, escrita en sánscrito, contiene diez capítulos, los cuales están dirigidos a perfilar la actitud de un *bodhisattva*, por lo que tratan temas como la confesión de las faltas, adopción y cuidado del *bodhicitta*, la introspección, la paciencia, la diligencia, la meditación, la sabiduría y la dedicación de los méritos. Así, es una obra que habla sobre el entrenamiento en las virtudes del *bodhisattva*. Y al final intenta generar la disposición a seguir ayudando a otro: “Que cuantos dolores hay en el mundo los consuma yo en mi seno; y que el mundo se haga dichoso gracias a todo el mérito y la virtud de los *bodhisattvas*” (Śāntideva, 2012, p. 112).

A continuación, veamos brevemente algunos *sūtras mahāyānas* donde se insiste en la sabiduría, se continúa con la motivación básica del *bodhisattva* y se amplía sus acciones y características.

4.2. Los *bodhisattvas* en el *Prajñāpāramitā*

La práctica de la sabiduría (*prajñā*) es desarrollada especialmente en la colección *Prajñāpāramitā*, donde destaca *El Sūtra de la esencia de la perfección del conocimiento* (*Prajñāpāramitā Hr̥daya Sūtra*) o más conocido como *El Sūtra del Corazón*. En este breve resumen de lo más esencial de la enseñanza, no es el Buddha histórico el que imparte la enseñanza a riputra, uno de los principales discípulos de Śākyamuni el Buddha, sino es el *bodhisattva* Avalokiteśvara, personaje mítico y figura arquetípica en este movimiento budista que, si bien surgió en India, será muy influyente en países como Tíbet, China, Corea, Japón y el sur de Asia. Este *bodhisattva* le enseña al monje Śāriputra que todo es “vacío de ser propio” (*śūnya svabhāva*) (Tola y Dragonetti, 1980, p. 69). El vacío no es inexistencia, sino una forma de afirmar la condicionalidad e interdependencia de los seres. Con esto, el texto deconstruye no solo los cinco *skandhas* o componentes de la personalidad, sino también los objetos externos, el conocimiento, las cuatro nobles verdades y el *nirvāna*. De esa manera, el *bodhisattva* libera su mente de todo obstáculo y realiza el *nirvāna*. Desde el punto de vista filosófico, sería una crítica al realismo ingenuo que asume la realidad como cosas determinadas y externas, siendo la base de la separación y del dualismo. En cambio, los *Sūtras de la perfección de la sabiduría* enseñan que las cosas están vacías de ser propio, es decir, son interdependientes. Esta sería la comprensión del *bodhisattva*.

Por adquirir esta sabiduría, el *bodhisattva* sabe que, habiendo liberado miles de seres, en realidad no ha liberado a nadie, como lo dice el *Sūtra del Diamante* (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*):

No obstante, después de que inmensas, incontables, inmedibles cantidades de seres han sido liberados, en verdad de hecho ningún ser ha sido liberado. ¿Por qué es así, Subhuti? La razón es que ningún *Bodhisattva* que sea un verdadero *Bodhisattva* alimenta la idea de un sí mismo, una personalidad, un ser, una individualidad separada. (Sección 3; Calle y Mundy, 1981, p. 23)

No cabe duda de que esta idea es la continuación de la idea de *anattā* (no sí mismo, no ego, no esencia) del budismo antiguo. Sin embargo, su alcance es mucho mayor, puesto que se aplica no solo al individuo humano, sino a todos los seres, inclusive a las palabras y las doctrinas. Toda realidad carece de un

sí mismo, de ser propio, como dice el *Sūtra del corazón*. Por eso, en el *Sūtra del diamante* se añade: “Si un Bodhisattva fomenta la idea de una ego-entidad, una personalidad, un ser o una individualidad separada, él en consecuencia *no* es un Bodhisattva” (Sección 17; Calle y Mundy, 1981, p. 42). Además, en la misma sección, precisa que tampoco existe la condición de *bodhisattva*, porque eso sería diferenciarlo de los demás seres. La razón es la misma debido a que no existe un ego separado de los demás.

Para el budismo *mahāyāna*, esto está conectado con la benevolencia o la compasión, pues si dependemos de las cualidades o características de las cosas, entonces, nuestros sentimientos serán limitados, parciales, dejando a los otros seres al margen de nuestros afectos. Por eso, el *bodhisattva*, preocupado por salvar a todos los seres, no piensa en ellos desde sus cualidades diferenciadoras. Dice el *Sūtra del diamante*:

Por esto el Buda enseña que la mente de un Bodhisattva no debe tener en cuenta las apariencias de las cosas cuando ejerce la caridad. Subhuti, cuando los Bodhisattvas practican la caridad para el bienestar de todos los seres vivientes, tienen que hacerlo de esa manera [...] Subhuti, si un Bodhisattva practica la caridad con una mente apegada a las ideas mundanas, es como un hombre ciego andando a tientas en las tinieblas; pero un Bodhisattva que practica la caridad con una mente desapegada de cualquier idea mundana, es como un hombre con los ojos abiertos a la radiante luz de la mañana, para el que toda clase de objetos son claramente visibles. (Sección 14; Calle y Mundy, 1981, pp. 38-39)

Veamos a continuación los componentes de esta vía, teniendo en cuenta dos reconocidas obras *mahāyānas*, el *Vimalakīrtinirdeśa* y el *Sūtra de Loto*, ambas de mucha influencia en el budismo asiático y con extensas referencias a los *bodhisattvas*. Se puede afirmar que se trata de textos donde se va desarrollando el arquetipo que orientará la práctica budista posterior.

4.3. Las cualidades de los bodhisattvas en el *Vimalakīrtinirdeśa*

Esta obra escrita en sánscrito y traducida a diferentes idiomas asiáticos, como el tibetano, chino, japonés, etc., destaca por su profundidad metafísica, su enseñanza de la no dualidad y abre un nuevo camino para

el budismo, como la posibilidad de un laico liberado⁹. Vimalakīrti representa a ese laico sabio y liberado, que se presenta teniendo mayor dominio de la enseñanza que todos los monjes de Śākyamuni.

En el capítulo I titulado “La pureza de la Tierra de Buddha” aparece una extensa lista de cualidades de los *bodhisattvas*, de las cuales mencionaremos algunas:

- (§3) Y también con treinta y dos mil Bodhisattvas;
- reconocidos como tales por sus superiores cualidades intelectuales;
 - en completa posesión del Verdadero Dharma;
 - en posesión de la atención, la concentración, la fijación de la mente;
 - fijados en la Liberación sin encontrar ya obstáculos;
 - completamente entregados a la generosidad, el autocontrol, el autodomínio, la autodisciplina, la moralidad, la paciencia, la energía, la meditación, el conocimiento, la Habilidad en el Uso de los Medios;
 - dotados de la Paciente Aceptación de que los dharmas no pueden ser captados y que carecen de surgimiento;
 - que habían eliminado los obstáculos con todas las esferas de existencia caracterizadas por el mal, todos los destinos de mísera existencia, todos los lugares de sufrimiento;
 - podían manifestarse por su propia voluntad como reencarnaciones en los diversos destinos de existencia;
 - dotados de un cúmulo de infinitas cualidades. (Tola y Dragonetti, 2018, pp. 34-41)

No cabe duda de que las cualidades de los *bodhisattvas* son excepcionales e infinitas, tanto físicas, psicológicas, morales como espirituales, logradas a lo largo de innumerables vidas. Con ese poder pueden regresar para seguir ayudando a los seres sometidos a la rueda del *samsāra*. No obstante, por su sabiduría, saben que no hay un yo aislado que esté acumulando méritos para sí mismo, para luego ser un Buddha. Actúan como expresión de la misma talidad o realidad última, una acción no dual y plena.

Más adelante, se incluye la expresión la “Tierra de Buddha de un bodhisattva” (Tola y Dragonetti, 2018, p. 56), con la cual se acerca al *bodhisattva* y al Buddha, ya que todas las cualidades del primero son

expresión de la misma Tierra de Buddha. En el capítulo IV, uno de los temas de conversación entre Vimalakīrti y Mañjuśrī es el campo de acción del *bodhisattva* que, por su extensión, haremos referencia solo a tres de ellos:

[...] y lo que es el campo de acción constituido por el *samsāra*, pero no es el campo de acción constituido por las impurezas, ése es el campo de acción propio del Bodhisattva.

[...] y lo que es el campo de acción constituido por la asociación con todos los seres, pero no es el campo de acción constituido por la propensión hacia el mal, ése es el campo de acción propio del Bodhisattva.

[...] y lo que es el campo de acción constituido por la búsqueda del conjunto de serenidad e intuición, pero no es el campo de acción constituido por el hundirse en la paz absoluta, ése es el campo de acción propio del Bodhisattva. (Tola y Dragonetti, 2018, pp. 149-153)

Estas expresiones, presentadas en aparentes paradojas, se explican si entendemos que un *bodhisattva* no ha entrado en la plenitud del *nirvāṇa*, pero puede entrar al ciclo de sufrimientos sin ser dañado por mal alguno, viviendo en un mundo intermedio donde se relaciona lo sagrado y lo profano, podríamos decir. Finalmente, hay que señalar que todo el texto tiene como culmen las ideas *mahāyānas* de vacuidad, no dualidad e igualdad de todos los seres, presentes en la sabiduría del *bodhisattva*. Esa es la base de la “benevolencia no dual” (Tola y Dragonetti, 2018, p. 173). Por eso, el *bodhisattva* no tiene dificultad al transferir todos los méritos que consigue por sus acciones a todos los seres (p. 175).

4.4. Las cualidades de los *bodhisattvas* en *El Sūtra de Loto*

Saddharmapuṇḍarīkasūtra, o más conocido como *El Sūtra de loto* (Tola y Dragonetti, 2010), es una obra extensa y sus enseñanzas aparecen con muchas imágenes, metáforas y parábolas. Es una de las obras más influyentes en la cultura asiática y en todas las escuelas del budismo *mahāyāna*. El Buddha Śākyamuni enseña a los *bodhisattvas* la filosofía *mahāyāna*, los *pāramitās*, la unidad de la enseñanza y, especialmente, el método de los medios hábiles. En el capítulo I de la obra, que es la introducción, se presentan las virtudes de los *bodhisattvas*. El Buddha Śākyamuni tiene la visión de in-

numerables *bodhisattvas* “como las arenas del Ganges” (I, 13; 2010, p. 63), ofreciendo donaciones variadas, hasta su propio cuerpo, con el siguiente pensamiento: “Perfeccionándonos en este mundo / con miras a la Suprema Iluminación / podamos nosotros alcanzar el Vehículo” (I, 15; 2010, p. 63). Entre las virtudes de estos seres que se presentan están las siguientes: autoconciencia, control, plena confianza en sí mismos, alegría, comportamiento calmado, sin orgullo, con energía, disciplina moral, paciencia, concentración, meditación, todo lo cual termina con la exposición del *Dharma*:

Y algunos exponen el Dharma sereno,
Con numerosos millones de millones
De ejemplos y argumentos;
Ellos enseñan a miles de millones de seres:
Gracias al Conocimiento
Ellos se encaminan a la Suprema Iluminación. (I, 41; 2010, p. 68)

Sin deseos,
Conociendo el Dharma, la no-dualidad,
Viven como los pájaros,
Inmaculados hijos del Bien Encaminado:
Gracias a la Sabiduría
Ellos se encaminan a la Suprema Iluminación. (I, 42; 2010, p. 68)

De esta manera, en este texto destacan las seis perfecciones o *pāramitās*, tan importantes para el budismo *mahāyāna*. Después de todo, un *bodhisattva* está establecido en la buena conducta, que se manifiesta de la siguiente manera:

Cuando, oh Mañjuśhrī, el Bodhisattva Mahāsattva se torna paciente, autocontrolado, ha alcanzado el estado de auto-control, su mente carece de temor y de miedo y está despojado de toda envidia, y cuando, oh Mañjuśhrī, el Bodhisattva Mahāsattva no se establece en nada y contempla la naturaleza propia de los dharmas como es en realidad. La ausencia de duda y de falsa discriminación con relación a los dharmas, es lo que se llama, oh Mañjuśhrī, la buena conducta propia del Bodhisattva Mahāsattva. (XIII; 2010, pp. 393-394)

Además de todas estas virtudes que un *bodhisattva* debe cultivar (XIV, 37-43; 2010, pp. 433-434), a lo largo del texto destaca una en especial, la habilidad de los medios (*upāya*), que indica el ejercicio de la inteligencia para discernir sobre los medios hábiles

que se debe aplicar para cada situación o persona. No obstante, utilizando diferentes medios, la enseñanza es una sola. Ello explicaría una de las razones por la que el budismo ha podido extenderse a distintos espacios geográficos y culturales en Asia y, ahora, en distintas partes del mundo.

Finalmente, otro aspecto relevante de la obra es que se señala el valor de la invocación de los *bodhisattvas* para superar los males de la existencia. Esta dimensión religiosa dota a los *bodhisattvas* trascendentales de un poder al servicio de todo el que lo necesite e invoque:

Si estuviera prisionero,
cargado con cepos, cadenas y ataduras,
hechos de madera y de acero,
y él recordara a Avalokiteshvara,
de inmediato sus ataduras
caerían en pedazos. (XIV, 11; 2010, p. 588)

Así, también a los *bodhisattvas* se les puede implorar, invocar y orar. Con esto se afirma la actitud religiosa del budismo, que, al parecer, no estaba presente en la primera comunidad budista. No obstante, como hemos señalado, el significado del *bodhisattva* no será solo religioso, sino también ético y social, aspectos que vuelven a actualizarse en la época contemporánea.

5. Los bodhisattvas en el budismo contemporáneo

Estas tres formas de entender a los *bodhisattvas* que hemos elegido siguen la tradición *mahāyāna* y, por lo tanto, las líneas generales de todo lo que hemos tratado. No obstante, cada uno les dará un matiz diferente, sea por sus herencias culturales como por los escenarios actuales. Hemos elegido a maestros contemporáneos de estas tres tradiciones, lamentablemente presuponiendo muchos aspectos de sus enseñanzas, las cuales no podemos tratar en este artículo.

5.1. Los bodhisattvas en el budismo tibetano Gueshe Kelsang Gyatso

El budismo tibetano, también reconocido como parte del budismo tántrico o *vajrayāna*, es una denominación para referirse a diferentes escuelas y tradiciones, especialmente desarrolladas en Tíbet. El ideal de *bodhisattva* ha sido muy importante en esta tradición hasta nuestros días.

Para esta parte, tomaremos en cuenta las enseñanzas de Gueshe Kelsang Gyatso —fundador del Moderno Budismo Kadampa— sobre los *bodhisattvas*. Este monje tibetano reitera que todo Buddha y *bodhisattva* tienen como “práctica principal” a la compasión (2010, p. 3). Es por su gran compasión que entra al camino espiritual y por ella logra el despertar, por eso es considerada “el tesoro más preciado” (Kelsang Gyatso, 2010, p. 34).

Si bien existe una distinción entre *bodhisattvas* humanos y trascendentales (divinos o superiores), Kelsang Gyatso acentúa el carácter religioso de estos últimos, pues las personas pueden pedirle con cantos, mantras u oraciones, determinadas bendiciones: es “imprescindible hacer reiteradas súplicas a todos los Buddhas, Bodhisattvas y otros seres santos para que nos concedan sus bendiciones y así poder alcanzar la realización de amar a los demás tanto como a nosotros mismos” (2010, p. 20). Son seres que han vencido el miedo debido a que no tienen apego a su existencia. Nos dice:

Una de las cualidades de los Bodhisattvas más elevados es que son capaces de ofrecer felizmente su cuerpo o parte de él a los demás; pero antes de hacerlo analizan con cuidado la situación y hacen el sacrificio solo si piensan que con ello van a proporcionar algún beneficio. (2010, pp. 23-24)

Además, un *bodhisattva* debe generar en su mente el *bodhicitta*, que se define como la mente que desea “alcanzar la iluminación por el beneficio de todos los seres sintientes” (Kelsang Gyatso, 2001, p. 162). Generar este tipo de mente no es un simple deseo o acto de voluntad, sino requiere un entrenamiento, el cual implica tomar los votos del *bodhisattva*, practicar las perfecciones, la generosidad, la disciplina moral, la paciencia, el esfuerzo, la concentración, la sabiduría, la destreza, la oración, fuerza con la finalidad de poder conducir a los seres sensibles a la budeidad (Kelsang Gyatso, 2001, pp. 162-180). Pero este *bodhicitta* todavía es convencional, completándose el camino con el *bodhichita* último. Dice el monje tibetano:

[...] la bodhichita convencional es el deseo de alcanzar la iluminación por el beneficio de todos los seres sintientes. La bodhichita última es la realización directa de la verdad última o vacuidad, motivada por la bodhichita convencional [...] se denomina bodhichita última porque es la

causa principal de la iluminación y se enfoca en la verdad última. (Kelsang Gyatso, 2001, p. 181)

Esta verdad última es la vacuidad, entendida no como la carencia o ausencia de seres, sino la carencia de ser propio o de individualidad separada. Comprender esta verdad también es otro gran camino, pues se trata de darse cuenta de la vacuidad del cuerpo, la mente y del yo, capas que ocultan nuestra verdadera naturaleza. No obstante, las dos verdades son codependientes, interrelacionadas, lo cual completa la sabiduría del *bodhisattva*. Como se aprecia, el adiestramiento del *bodhisattva* en el cultivo del *bodhicitta* requiere un arduo y largo trabajo —especialmente afirmando, a través de diferentes métodos, tanto la compasión como la sabiduría— desarrollado en diferentes obras del maestro Kelsang Gyatso (2008 y 2014).

5.2. *El bodhisattva en el budismo zen de Berta Meneses y David Loy*

La tradición del budismo zen hunde sus raíces en una transmisión especial de Śākyamuni al discípulo Mahākāśyapa, pero señala a Bodhidharma (siglo VI) como continuador de esa herencia espiritual (Villalba, 2009). Esta tradición afirma una enseñanza que va de corazón a corazón, valora la sabiduría y la meditación como las formas de actualizar la naturaleza búdica inherente en cada ser sensible. Expondremos algunas ideas sobre el *bodhisattva* de dos maestros zen contemporáneos: Berta Meneses y David Loy.

En su obra *Zen, una manera de vivir* (2017), la maestra Berta Meneses (Jikū-an) desarrolla un capítulo sobre los cuatro votos de los *bodhisattvas*. Estos son.

Los seres son innumerables.

Hago votos de salvarlos a todos.

Los pensamientos y sentimientos ilusorios son ilimitados.

Hago votos de liberarme de todos.

Las puertas del Dharma son incontables.

Hago votos de aprehenderlas todas.

El camino del despertar (de la Iluminación) no tiene igual.

Hago voto de alcanzarlo. (p. 137)

Roshi Ph. Kapleau (1981) sostiene que el primer voto señala el propósito, mientras que los otros tres “se refieren al estado mental por medio del cual uno logra tener el poder para auxiliar a los seres innumerables a través de incontables ámbitos” (p. 266). Me-

neses, luego de señalar que estos votos son recitados en los monasterios y por los practicantes budistas zen, indica que el *bodhisattva* se dedica tanto a su propia perfección o salvación, como a la liberación de los demás, sostenido por la compasión y la sabiduría (2017, p. 137). Ello implica liberarse de la idea de separación y comprender que “yo estoy en todos los seres sintientes, y todos los seres sintientes están en mí” (2017, p. 138). Esta es una experiencia liberadora de unidad, que puede empezar como un acto de fe, en creer que todos los seres sensibles son uno.

Por lo anterior, el compromiso de salvar a todos los seres¹⁰ se convierte en trabajar para “*hacerse totalmente uno con el otro*” (Meneses, 2017, p. 140; cursivas del original), pues es el único acto de salvación realizable. Si esto no fuera el caso, tendríamos la irrealizable tarea de evitar que cada ser sufra, lo que podría ocasionar desasosiego o frustración. De tal modo, superar la ignorancia egocéntrica, que aísla al ser humano de todos los seres sensibles, es la forma de salvar a los seres que sufren: “si se carece de la experiencia de interrelación e interdependencia, no se puede salvar a uno mismo ni a los otros” (Meneses, 2017, p. 141).

Respecto del segundo voto, del liberarse de todos los pensamientos y sentimientos ilusorios, vuelve a señalar que para que este no aparezca como imposible hay que apuntar a la fuente de esas ilusiones, el ego y sus juegos mentales de apegos, rechazos, comparaciones y prejuicios. Por esta razón, *zazen*, que es la forma de meditación de esta tradición, se convierte en indispensable para ir más allá de la mente reactiva y retornar al momento presente: “Nuestra práctica del *zazen* implica realizar el voto de salvar a todos los seres vivientes. Es la práctica de la gran compasión” (Meneses, 2017, p. 156).

Sobre el tercer voto, de aprehender todos los incontables *Dharmas*, Meneses señala que se trata de ver nuestro rostro original en cada puerta que abrimos. Esto lo describe como hacer un viaje infinito en el *Dharma*, entendido como realidad, precepto, atención, fluir y vacío. No hay que entenderlos como etapas en el camino, sino como distintos aspectos del aprendizaje del *Dharma*. Y el *zazen* es una forma de abrir las diferentes puertas: “La práctica de la meditación ha de lograr simplificar todos los ámbitos de nuestra vida y permitirnos fluir en este río del *Dharma*” (2017, p. 163).

El último voto, de alcanzar el Despertar, consiste en “desvelar y realizar nuestro Yo verdadero” (Meneses, 2017, p. 166). Este camino requiere etapas en las cuales, aunque pueda ser difícil, debe cultivarse la paciencia, la confianza y el entusiasmo. Y no bastan las prácticas del *zazen*, ya que debe extenderse la actitud zen a la vida. Para esto, un practicante intermedio, debe cultivar una “espera pasiva” porque “la Iluminación llegará cuando deba llegar” (p. 168). Y el practicante consumado, además, dejará hasta su propio deseo de la Iluminación debido a que el yo se ha disuelto, hallándose en libertad y actitud compasiva. El *bodhisattva* ya está listo para actuar desde su naturaleza esencial.

Esta es nuestra práctica como *bodhisattvas* en la era moderna. No hay un método secreto para resolver todos los problemas con los que nos encontramos, pero cada uno de nosotros puede tomar los votos del *Bodhisattva* y continuar repartiendo nuestras pequeñas pero importantes bendiciones. Para vivir de esta manera, la práctica del *zazen* es una gran ayuda así como lo es el *sampai*, que es una entrega de todo mi ser, un soltar mi yo pequeño. (Meneses, 2017, p. 174)

De tal forma, con este trabajo personal, el *bodhisattva* vive atento y libre para actuar y ayudar a los seres que sufren. Después de todo, es un acto de gratitud y entrega, que surge de la experiencia de la unidad fundamental y del reconocimiento de las diferencias entre los seres.

Podemos completar las ideas de Meneses con la del maestro zen David Loy (2016), quien comienza a reflexionar sobre el *bodhisattva* desde lo que se denomina el budismo comprometido, pues amplía el marco de preocupación no solo por el sufrimiento personal, sino por las condiciones de injusticia y crisis medioambiental. Ello lo hace decir que no se puede esperar encontrar en las enseñanzas antiguas las respuestas a los retos contemporáneos, ni tampoco admite convertir al budismo en un partido político o movimiento social, ya que existen miles de estos movimientos. Y se hace la pregunta de si la perspectiva budista tendría algo que ofrecer, para contribuir a este movimiento de cambio (p. 201). Su respuesta es la siguiente:

[...] el budismo ofrece un enfoque alternativo: el camino consiste realmente en la transformación personal, en la deconstrucción y reconstrucción del sentido del yo, no para hacer posible una

vida post mórtem dichosa, sino para vivir de un modo diferente aquí y ahora.

¿Hay algo específico en la tradición budista que una la transformación personal y la transformación social en un nuevo modo de activismo que conecte la práctica interna y la externa?

Sí: el *bodhisattva*. (Loy, 2016, p. 202)

Este ideal no puede ser sectario, es decir, propiedad de alguna tradición budista en específico, sino amplio. Debería ofrecer “una relación entre la práctica espiritual y el compromiso social” (Loy, 2016, p. 203). No se trata, en los votos, de un sacrificio que hace el *bodhisattva*, sino expresa “un estadio más avanzado en el desarrollo personal” (p. 204). Loy tiene en cuenta la crítica de Žižek (2012) al budismo, quien cree que su práctica puede reforzar el orden social del capitalismo global. El budismo puede convertirse en una forma de autoayuda que sirva a los intereses de la sociedad consumista. También ve los límites del asistencialismo que podría reducir al *bodhisattva* a ayudar a la persona inmediata que lo necesita. Sin embargo, si la motivación del Buddha es poner fin al sufrimiento, hoy no podemos dejar de lado las condiciones sociales que lo originan.

Así pues, el activismo del *bodhisattva* también está preocupado por afrontar las causas institucionales del *dukkha*, y posee algunas características distintivas. La interdependencia [...] es una; focalizarse en la ilusión y la ignorancia más que en el mal es otra. Juntas, estas dos cosas implican no-violencia [...] y una política basada en el amor más que en el odio. (Loy, 2016, p. 206)

De ese modo, el *bodhisattva* debiera preocuparse también por “las estructuras sociales que promueven la codicia, la agresividad y la ilusión colectivas” (p. 206) y actuar teniendo en cuenta la enseñanza de los medios hábiles, como la imaginación creativa. El *bodhisattva* activista amplía el sentido tradicional, pues ya no se limita al cultivo de las *pāramitās* para sí o para ayudar a alguien, sino para transformar las condiciones sociales que permiten o generan el sufrimiento para los seres humanos y para todos los seres sensibles.

5.3. El *bodhisattva* en el budismo de Daisaku Ikeda

Ikeda es un activista, educador y pensador budista,

seguidor de la tradición de Nichiren. En la actualidad es presidente de la Sōka Gakkai Internacional (SGI), organización budista laica dedicada a promover valores como la dignidad de la vida, que tiene su origen en Japón. La idea de *bodhisattva* de Ikeda sigue las líneas generales del budismo *mahāyāna*: “El budismo llama *bodhisattva* a la persona que encarna tales cualidades –sabiduría, coraje y solidaridad– y que trabaja sin descanso por la felicidad de los semejantes” (Ikeda, 2001, p. 84), pero actualiza este ideal para los tiempos actuales, ya que considera que puede ser “un ejemplo moderno del ciudadano del mundo” (p. 84). Ello significa que, además de un ideal monástico y personal, puede ser un ideal social.

La idea de *bodhisattva* la enmarca dentro de la cosmovisión de la tradición de Tendai o de la Tierra Pura y las enseñanzas del *Sūtra de Loto*, cuya idea central es que la budeidad es inherente a todos los seres. Ello es lo que expresa el principio de “Los tres mil aspectos”. El significado que Ikeda (2017) le da es el siguiente: “El principio de los tres mil aspectos revela que todos los fenómenos, sin excepción, existen en cada momento de la vida del individuo, y que cada uno de esos momentos encierra un infinito potencial” (p. 112). Dentro de los tres mil aspectos, se encuentran los diez estados, en los que transita todo ser y los contiene. Estos son: infierno, hambre, animalidad, ira, humanidad, éxtasis, aprendizaje, comprensión intuitiva, *bodhisattva* y budeidad. Todos estos estados se hayan en posesión mutua, es decir, que cada estado contiene a los otros. Por eso dice Ikeda que el estado de *bodhisattva* (j. *bosatsu*) existe en el infierno (p. 127).

Sobre el estado de *bodhisattva*, que aparece en el noveno lugar de “Los diez estados”, se continúa la idea *mahāyāna*. Así, este ser “se distingue por el amor compasivo y por el comportamiento abnegado y altruista” (p. 123). De forma extensa, Ikeda (2017) escribe al respecto:

[...] denota a la persona que busca la iluminación pero, a la vez, conduce a otros a este gran anhelo. Consciente de los lazos que nos ligan con todo el mundo circundante, en estado de *bodhisattva* sentimos que cualquier felicidad que se limite a la esfera privada es parcial y, por ende, ilusoria. Así pues, nos consagramos a aliviar el sufrimiento del prójimo, aun a costa de la propia vida. (p. 123)

Como hemos señalado, estos estados se completan con la budeidad, que no es trascender los estados anteriores, sino encontrar una base capaz de “transformar completamente nuestra existencia y dirigir todas las actividades físicas y mentales de los nueve estados hacia metas altruistas y valiosas” (Ikeda, 2017, p. 124). Podríamos decir que la diferencia entre este estado y el de *bodhisattva* es que la budeidad:

[...] es un estado de completo acceso a la sabiduría ilimitada, el amor compasivo, el coraje y otras cualidades intrínsecas de la vida; es una condición en que creamos armonía con los demás y junto a los demás, y en que también armonizamos con el mundo natural. (Ikeda, 2017, p. 124)

Como señalamos, para Ikeda la vida de un individuo no se fija en un estado, sino posee todos, y aunque uno se manifieste, los otros están en estado de latencia. Esta “posesión mutua de los diez estados” enseña que todos los individuos tienen la potencialidad y capacidad de elevarse a estados superiores, como el de *bodhisattva* y el de budeidad. No ver esta “posesión mutua” ha hecho mirar con desdén los nueve estados y sobrevalorar la budeidad. Al contrario, esta perspectiva permite dar esperanza a las personas comunes, pues al tener potencialmente la budeidad, pueden alcanzarla con una actitud y acciones diferentes.

El *bodhisattva* pasa a ser un ejemplo de vida para los budistas. De tal forma lo expresa Ikeda (2018) en el siguiente texto:

El budismo practicado por los miembros de la SGI destaca el ejemplo del *bodhisattva* Jamás Despreciar, cuya práctica tenaz tiene mucho en común con la convicción antes expresada: la llama de la bondad humana podrá ocultarse, pero jamás extinguirse. [...] Este *bodhisattva*, fiel a su juramento de jamás menospreciar a otro ser humano, ni siquiera cuando él mismo era despreciado, se inclinaba en reverencia ante cada persona que conocía. Muchas veces la gente respondía con insultos y diversas formas de maltrato, pero él rehusaba abandonar su práctica de alentar a los semejantes con estas palabras: “Usted puede, con toda certeza, manifestar la Budeidad”. (p. 16)

Y no los menosprecia porque tiene “una profunda fe en la bondad innata del ser humano” (Ikeda, 2001, p. 85). Por eso, asume como tarea liberar el

potencial bondadoso y creativo del ser humano, pero también confrontar sus propias oscuridades. Ikeda (2001) lo expresa de la siguiente manera: “En la raíz de la práctica de un *bodhisattva* anida la lucha por superar ese egoísmo y por vivir en niveles superiores del yo, donde la vida se expresa en actitudes solidarias” (p. 85).

Esta actualización del *bodhisattva* resulta ser central no solo para la cosmovisión budista de Ikeda, sino para la práctica del laico budista. De ese modo no se queda en el interiorismo ni en la actitud religiosa, sino pasa al compromiso social para luchar contra los males que tiene la sociedad actual.

6. A manera de conclusión

En diferentes tradiciones han surgido propuestas de ideales de seres humanos. En China, por ejemplo, Confucio y los confucianos propusieron el ideal de *junzi* —traducido como hombre perfecto o caballero—, el cual debe cultivar su propia persona para sí mismo, pero también por el bien de la sociedad, aunque básicamente se usó como un medio para formar funcionarios públicos. En el cristianismo surgirá el ideal de santo, ser dedicado a la vida espiritual y a la ayuda a los más necesitados. El budismo planteará un ideal con múltiples significados, que ha inspirado y sigue inspirando a las personas.

La historia del término *bodhisattva* muestra una riqueza de significados, cada uno de los cuales se relaciona con contextos culturales y con diferentes formas de asumir la propia tradición budista. Como el Buddha histórico, Siddhārtha Gautama Śākyamuni, expresamente no dejó sucesor; la libertad de explorar la propia enseñanza (*Dharma*) permitió dicho despliegue de significados.

Desde la perspectiva de la tradición *theravāda*, el *bodhisattva* corresponde a las vidas anteriores del Buddha Śākyamuni, pero también a la etapa previa a su despertar. En ambos casos, a través de una intensa práctica moral, psicológica, intelectual y espiritual, puede convertirse en un *arahant*, alguien que ha alcanzado el despertar, la meta última. Desde estas bases, el budismo *mahāyāna* amplía los significados para tratarlo como figura espiritual, religiosa, pero cuyo inmenso trabajo ético, intelectual y psicológico no se hace para alcanzar su propia realización, sino por el bien de todos los seres sensibles.

Hasta hace unas décadas, se asumía que las distinciones eran fuertes entre los significados *theravādas* y *mahāyānas* del *bodhisattva*. Lo que podemos encontrar es que en ambas tradiciones se asume que el *bodhisattva* es una etapa anterior a la de ser un Buddha. Asimismo, en ambas tradiciones un *bodhisattva* debe practicar las *pāramitās*, las virtudes (aunque pueden diferir en número), ya que no se trata de un simple acto de voluntad. Por ejemplo, en el budismo *mahāyāna* se sostiene que hay un camino arduo para ser un *bodhisattva*, que implica, según algunas tradiciones, otras existencias. Sin embargo, la diferencia es que el budismo *mahāyāna* abre esa posibilidad a los laicos; es decir, los ciudadanos de hoy podrían ser *bodhisattvas*, pero deben prepararse moral, intelectual, psicológica y espiritualmente. Además, existirían *bodhisattvas* trascendentales o superiores que podrían ayudar, inspirar y guiar a la humanidad. Son seres que pueden renacer como humanos, pero con una naturaleza especial, debido a que albergan compasión infinita. De esa manera, tenemos una visión integral que incluye todos los aspectos de lo humano y que, además, transita de lo humano a lo trascendental.

Todos estos aspectos siguen presentes en la forma de entender al *bodhisattva* en los maestros budistas contemporáneos presentados. Por esta razón podemos sostener que este ideal todavía es factible de actualizarse según las exigencias de los nuevos tiempos, sin perder su esencia teórica y práctica, como la sabiduría y la compasión. Así, quizá el aspecto ético más significativo haya sido el cultivo de la compasión acompañada de la sabiduría, ambos sosteniéndose mutuamente. Las virtudes, especialmente la compasión, pero también cualidades como la entrega incondicionada, la determinación, la benevolencia y la alegría, no podrían sostenerse sin la sabiduría de la no dualidad, la comprensión de la igualdad de todos los seres, de la ilusión de los fenómenos y de la budeidad inherente de todos los seres, todo lo cual también es parte del aprendizaje de los *bodhisattvas*. No obstante, ese trabajo ético también requiere de otros elementos, que no hemos señalado, como las prácticas meditativas y espirituales. Por lo anterior, la ética no puede sostenerse a sí misma si no es con asistencia y cultivo de otros aspectos de la vida.

De esta manera, por ejemplo, entre los valores occidentales se aprecia la solidaridad, aspecto también que se desprende de los *bodhisattvas*, pero la diferencia

está en que, en la cultura occidental, este valor no requiere sostenerse más que en la voluntad, pues la contrapone a las acciones obligatorias. En cambio, en el budismo, se trata de un acto de solidaridad que ha sido cultivado de diferentes maneras —afirmando el *bodhicitta*, realizando la naturaleza búdica y trabajando las virtudes—, lo que fortalece de ese modo la empatía. Por eso, podemos pensar que este ideal budista, más que reemplazar los valores occidentales, puede resignificarlos. Quizá ahí radica una de las razones

sobre por qué el budismo está llegando a influenciar al mundo occidental.

Agradecimientos

El presente artículo es parte del Proyecto de Investigación “La filosofía de la India en la perspectiva de los humanistas sanmarquinos Fernando Tola y Carmen Dragonetti” (D19120142), inscrito en el Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2019).

Notas

- 1 Bhikkhu Anālayo (2010) nos recuerda que hay otro posible término de donde derive *bodhisatta*: “Con respecto al término *bodhisattva*, o más precisamente su contraparte pali *bodhisatta*, Neumann [...] sugiere una posible derivación de *bodhi* + *sakta*, transmitiendo un sentido de estar ‘concentrado’ o ‘dedicado’ a la bodhi” (p. 19, nota 18).
- 2 Dado que el buda Śākyamuni no dejó sucesor, luego de su muerte fueron surgiendo diferentes escuelas a partir, especialmente, de las variadas interpretaciones de sus enseñanzas. Se cuenta que, desde el Primer Concilio, ocurrido poco tiempo después de su muerte, no hubo acuerdo en la interpretación de lo que el maestro había enseñado. La diversidad de escuelas a veces se ha dividido como *hīnayāna* y *mahāyāna*, lo cual contemporáneamente no es usado, pues el término *hīnayāna* es “injurioso” (Williams, 2014, p. 166). En nuestros días se usan las expresiones de budismo *theravāda*, *mahāyāna* y *vajrayāna*. Para nuestro trabajo hacemos referencia a las dos primeras, debido a que el budismo *vajrayāna* conserva las enseñanzas centrales del *mahāyāna* (Williams, 2014, pp. 281-283).
- 3 Para revisar las ideas de las escuelas budistas antiguas, Sthaviras y Mahāsāṅghikas, puede verse el texto de Skorupski (2013), “The Historical Spectrum of the Bodhisattva Ideal” (pp. 7-10), incluido en *The Buddhist Forum Volume VI*.
- 4 Un interesante estudio de los *jātakas* es el libro de Naomi Appleton *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism* (2010), en el cual defiende que son cuentos budistas (p. 8), a diferencia de otros autores que consideran que no son budistas, sino prebudistas (Schuhmacher y Woerner, 1993, p. 162). Una versión castellana es la Silvia de Alejandro (en De Alejandro, Waksman y Tola, 2003).
- 5 Vicente Fatone (1955) había acentuado la diferencia, al escribir: “El *arhat* ha aprendido a prescindir de la multitud, para entrar a solas en la comunicación con lo divino. La suya es la *beata solitudo*; para él la religión es lo que cada uno hace de su soledad. El *bodhisattva* se niega a prescindir de la multitud; para él la religión es lo que cada uno ha hecho de su comunicación humana y hasta de su comunicación con las demás formas de vida que pueblan el mundo: tiene el más fuerte sentido posible de la solidaridad de lo real, y aspira a una salvación ecuménica en que participen todas las criaturas. El *arhat* cree que sólo ha de responder a la pregunta *¿Qué has hecho de ti?*; el *bodhisattva* cree que sólo ha de responder a la pregunta *¿Qué has hecho de tu hermano?*” (pp. 48-49). Como veremos, esta marcada diferencia no hace justicia ni a la comprensión del *arahant* ni del *bodhisattva*. Este último no solo busca la liberación de todos los seres, sino en ello mismo va su despertar, ya que ha superado la dualidad.
- 6 Brahmā hace referencia a un dios de la tradición brahmánica, no al principio absoluto postulado por los sabios de las upanishads. El budismo antiguo no negaba la existencia de los dioses; solo rechazaba la creencia de un dios creador y guía del cosmos. Los dioses existen en uno de los planos de la rueda de las existencias, por lo que son seres precederos. Para un desarrollo del lugar de los dioses en el budismo, véase el texto de Von Glasenapp (1974). Y para el lugar de Brahmā en el budismo antiguo, cfr. Anālayo (2011).

- 7 También se basa en el budólogo Dorji Wangchuk (2007), quien sostiene al respecto: "No hay evidencia canónica para la teoría de que el motivo principal de la aparición del Buda en el mundo fue el bien de los demás. Esta idea se encuentra solo en la literatura poscanónica. La abrumadora mayoría del material canónico sugiere que la renuncia del Buda a la vida mundana y su búsqueda de la salvación del *samsāra* fueron motivadas exclusiva o principalmente por la comprensión de que él mismo se veía inevitablemente afectado por el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, y que él estaba preocupado por su propia liberación (*vimukti*). Una vez que había logrado su propia liberación del *samsāra*, podría haberse retirado, si hubiera querido, y actuado como un 'solitario despierto' (*pratyekabuddha*), es decir, sin difundir sistemáticamente su enseñanza o fundar una comunidad de monjes y monjas" (p. 82).
- 8 *Bodhicitta* es uno de los términos apreciados por la tradición *mahāyāna*. Schuhmacher y Woerner (1993) sostienen: "Esforzado anhelo de iluminación, o surgimiento de este anhelo; es una de las ideas centrales del budismo Mahāyāna. Según la tradición tib., se lo encara en dos aspectos: el preparatorio y el definitivo. El pensamiento de iluminación preparatorio se articula a su vez en dos fases: 1. El deseo y el propósito, nutridos de una ilimitada compasión, de alcanzar la liberación para bien de todas las criaturas; 2. La entrada en la meditación propiamente dicha, cuyo objetivo es el dominio de los medios adecuados para llevar a la práctica el deseo. El pensamiento de iluminación definitivo se concibe como la comprensión efectiva de la verdadera naturaleza de los fenómenos" (p. 39). Por su parte, Brassard (2000) sostiene que *bodhicitta*, en la obra de Śāntideva que mencionamos más adelante, es entendido como deseo de iluminación, objeto de concentración y cultivo de la conciencia.
- 9 La versión más conocida ha sido el *Sūtra de Vimalakīrti* (Ramírez, 2004), que proviene de la traducción china. Tola y Dragonetti (2018) tradujeron por vez primera la versión sánscrita al castellano, con el título *Vimalakīrtinirdeśha, La enseñanza de Vimalakīrti*, pues no se trata de *sūtra*, dado que, afirman, no contiene enseñanzas del propio Buddha Śākyamuni (p. 17). La versión sánscrita fue descubierta en 1999.
- 10 Para Kapleau (1981), la expresión "todos los seres" no es hiperbólica: "El despertar Zen revela inequívocamente que todo es uno, uno mismo, y que uno mismo lo es todo. Cualquier cosa que afecta a un ser inevitablemente afecta a cada uno de los otros seres. De aquí que cuando uno logra el despertar, todo se carga de ese mismo despertar" (p. 266).

Referencias bibliográficas

- Anālayo, B. (2010). *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg University Press, Center for Buddhist Studies.
- Anālayo, B. (2011). Brahmā's Invitation: The *Ariyapariyesanā-sutta* in the Light of its *Madhyama-āgama* Parallel. *Journal of the Oxford Center for Buddhist Studies*, 1, 12-38. <http://jocbs.org/index.php/jocbs/article/view/2/2>
- Anālayo, B. (2022). Awakening or Enlightenment? On the Significance of bodhi. Insight Meditation Society. *Insight Meditation Society*. <https://www.dharma.org/awakening-or-enlightenment-on-the-significance-of-bodhi/>
- Appleton, N. (2010). *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism Narrating the Bodhisatta Path*. Ashgate.
- Bodhi, B. (2019). *En palabras del Buddha. Una antología de Discursos del canon pali*. Kairós.
- Bodhi, B. (2002). Introducción. En Thera, N. y Hecker, H., *Grandes discípulos de Buda. Su vida, sus actividades, su legado*. Dharma.
- Brassard, F. (2000). *The concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*. State University of New York Press.

- Calle, R. A. y Mundy, S. (1981). *El Sutra del diamante y la síntesis del budismo*. Altalena.
- Cleary, Th. (1993). *The Flower Ornament Scripture*. Shambala.
- De Alejandro, S., Waksman, V. y Tola, F. (2003). *Vidas anteriores de Buda. Jātakas*. Primordia.
- Dragonetti, C. (1964). *Dhammapada. El Camino del Dharma*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Dragonetti, C. y Tola, F. (2018). *Vimalakīrtinirdeśha. La Enseñanza de Vimalakīrti*. Fundación Bodhiyana.
- Fatone, V. (1955). *El hombre y Dios*. Editorial Columba.
- Ikeda, D. (2001). *El nuevo humanismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Ikeda, D. (2017). *Develando los misterios del nacimiento y la muerte. Sabiduría budista para la vida*. Soka Gakkai de México.
- Ikeda, D. (2018). *La construcción de un movimiento popular hacia una era de los derechos humanos. Propuesta de paz de 2018*. Ediciones Civilización Global.
- Kapleau, R. P. (1981). *Zen. Amanecer en Occidente*. Árbol Editorial.
- Kelsang Gyatso, G. (2001). *Ocho pasos hacia la felicidad*. Tharpa.
- Kelsang Gyatso, G. (2008). *El Voto del Bodhisatva: Una guía práctica para ayudar a los demás*. Tharpa.
- Kelsang Gyatso, G. (2010). *Compasión universal*. Tharpa.
- Kelsang Gyatso, G. (2014). *Tesoro de contemplación: El modo de vida del Bodhisatva*. Tharpa.
- Loy, D. (2016). *Un nuevo sendero budista. La búsqueda de la iluminación en el mundo moderno*. Kairós.
- Meneses, B. (2018). *Zen. Una manera de vivir*. Editorial Dana Paramita.
- Nyanatiloka. (1980). *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Buddhist Publication Society.
- Pániker, A. (2019). *Las tres joyas. El Buda, su enseñanza y la comunidad*. Kairós.
- Piyadassi Thera. (1982). *El antiguo sendero del Buda*. Altalena.
- Pujol, O. (2019). *Diccionario sánscrito-español*. Herder.
- Ramírez, L. (2004). *Sūtra de Vimalakīrti*. Kairós.
- Rodríguez, M. (2012). *El budismo: una perspectiva histórico-filosófica*. Kairós.
- Śāntideva. (2012). *Camino al Despertar: Introducción al Camino del Bodhisatva (Bodhicaryāvatāra)*. Trad. de Luis Gómez. Siruela.
- Schuhmacher, S. y Woerner, G. (Comps.). (1993). *Diccionario de la sabiduría oriental*. Paidós.
- Schumann, H. W. (2007). *Las imágenes del budismo. Diccionario iconográfico del budismo mahāyāna y tantrayāna*. Abada Editores.
- Skorupski, T. (2013). *The Buddhist Forum Volume VI*. Institute of Buddhist Studies.
- Solé-Leris, A. y Vélez de Cea, A. (2008). *Majjhima Nikāya. Los Sermones Medios de Buda*. Kairós.
- Thera, N. y Hecker, H. (2002). *Grandes discípulos de Buda. Su vida, sus actividades, su legado*. Dharma.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (1980). *El Budismo Mahāyāna*. Estudios y textos. Kier.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (2010). *Saddharmapuṇḍarīkasūtra. El sūtra del loto de la verdadera doctrina*. Dharma Translation Organization.

- Villalba, D. (2009). *Budismo. Historia y doctrina*, vol. III: Zen. Miraguano.
- Von Glasenapp, H. (1974). *El budismo, una religión sin Dios*. Barral Editores.
- Wangchuk, D. (2007). *The Resolve to Become a Buddha. A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*. The International Institute for Buddhist Studies.
- Williams, P. (2014). *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición india*. Herder.
- Žižek, S. (2012, 3 de septiembre). *The Buddhist Ethic and the Spirit of Global Capitalism* [Paper presentation]. European Graduate School, Saas-Fee, Suiza. <https://egs.edu/biography/slavoj-zizek/>