

41117

M12

d

~~EL SILENCIO DEL DIOS~~ ^{Buddha}

~~LA RESPUESTA DEL BUDDHA~~

1

Raimon Panikkar

¿Podemos liberarnos de la historia- y de su Dios?

A los que no saben leer ni escribir.¹

¹ Cf. Mt XI, 25; Lc X, 21.

INDICE GENERAL

EL SILENCIO DE DIOS	1
Dedicatoria	2
Indice general	3
Lista de abreviaturas	9
Una cautela de la tradición	14
Prólogo a la presente edición	15
Epílogo	19
Nota sobre el lenguaje	29
Prólogo a la primera edición	33
Proemio	36
<u>INTRODUCCION</u>	37
I. <u>EL PROBLEMA</u>	62
1. Un equívoco de lesa humanidad	63
2. Las diversas opiniones	71
a) <i>Cinismo</i>	75
b) <i>Nihilismo</i>	77
c) <i>Agnosticismo</i>	79
d) <i>Pragmatismo</i>	81
e) <i>Problematicismo</i>	85
f) <i>Dialéctica</i>	88

g) Apofatismo	91
3. La religiosidad budhista	99
a) Las cuatro nobles verdades	102
b) El mensaje del Buddha	116
II. <u>LOS TEXTOS</u>	129
1. Nairâtmyavâda	137
a) No se encuentra ningún sujeto permanente	144
b) El âtman es inidentificable	147
c) El âtman no es más que un simple nombre	150
d) Hay continuidad en el cambio porque no hay âtman	155
e) La transmigración no tiene sujeto	158
2. Nirvâṇa	159
a) Nirvâṇa es lo que es, a diferencia de lo demás	174
b) Nirvâṇa es la extinción de lo fenoménico	174
c) El nirvâṇa es increado	176
d) El nirvâṇa es el fin	177
e) Hay dos clases de nirvâṇa	178
f) El nirvâṇa está allende toda dialéctica	180
g) Hay cuatro clases de nirvâṇa	186
h) El nirvâṇa no tiene ni sujeto ni objeto	196
3. Pratîtyasamutpâda	201
a) Formulación general	219

b) <i>Es una ley primordial</i>	220
c) <i>Todo está mutuamente condicionado</i>	220
d) <i>La indagación escolástica</i>	228
e) <i>Los doce vínculos</i>	229
f) <i>Lo imposible es la estaticidad</i>	232
4. Avyâkr̥tavastûni	232
a) <i>Sólo una cosa es necesaria</i>	258
b) <i>La verdadera libertad es inefable</i>	260
c) <i>No hay respuesta adecuada</i>	268
d) <i>El típico sosiego budhista</i>	269
III. <u>LA HERMENEUTICA</u>	274
1. La mutación de la conciencia en el siglo del Buddha y en el nuestro	275
a) <i>Las tres áreas de la conciencia humana</i>	276
i) <u>El Mundo</u>	276
ii) <u>La Divinidad</u>	278
iii) <u>El Hombre</u>	280
b) <i>La crisis de la conciencia humana</i>	281
i) <u>Israel</u>	284
ii) <u>Irán</u>	288
iii) <u>China</u>	290
iv) <u>Grecia</u>	292
v) <u>India</u>	295
c) <i>La innovación del Buddha</i>	300
d) <i>El ateísmo religioso</i>	307

2. El apofatismo ontológico	330
a) <i>La postura del Buddha</i>	327
b) <i>La problemática actual</i>	340
i) <u>La divinización del Ser: el Dios del Ser</u>	344
α) Antropomorfismo	346
β) Ontomorfismo	352
γ) Personalismo	370
ii) <u>La desontologización de Dios: el caso de Dios</u>	380
α) La negación del Ser. Ateísmo	387
- La filosofía de los valores	387
- La muerte de Dios	390
- El argumento teológico	400
β) La negación del No-Ser. Apofatismo	408
- El argumento apofático	410
- El Dios Amor	415
- El Dios Ausente	418
- El Dios Transparencia	421
- El Dios Perdón	422
- La existencia como deuda	429
γ) La relatividad radical	434
- Dios como relación genitiva constitutiva de la realidad	436
- La pura relacionalidad	438
- La contingencia	447
- La radicalidad divina	451
- <u>Perichôresis</u> trinitaria	455
- Epéxtasis	458 45

c) <i>Dios y los seres</i>	469
i) <u>Incompatibilidad entre ambos</u>	469
ii) <u>Relatividad de las respuestas</u>	472
iii) <u>La irreductibilidad no-dualista</u>	473
iv) <u>La problemática contemporánea</u>	475
3. El Silencio del Buddha	479
a) <i>Aventurar el silencio</i>	479
i) <u>El acallamiento de la pregunta</u>	480
ii) <u>La vía media</u>	489
iii) <u>El silencio meditativo</u>	496
b) <i>Las cuatro nobles verdades</i>	505
i) <u>Texto</u>	508
ii) <u>Corolarios</u>	510
α) La pregunta por la felicidad	511
β) La alegría primordial	517
γ) La aspiración a la felicidad	520
δ) La pérdida de la contingencia	525
ε) El aspecto comunitario	529
c) <i>El silencio del Dios</i>	535
i) <u>Prolegomena</u>	535
α) El silencio originario	538
β) El ruido del mundo	543
γ) El silencio humano	549
ii) <u>El silencio divino en el hombre</u>	552
iii) <u>El silencio divino en Dios</u>	559

iv) La liberación

569

INDICES

1. Bibliográfico	578
2. Escriturístico	651
3. Onomástico	680
4. De voces clásicas	704
5. De materias	724

M12

ABREVIATURAS

AA	Aitareya Âraṇyaka
AB	Aitareya Brâhmaṇa
AbhK	Abhidharmakośa
AbhKBh	Abhidharmakośa Bhâṣya
Am	Amós
AN	Aṅguttara Nikâya
Ap	Apocalipsis
AstPrajPar	Aṣṭasâhasrikâ Prajñâpâramitâ
AV	Atharva Veda
B	Brâhmaṇa
Bar	Baruc
BG	Bhagavad Gîtâ
Bod	Bodhicaryâvatâra
BS	Brahma Sûtra
BSBh	Brahma Sûtra Bhâṣya
BU	Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad
I Co	I Corintios
II Co	II Corintios
Coh	Cohélet (Eclesiastés)
Col	Colosenses
Cr	Crónicas
CU	Chândogya Upaniṣad

Dh	Dhammapada
DharmSamg	Dharmasaṅgraha
DN	Dīgha Nikāya
Dn	Daniel
DS	Dictionnaire de Spiritualité
DW	Deutsche Werke (M. Eckhart)
Ef	Efesios
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flp	Filipenses
Ga	Gálatas
Gn	Génesis
GopB	Gopatha Brâhmaṇa
Ha	Habacuc
Hb	Hebreos
Hch	Hechos <i>de los Apóstoles</i>
Is	Isaías
Iti	Itivuttaka
JaimB	Jaiminīya Brâhmaṇa
Jb	Job
Jn	Juan
I Jn	I Juan
Jr	Jeremías
Jue	Jueces
KathU	Kaṭha Upaniṣad
KausU	Kauṣītaki Upaniṣad
KenU	Kena Upaniṣad
Lc	Lucas

Lm	Lamentaciones
LS	Lañkavatâra Sûtra
LW	Lateinische Werke (M. Eckhart)
Mc	Marcos
MhBh	Mahâbhârata
MaitU	Maitrî Upaniṣad
MandU	Mâṇḍûkya Upaniṣad
Manu	Mânava Dharmasâstra (Manu Smṛti)
MhparnibS	Mahâparinibbâna Sutta
MhPrajParSas	Mahâprajñâpâramitâ Śâstra
MhvagVP	Mahâvagga Vinaya Piṭaka
Mi	Miqueas
Mil	Milindapañha
MK	Mûlamadhyamaka Kârikâ
MKV	Mûlamadhyamaka Kârikâ Vṛtti (Prasannapadâ)
MN	Majjhima Nikâya
MP	Mârkaṇḍeya Purâṇa
Mt	Mateo
MundU	Muṇḍaka Upaniṣad
NBh	Nyâya Bhâṣya
NDS	Nuovo dizionario di spiritualità
NirS	Nirdeśa Sûtra
Nm	Números
Os	Oseas
I P	I Pedro
PED	Pâli-English Dictionary
PG	Patrologia Greca
PL	Patrologia Latina

Pr	Proverbios
PraPad	Prasannapadâ (Mûlamadhyamaka Kârikâ Vṛtti)
Prasnu	Praśna Upaniṣad
PTS	Pâli Text Society
PTSS	Pâli Text Society Summarized
PTST	Pâli Text Society Translation Series
PVB	Pañcaviṃśa Brâhmaṇa
I R	I Reyes
II R	II Reyes
Rom	Romanos
RV	Ṛg Veda
I S	I Samuel
SadDharmPundS	Saddharma Puṇḍarîka Sûtra
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
SB	Śatapatha Brâhmaṇa
SBB	Sacred Book of the Buddhists
SBE	Sacred Book of the East
si	Sirácida (Eclesiástico)
SN	Saṃyutta Nikâya
SNi	Sutta Nipâta
So	Sofonías
St	Santiago
SU	Śvetâsvatara Upaniṣad
SUS	Śûraṅgama Samâdhi Sûtra
SV	Sâma Veda
TB	Taittirîya Brâhmaṇa
II Tm	II Timoteo

TS	Taittirîya Saṁhitâ
TU	Taittirîya Upaniṣad
U	Upaniṣad
Ud	Udâna
UdVag	Udâna Varga
Vak	Vâkyapadîya
VisMag	Visuddhi Magga
Vivek	Vivekacûḍâmaṇi
VP	Vinaya Piṭaka
WES	Wisdom of the East Series
Ya	Yasna
YS	Yoga Sûtra
YSBh	Yoga Sûtra Bhâṣya
Za	Zacarías

Para los textos pâli, si no decimos lo contrario, las citas se refieren a la **Pâli Text Society** y a la **Pâli Text Society Translation Series**.

" La mayor necesidad que tenemos es de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que él oye sólo, es el callado de amor."

San Juan de la Cruz.¹

¹ Carta del 22 de noviembre 1587 a Ana de Jesús, religiosa en el Convento de Beas.

PROLOGO A LA PRESENTE EDICION

~~N~~amo tassa bhagavato

arahato sammâsambuddhassa.¹

Este estudio representa practicamente un nuevo libro con respecto a la primera edición. Se han introducido un buen número de modificaciones además de las que ya figuraban tanto en la edición italiana (1985), como en la inglesa (1989) y en la alemana (1992). La revisión y reordenación de las notas, la elaboración de los índices, así como el trabajo ingente de la mecanografía, ha corrido a cargo de N. Shântâ y del estimado y ya desaparecido traductor Lucino Martínez, A. Nicolau, J. Ma. Garcia y J. Caralt. A todos deseo expresar aquí mi agradecimiento. Otras modificaciones se debieron a U. M. Vesci, con quien trabajé la edición italiana que le fue mercedamente dedicada.

La presente obra, que a primera vista puede parecer *sui generis*, pertenece en realidad a la categoría de las llamadas teologías de la liberación, aunque en un sentido más amplio, ya que pretende mostrar ciertas vías de acercamiento a procesos liberadores, tanto en el ámbito humano como teológico. Su

¹ "Veneración al bienaventurado, santo, perfecto y completamente iluminado."

Invocación tradicional al Buddha en los escritos budhistas en pâli.

intención es la de ofrecer un horizonte más ancho capaz de promover una comprensión más profunda tanto de la teología de la liberación como de la liberación de la teología (y de la filosofía) y una mayor aplicación de sus planteamientos. Al fin y al cabo, la liberación fue la preocupación central de Gautama, el Buddha.

Han pasado ya tres décadas desde que fue concebida la obra original que ahora ofrecemos en su segunda edición. Por aquella época, dicha obra marcó una pauta existencial en mi vida. Desde entonces, no me he retractado de mi buddhismo, como tampoco he renegado de mis opciones y compromisos anteriores. Creo, más bien, haberlos purificado y ampliado. Sigo siendo cristiano e hindú, aunque me doy cuenta de que aquí no acaba mi peregrinación.

Silvano Panunzio encabeza su perspicaz reseña de la edición italiana con la frase: "il silenzio di Panikkar... e la risposta di Dio". Teme que haya ido demasiado lejos - al menos desde un punto de vista cristiano - a lo cual respondo que yo jamás me hubiera atrevido a dar la "respuesta de Dios". Eso sí que es ir demasiado lejos, desde cualquier punto de vista. Yo sólo me he limitado a poner en relación el mensaje del Buddha con la situación del hombre moderno, sin renunciar por ello a Cristo ni apartarme de las demás tradiciones. ¿Por qué levantar murallas y mantener celosamente las separaciones? El hecho de ensalzar una tradición humana y religiosa no significa menospreciar a las demás. La síntesis entre todas ellas parece improbable y tal vez ni siquiera sea posible, pero ello no quiere decir que la única alternativa radique o en el

exclusivismo o en el eclecticismo. No todo tiene por que ser compatible ni siquiera comparable y, al decir esto, no pretendo abogar en favor de la esquizofrenia o de la irracionalidad.

x El radio, por ejemplo, no es conmensurable con la circunferencia, pero ambos son reales y están ^xmutuamente relacionados. Toda circunferencia *tiene* un radio, aunque no puede ser *medida* por él. La circunferencia trasciende al radio. Antes de ser llamados irracionales, los números (como π) se llamaban **numeri surdi** (sordos) o incluso **ficti** (ficticios, es decir, no verdaderos números). Análogamente, no podemos medir la circunferencia de Dios con el radio del buddhismo.

Ahora bien, no es mi intención hacer en el campo religioso lo que Cantor, Dedekind y tantos otros han hecho en el campo matemático. Es decir, que no estoy defendiendo una **mathesis universalis** (o, lo que sería peor, una pura irracionalidad). Sólo pretendo dar cabida a la inconmensurabilidad, ya que no veo la necesidad de medirlo todo. El Dhammapada [Dh XXIII, 4 (323)] se refiere al **nirvâna** como a la región inalcanzable (**agata disa**), no hallada. ¡El radio nunca podrá alcanzar la circunferencia! Lo creado y lo increado son inconmensurables.

Desde que se publicó la primera edición de esta obra, mucho se ha escrito sobre el tema que en ella se estudia. Yo mismo he dado nuevos cursos y seminarios al respecto. No obstante, no he intentado incorporar los nuevos datos y pensamientos a esta segunda edición. Cada libro, en efecto, posee una cierta unidad y de haber añadido nuevos materiales a esta obra no hubiera hecho más que destruir su propia armonía.

X

Lo que cuenta en un estudio de este tipo es más la intuición originaria que la información ulterior. De ahí que haya querido evitar esa deformación científica que consiste en reducir el valor de un estudio filosófico a su consonancia con las últimas publicaciones. Con esto no pretendo defender verdades atemporales, pero sí que me atrevo a afirmar que seis lustros de puesta a prueba me pareceⁿ ser un buen criterio para valorar una obra como la que aquí nos ocupa.

Después de haber resistido la tentación de escribir más, no quisiera caer en la de decir menos. Las nuevas páginas introducidas son aclaraciones o modificaciones del primer libro. Por lo tanto, encomiendo ahora lo que he escrito [Jn XIX, 22] al lector, confiando en un discernimiento creativo (*intus-legere*) que le permita, por un valeroso "camino río arriba" [Dh XVI, 10 (218)] alcanzar la Fuente.

Tavertet,

X

6 de enero de 1994⁵

Fiesta de la iconofanía del Misterio anicónico

EPILOGO

Después de revisar de nuevo el manuscrito y haberme avergonzado de los errores tanto de la edición italiana como de la inglesa y alemana, acaso por haberme preocupado más por el fondo (inefable) que por la forma (visible), he estado de nuevo tentado de dejarlo todo en el silencio - aquel noble silencio mostrado por el Buddha y enseñado por los sabios de casi todas las civilizaciones, desde la egipcia, la china y las africanas, sin excluir la cristiana y la atea.

X Si no he cedido a la tentación de caer en el silencio ha sido posiblemente por haber intuido la relación ^xadvaita entre el silencio y la palabra. La relación es no-dualista sin subordinacionismo del espíritu al logos, ni del logos al espíritu. De lo que no se "puede" hablar es posiblemente lo único que proporciona la alegría serena de intentar balbucir para no caer en la vanidad de la logomaquia, la gran epidemia de nuestro tiempo.

O dicho de una manera más académica y prosaica, este escrito pretende ser un servicio tanto a los estudios budhistas, sobre todo en la cultura de habla hispánica, como a nuestros contemporáneos que sienten la necesidad visceral de superar la modernidad sin por eso tener que regresar a tiempos pasados.

Ni que decir tiene que en la relectura del texto ha habido como una nueva gestación de él. El autor ha vuelto a vivir la

terrible y liberadora experiencia de la contingencia. Me refiero no tanto a la contingencia del ser cuanto a la del pensar, querer y hablar. No todo lo que cae bajo nuestra conciencia es pensable. Nos damos cuenta de un aspecto de la realidad que no podemos pensar, de algo que se presenta a nuestro espíritu, pero que escapa a nuestra mente. Nos percatamos que nuestra voluntad no es libre de ser libre, y que hablamos más de lo que meramente pensamos y queremos. Dios no puede ser objeto ni de pensamiento ni de voluntad sin dejar de ser aquello mismo que pretende ser...

*

*

*

¿Adónde quiero ir a parar? - se me preguntará, y muy legítimamente, por aquellos que no han experimentado "el fin de la metafísica", "el fin de la historia" o el callejón sin salida de la civilización tecno-científica contemporánea - puesto que no se trata de una crisis más.

En primer lugar no *quiero* ir a ninguna parte. Esto representaría no haber salido de la última fase, la *voluntarista*, que después de Nietzsche configura prácticamente la cultura post platónico-aristotélica-kantiana, esto es, occidental. No es por ninguna *voluntad* de superación ^{por lo} que podremos superar la situación actual. Nos hace falta una actitud más femenina, y desde una perspectiva cristiana, añadiría, más mariana. [El *fiat* no es un acto de la voluntad sino la aceptación de la gracia - en este caso por la

ΚΕΧΧΡΙΤΩΜΕΝΑ

(Lc I, 28)]. La esperanza no es un acto de la voluntad, ni tampoco de la mente. No sería esperanza, sino simple espera, más o menos resignada, o mera expectación, más o menos plausible. La esperanza del **nirvâna**, no es el deseo del mismo - como tampoco el no-deseo, que pertenece aún a la voluntariedad. La esperanza, he dicho y repetiremos aún, no es de futuro, sino de lo invisible. Ella es la misma aspiración del Ser no ahogada por los deseos del ente.

En segundo lugar, no se trata de ir a ninguna parte - que en este caso sería una **fuga mundi**, un escapismo de la condición humana y una enajenación del hombre - del hombre digo y no del **animal rationale**, o de cualquier otra de sus posibles definiciones.

El símil de la mutación, que he utilizado a menudo, es inexacto y podría inducir incluso a error si se lo interpreta evolutivamente como la aparición de otra especie. El salto es mucho mayor.

La mayoría de las tradiciones religiosas de la humanidad han querido llevar al hombre a dar este salto: un salto fuera de la historia. Pero han caído muy a menudo en la tentación de quererlo describir, y queriendo trascender la historia han caído en la geografía - aunque se la llame del "más allá".

Muy significativamente si la vida del hombre es más que historia, también es más que geografía - aunque sea una geografía celeste.

El salto trasciende el espacio y el tiempo. Por esto no es ni siquiera salto.

No se trata pues de ir a ninguna parte. Evidentemente no es cuestión de parte alguna, jugando con las palabras. No es cuestión de parcialidades - sea de salvar sólo el alma, el individuo, la sociedad o la materia. Es cuestión del todo. Μελέτα τὸ πᾶν ["(pre)ocúpate del Todo"] dijo uno de los siete sabios de Grecia (Periandro de Corinto).

En tercer lugar, no se trata de ir, de caminar, de llegar a una meta, de conseguir un fin. "Como Cervantes sugiere (recordaba Ortega y Gasset el 14 de enero de 1922), es más sabroso el camino que la posada". Ni teleología ni escatología.

El nirvâna no está en ningún sitio, ni en ningún final; no tiene ni geografía ni historia.

No creo que podamos negar que el hombre es historia - que hace historia y que vive en la historia. Pero tampoco creo que podamos afirmar que el hombre es *solamente* historia y que no haya en él un "algo" que la trasciende y por tanto que es, "fuera" del tiempo y del espacio.

Si la meta se vislumbra catastrófica, porque vivimos en una civilización sin futuro (ni la raza humana ni el planeta soportan nuestro tren de vida), se comprende que el hombre occidentalizado que vive inmerso en el mito de la historia, se sienta atraído por aquellas culturas que no viven para el futuro.

La atracción que los occidentales sienten por el buddhismo puede tener muchas causas inmediatas y concretas, desde películas hasta el exilio del pueblo tibetano y el apogeo económico del Japón. Pero su última razón me parece ser debida a este sentido difuso y amorfo que la civilización occidental

tiene de haber llegado al fin de su periplo, y que está consumiendo todos sus recursos - en todos los sentidos de la palabra. No me refiero sólo a Heidegger, la conciencia ecológica o el "new age", para mencionar ejemplos heterogéneos. Me refiero igualmente al ecumenismo, al capitalismo y a la tecnocracia. En todo ello hay como la conciencia de que se está tocando un límite, que se está llegando a un fin, que nos estamos acercando a un muro, no por invisible y elusivo menos real.

Este estudio no afirma que el buddhismo sea la salvación. Quien lo vea como una apología del buddhismo sólo traicionará su deseo por él o sus prejuicios - y en ambos casos el libro puede ser útil. Pero su fondo no es éste. Este libro no es sobre el buddhismo sino sobre la conciencia profunda del hombre contemporáneo - que no puedo dejar de llamar conciencia religiosa, por utilizar un simple vocablo.

Sin insistir sobre la palabra religión este estudio presenta un aspecto de nuestra situación contemporánea, en la que los Dioses, los Hombres y la Materia estamos coimplicados en una circunmención interdependiente. La Tierra nos ha mostrado sus límites; los Dioses nos han revelado sus imperfecciones y los Hombres se han desengañado de que podrían ser los salvadores de la humanidad. Tanto las ciencias, las religiones como las políticas han perdido su poder salvífico.

La tentación de echarlo todo a rodar, y caer en un nihilismo, fuerte o suave, es muy patente. Pero aquella esperanza contra toda esperanza sigue viva en la realidad. Quien ama lo siente; quien cree lo "experimenta"; quien

desespera lo prueba. Pero la humanidad presente también que hay otra clase de esperanza.

* * *

En este libro no he intentado teorizar sobre el buddhismo en general aparte del problema de Dios que nos concierne. Una sola hipótesis quisiera avanzar del orden de una cosmovisión comparada: una similaridad profunda entre el cristianismo y el buddhismo. Ambos, pero especialmente el buddhismo, superan el paradigma inmanencia-transcendencia. Un cierto cristianismo intentó hacerlo liberándose de la tutela judaica y helénica, pero nunca consiguió ser un aspecto dominante de la religión cristiana. De ahí que la mutua fecundación que este libro auspicia encuentre a este nivel un terreno propicio.

La gran revolución metafísica de la naciente intuición cristiana, en su esfuerzo de independizarse tanto de la visión del mundo hebreo como griego, fue también la de apuntar hacia una transcendencia convirtiéndola en el otro polo de la inmanencia; esto es la Trinidad. Es una buena parte de la corriente mística cristiana desde Capadocia al Rheinland y más allá. Pero la corriente predominante fue la histórica y el cristianismo no ^{pudo} ~~supo~~ prescindir de apoyarse en una cosmología. La intuición trinitaria se atrofió o se convirtió en una concepción psicológica por eminencia. Incluso la palabra "católico" se interpretó geográficamente. La Encarnación subrayó casi exclusivamente la inmanencia divina y la Parousía cerraba el círculo. La intuición profunda del Buddha habla otro

lenguaje - que acaso encuentre resonancias en los arquetipos adormentados del alma occidental.

* * *

Podría salpicar de nombres ilustres y conocidos esta introducción, no para explicar sus ideas sobre Buddha, Cristo o las dos religiones correspondientes, sino para describir las creencias - y dudas - personales de los tales personajes. No voy a traicionar confidencias, pero sí quiero solamente afirmar que el problema de Dios, la cuestión del Absoluto, de la Nada o simplemente del sentido de la vida es una preocupación universal y además personal e íntima. "El problema de Dios no es, pues, un problema teórico sino personal", escribió Zubiri [1984, p. 116]. Hay un nivel personal que trasciende, o mejor dicho, que es previo o simplemente más hondo que el de las ideas e, incluso, filiaciones religiosas más o menos oficiales. Las libreas del **homo religiosus** no son todas "religiosas", y aún debajo de las vestimentas hay una piel humana que en su misma desnudez siente el enigma de la vida, el frío de la muerte, la nostalgia de lo no dicho, el arrepentimiento de lo no hecho, la ^{incertidumbre} ~~apertura~~ simplemente delante de lo desconocido y, no obstante, acuciante. Hay un pudor más cultural que innato de hablar de esta ultimidad en la que todos somos igualmente ignaros. Las opiniones unen y desunen a los hombres, pero la comunión de la ignorancia no tiene fisuras. Puedo afirmar que estas confidencias han nutrido páginas de este libro aunque el metabolismo filosófico las haya convertido en filosofemas

académicos.

* * *

X
Dos últimos obstáculos he tenido aún que superar. Cuando la situación mundial es la que es, cuando la urgencia de los remedios a tomar no permite demora, cuando la praxis se hace imprescindible ¿no será un lujo irresponsable entretenerse en elucubraciones de mera teoría?

La respuesta teórica a la objeción consiste en negar la dicotomía y en mostrar que sin una teoría subyacente la praxis sola no se sostiene. La respuesta práctica estriba en confesar que este libro es fruto él mismo de una praxis. Y mi reacción personal ha sido siempre aquella de vivir lo escrito y escribir lo vivido - sin mayores pretensiones.

El segundo obstáculo surge precisamente de la contestación que acabo de dar. Cuando tanto se ha escrito y aun vivido sobre el particular (y tan poco se lee y se practica para acabarlo de empeorar), ¿vale la pena tamaño esfuerzo para volver sobre un tema sobre el que los intelectuales ya han pensado, los hombres de acción ya han probado, y por el que el resto de los mortales no se interesa?

Justificarme ingenuamente diciendo que hago o digo algo nuevo no convence. Si es algo nuevo lo que hago o digo posiblemente mañana ya no lo será. La novedad, además, no es

criterio ni de verdad ni de eficacia - antes más bien al contrario. Pensar que la humanidad ha tenido que esperar hasta que yo haga o diga algo nuevo es algo que raya en lo ridículo.

X
Si me limito sólo a regurgitar lo añejo o a imitar a otros, aún vale entonces menos la pena - a no ser que se trate de una simple obra de divulgación o que me apunte a un "partido", lo que es perfectamente legítimo.

X
La tentación del silencio es aún mayor cuando se descubre que un número creciente de autores empieza a tratar muy seriamente el tema, y que proliferan también grupos de acción. Leyendo a muchos escritores y conociendo muchos movimientos uno se da cuenta que lo que está en tela de juicio no es una ~~que~~ u otra opinión sobre Dios, Buddha, o sobre algo parecido, sino que se trata del destino mismo de la humanidad y que el problema tiene raíces que se remontan a milenios atrás, allá por los inicios mismos de la historia. ¿Quién puede estar entonces cierto que su diagnóstico está suficientemente fundamentado?

7
Es precisamente esta **agnosia** y esta **skepsis** la que ha eliminado mi indecisión y ha ayudado a disipar, por lo menos parcialmente, mi duda. Es precisamente porque se ventila algo que pertenece al mismo destino humano, que todo aquél que siente que debe hacer o decir algo debe intentarlo, siempre, claro está, que haya "sufrido" el problema en su carne, lo haya ponderado en su mente y vivido en su corazón. No se sabe, entonces, si se dice o hace algo nuevo o viejo. Se sabe sólo que la escritura ha conseguido ser una expresión genuina de lo que uno es y por tanto ya no hay que justificar nuestros

escritos, como no tenemos que justificar nuestro ser. De todo esto habla este libro.

* * *

Mucho ha llovido (intelectualmente), muchos aluviones han ocurrido (existencialmente), muchas inundaciones han tenido lugar (sociológicamente), muchas flores han crecido (personalmente), en el diálogo budhista-cristiano desde la primera edición de este libro.

Esta obra no ha afrontado directamente este tema, aunque haya habido un diálogo latente e implícito debido a que planteamos la problemática en este siglo y lugar - y debemos por tanto ser conscientes de las exigencias de la sociología del conocimiento.

Una observación, sin embargo, nos parece importante: el lugar del diálogo. Este lugar no es la arena doctrinal como tampoco la ética o la cosmológica. El lugar, aunque dependiente de las coordenadas mencionadas, se sitúa en la última experiencia del hombre sobre la realidad. Experiencia que ambas tradiciones declaran inefable; pero que ambas también inundan de palabras. Es muy legítimo hacer hablar al silencio; pero también es conveniente, a veces, recorrer el camino inverso y retornar las palabras a su silencio originario.

Quien no ha gustado del silencio no saborea la palabra.

Tavertet

Pascua del 1994

*

*

*

NOTA SOBRE EL LENGUAJE

7) Como intento en mis otros escritos, cuando escribo "hombre" me refiero al **puruša**, **anthrôpos**, **homo**, **Mensch** y no permito que el varón monopolice la palabra. Soy demasiado sensible a los orígenes derogatorios y hasta denigrantes a veces de las palabras usuales para designar a las "wo-men", "mulieres", etc. La mayoría de lenguas, a diferencia del inglés y el griego no confunden el género con el sexo. Utilizar la diferencia sexual como la más importante en el hombre traiciona una ideología particular como la que traicionaría si dijéramos "ricos y pobres", "blancos y negros" para abarcar a la raza humana. No debemos fragmentar nuestra personalidad innecesariamente. Tampoco convence utilizar expresiones que nos convierten en simples miembros de una clase, como "humanos" y "ser humano" eliminando con ello nuestra dignidad única y no clasificable. En rigor, ni hombre ni Dios tendrían que ser del género masculino, pero permanece el hecho de que este último ha

monopolizado tanto lo humano como lo divino. La palabra "humanidad" nos resulta demasiado abstracta, y la expresión "género humano" conlleva una ideología darwinista (como si el hombre fuera una especie) que nos parece inaceptable. Decir "hombre/mujer" o "él/ella" no haría más que acentuar esta escisión mortal de la cultura moderna. Por todo esto y en espera de un *utrum*, de un nuevo género que incluya el masculino y el femenino sin ser neutro (*neutrum*: ni uno ni otro), uso la palabra "hombre" para referirme al *anthrôpos*. El hombre no es monopolio del varón; acaso debiera ser del género epíceno (*ἑπικουδός*).

Nos tomamos igualmente la molestia de seguir una transliteración precisa para no caer en el colonialismo inconsciente o en el paneconomismo pragmático de seguir las ortografías de las lenguas europeas y prescindir de las otras que consideramos exóticas en nuestro provincialismo autosuficiente. No puedo reprimir mi indignación cuando leo en obras escritas en nuestros mismos días, buenas y serias por otra parte, que no se toman la molestia de los signos diacríticos porque "Scholars... who know languages such as Sanskrit, Pali, ... do not need the diacritical marks to identify words... And persons who do not know these languages gain little from having the marks reproduced." Algo así como citar el Amleto de Chespi, el Berte de Guete, hablar de la Aujebun de Jeguel y desde luego ahorrar tinta escribiendo *vandudel* en lugar de *whangdoodle*. Los entendidos comprenderán (nuestra simplificación) y los ignaros aprenderán la pronunciación castiza... Son todavía relaciones de puro

poder. Además palabras como **kalâ** (una pequeña parte y también arte) y **kâla** (tiempo, destino y también negro) , **śraddhâ** (fe, confianza) y **śrâddha** (fe, pero además una ceremonia fúnebre complemento del **antiesti**) no significan lo mismo, etc. Sin embargo para no complicar excesivamente las transliteraciones del sânscrito y del pâli, prescindimos en algunos casos de transliterar los retroflexos. Para las vocales largas utilizamos el acento circumflexo (^) en lugar del macron (̄). Salvo algunas excepciones utilizamos el nominativo singular para todos los números y casos.

Debemos finalmente hacer notar que la profusión de notas tiene la intención de ayudar a superar el provincialismo reinante sobre todo en algunos ambientes. Hay que superar las caricaturas que a menudo suelen hacerse tanto de las tradiciones orientales como de las occidentales. Muchas notas y citas no tienen otra pretensión que la de servir de comunión con la tradición y de comunicación con el lector, aunque en rigor casi todo el texto ha sido escrito con independencia de tal aparato. Otras notas, en cambio, pretenden apuntar a problemáticas aún por explorar e invitar a algún que otro lector a profundizar los temas apuntados. Los estudios interculturales están aún en mantillas. Este libro tiene la ambición de facilitar un instrumentario a la investigación.

* * *

Las traducciones son mías y al mismo tiempo cotejadas a ser posible con versiones existentes. Así como algunas lenguas

europ^eas ya tienen expresiones aceptadas que acarrear^{an} consigo
su propio contexto, éste no es (aún) el caso del castellano.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

sabbapâpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadâ
sacittapariyodapanam etaṃ buddhâna sâsanam.¹

Este libro es una parte de otro más completo y extenso, que los ruidos de la vida no me dejan terminar: *Los mensajes silentes*.

La ocasión de romper el silencio fue la colaboración para una enciclopedia sobre *El ateísmo contemporáneo*.² El escrito *Buddhismo y ateísmo*,³ que allí aparece en pocas páginas, se convierte aquí en un estudio independiente.

Quisiera subrayar, de una vez para siempre, que no pretendo en manera alguna aportar soluciones o exponer una tesis, ni mucho menos hacer apologética de un cristianismo a salvar o propaganda de un buddhismo a revalorizar. Deseo ofrecer sólomente una serie de sugerencias y de hipótesis de investigación teológica y filosófica, que tal vez sean

¹ "Evitar el pecado, practicar el bien, purificar la mente: éste es el mensaje de los buddha." Famoso dístico repetido en distintos documentos, vgr. Dh XIV, 5 (183); DN II, 49.

² GIRARDI 1967-1970, IV.

³ Ibid. IV, pp. 449-476.

muerte. Esta fue la lección del Buddha. Por eso Cristo murió en la Cruz.

Los **muni** de la India, que se pasan años y años en silencio absoluto, no hablan, pero muy a menudo escriben y aun responden por escrito a las preguntas de los visitantes.

Así como toda palabra sólo dice algo cuando emerge del silencio, así también el silencio es silencioso cuando sabe encarnarse y manifestarse sin por ello disiparse. Esta sería mi esperanza.

Vârânasî, junto al río
Gaᅅgâ.

Adviento de 1966.

Para que el silencio sea una respuesta,
tiene que haber antes la cuestión silente.
Pero toda cuestión silente
guarda en el silencio la misma pregunta.
Y si no hay pregunta,
ya no hay respuesta;
hay una mirada,
hay una sonrisa;
es un amor,
es un perdón;
todo,
nada,
sí,
no.

La ausencia.¹

¹ Diez años después de haber escrito este proemio, me
encontré con el poema **Respuestas** del poeta español Ricardo
MOLINA, que acababa de fallecer:

"¿Y si en la misma pregunta
se escondiera la respuesta?
¿Y si el silencio divino
fuera celeste aquiescencia?
¿Y si la interrogación
fuera nuestra salvación?"

INTRODUCCION

attâ hi attano natthi.¹

Apud Gerardo DIEGO, ABC, Madrid, enero 1968.

¹ "El âtman no es el âtman", o dentro del contexto: "uno mismo no es de uno mismo (no se pertenece a sí mismo)". Dh V, 3 (62), capítulo dedicado al necio (bâlavaggo).

Aunque no lo parezca a primera vista, este libro refleja buena parte del camino espiritual recorrido por el autor a lo largo de un cuarto de siglo. En cierto modo, se trata de una autobiografía, cuyo **autos** es típico de nuestra época, cuyo **bios** representa la vida de tres mayores fuerzas culturales de nuestro tiempo y cuya **grafia** no es una simple anécdota, sino el eco de la condición humana.

Autos

No se trata, pues, del individuo (este dogma occidental), sino de la persona humana (este nudo de relaciones en una red entretejida al infinito). Hablo de ese **autos** que no está limitado por el solipsismo idiosincrático de la individualidad, sino que expresa de modo único la totalidad de lo real. Este "sí mismo", este **âtman**, no es el **ego**; este **autos** no es la negación del otro, sino la afirmación de lo que uno es, de lo que yo soy.

X Decía que este **autos** es típico y, por ende, personal. Cuando a principios de los años sesenta, emprendí la redacción de este libro, mi recorrido ya me había llevado a la confluencia del hinduismo y del cristianismo, pero mi identidad personal aún no estaba suficientemente delineada, ni yo me había librado de ciertos elementos circunstanciales no asimilados. Aún me quedaba por integrar, con profundidad intelectual y con intensidad existencial, ese gran fenómeno

postcristiano llamado ateísmo y ese otro gran fenómeno posthindú llamado buddhismo. Sólo ahora, pasados ya casi treinta años, me doy cuenta del sentido profundo de mi odisea.

X La aventura de mi vida nunca ha sido planificada conscientemente. Por eso, en su quintaesencia, la considero típica de nuestra época. Este libro refleja algo de dicha aventura. Basta cambiar los nombres genéricos de hinduismo, cristianismo, buddhismo y ateísmo por otros más concretos para entender lo que quiero decir. Pensemos solamente en el desengaño causado por nuestras respectivas tradiciones, en la búsqueda de nuestra identidad fuera de los límites tradicionales, en la desorientación que origina tal búsqueda y en la casi obligada renuncia a toda preocupación por las cuestiones transcendentales, no sólo por falta de tiempo, sino también por desinterés - debido, la mayoría de las veces, al barroquismo de tales cuestiones y a su alejamiento de la vida actual. Sírvanos de ejemplo la literatura contemporánea, las artes plásticas, la música y otras manifestaciones de la cultura, cuya ruptura con los cánones establecidos da lugar a una multiplicidad de nuevos estilos. El mundo contemporáneo se caracteriza por una laceración interior, que los artilugios tecnológicos pretenden luego hacer indolora.

El **autos**, sin lugar a dudas, es personal y no individual. Si lo he llamado típico, no es porque sea un modelo a imitar, sino porque con toda su parte de imperfección e incluso de error, me parece ser paradigmático de nuestra generación y tal vez de algunas generaciones venideras. Después de todo, ¿en qué queda la verdad si se prescinde de la veracidad?

X

Así pues, el **autos** de esta autobiografía está constituido por ese número siempre creciente de nuestros contemporáneos que, tanto en el Norte como en el Sur, en Oriente como en Occidente, parece haber perdido, al menos de vista, el mito unificador de la vida. Hombres que han de luchar para conquistar su propia identidad y que se ven obligados a someter la herencia de sus respectivas culturas tradicionales a una crítica radical. La situación africana difiere de la situación asiática, que a su vez difiere de la situación occidental, pero la tradición se ve amenazada por todas partes. Y aunque los elementos tradicionales suelen sobrevivir en las capas más o menos conscientes de la **psychê** humana, tanto individual como colectiva, las antiguas tradiciones se muestran incapaces de ofrecer una identidad personal a la mayoría de nuestros contemporáneos. Hoy en día lo tradicional está en crisis y el hombre ya no puede alcanzar su plena conciencia, si no es sometiendo la tradición a una crítica radical.

Someter algo a crítica significa hacerlo pasar por la criba de nuestro espíritu para alcanzar, en virtud de tal discernimiento, una certeza capaz de orientar nuestro pensamiento y, en último término, nuestra propia vida. Ahora bien, la criba de la crítica moderna a la tradición no es tanto el estudio del académico o la mente del intelectual cuanto el dinamismo de la vida misma y el corazón del hombre corriente. Es la existencia humana contemporánea la que se encarga de cribar el legado de la tradición. Democracia, Ciencia, Tecnología, Estado Moderno, espiritualidades exóticas, son otros tantos nombres de este único reto a la tradición. El

impacto es violento. Ya no podemos seguir aceptando o creyendo confiada e ingenuamente las enseñanzas de nuestros mayores. Pero tampoco podemos dejar de creer en algo, aunque este algo sea una nada. En pocas palabras: lo antiguo está en descomposición y lo nuevo carece de fundamento. Es más, tal vez nunca como hoy en día había revelado la *modernidad* su carácter de *moda* pasajera, de precaria impermanencia. Pero hemos traspasado todos los límites y ya no podemos volver atrás.

El remedio no radica en ninguna revolución, es decir en volver la situación al revés, sino en emanciparse de la esclavitud de esta misma situación y en crear algo nuevo. Toda revolución, en efecto, es fundamentalmente conservadora. La revolución trastoca la situación, destruye las instituciones, pero preserva las estructuras de base. Dicho de otro modo, el remedio no consiste en un comportamiento iconoclasta, sino en un planteamiento crítico. El primero aspira a la destrucción de todo aquello que le resulta negativo, el segundo pretende discernir toda ambigüedad sospechosa para luego erradicarla. La actitud iconoclasta suele provocar la reacción opuesta. El planteamiento crítico, al contrario, estimula un cambio que puede ser radical. Confundir la una con el otro resulta mortal.

Ni que decir tiene que la palabra "crítica" no se refiere aquí al sentido corriente de "criticar" (emitir un juicio desfavorable, cuando no negativo), ni tan siquiera a un juicio teórico, sino a la **praxis** que hace pasar las acciones humanas por la criba existencial de la teoría. No hay crítica sin esta criba, pero tampoco hay criba sin manos que la agiten.

El hombre de sentido común prefiere a menudo renunciar a la crítica por temor a caer en una actitud iconoclasta devastadora. Este hecho no ha dejado de ser explotado por los defensores del **status quo**. En los países latinoamericanos, por ejemplo, toda crítica a la política dominante es tachada de "comunismo", así como en los países del "Segundo Mundo", todo intento de reforma del socialismo fue acusado de "fascismo". Y muy pronto, toda crítica al "nuevo orden mundial" será considerada subversiva, y acaso aun condenada como "terrorista". En el ámbito religioso se dan ejemplos igualmente significativos de este fenómeno. ¿Qué significa hoy en día ser hindú o cristiano? ¿Qué significa ser "creyente"? ¿Deja uno de ser católico por el simple hecho de criticar la política del papado? ¿Tiene uno que venerar al **sañgha** para ser un buen budhista? ¿Creer en Dios es la única forma de religión? ¿Tiene uno que aceptar el servicio militar para ser un buen ciudadano? ¿Tiene uno que creer en un más allá para poder llevar una vida moral? ¿Tienen las "religiones" el monopolio de la religión?

El paso, la transición, la **pascha** de una concepción de la realidad a otra, no se lleva a cabo fácilmente. No faltan los peligros y los traumas. Tal vez esta transición no se pueda (¿afortunadamente?) realizar de forma absoluta. Por más que tratemos de ignorar nuestros orígenes, nuestros arquetipos siempre nos traicionan, y hasta puede que nos salven, cuando nos dan a entender que la identidad personal no es el resultado de ninguna opción deliberada, sino el fruto maduro de una situación global. Por mucho que intentemos despojarnos de nuestro pasado y desarraigar nuestras antiguas creencias, el

karma de los caminos recorridos - algunos de ellos milenarios - sigue adhiriéndose a nuestro ser. La venganza que se toma el propio lenguaje nos lo demuestra. Por más que exaltemos el trabajo, por ejemplo, por mucho que tratemos de convencernos de que éste no es más que el resultado de una fuerza en movimiento, la palabra misma nos recuerda la fatiga, el esfuerzo e incluso la tortura: la "labor" que implica todo trabajo. Naturalmente, podemos aprender uno o varios idiomas nuevos, pero nuestro idioma nativo conserva siempre su estatuto privilegiado. Así, mi padre, al vivir durante muchos años dentro del mundo de las lenguas occidentales, llegó a olvidar su lengua materna, el malayalam. La enfermedad y el retiro de la vida activa bastaron para que volviera a hablarlo con fluidez.

El hombre occidental contemporáneo percibe la debilidad del monoteísmo y se siente igualmente escéptico ante el ateísmo como respuesta al interrogante sobre el sentido último de la existencia. El hombre oriental, a pesar de todo el sufrimiento causado por las distorsiones de sus propias tradiciones, se resiste a aceptar **in toto** la solución extranjera de una visión puramente "científica" de la realidad. Los africanos sufren un complejo de inferioridad, causado por varios siglos de colonialismo y de esclavitud, pero cuando adoptan el camino de la modernidad, no tardan en darse cuenta que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Por último, muchos latinoamericanos sufren la traición del cristianismo, pero desconfían del mesianismo marxista.

Todos nosotros tenemos, pues, que alcanzar nuestra identidad mediante una autenticidad radical. Lo típico no es lo tópico, lo paradigmático no es el lugar común. El símbolo no es el signo. Tal vez sea éste el valor de esta autobiografía: ser un símbolo de una buena parte del destino del hombre contemporáneo en busca de una identidad que le permita descubrir un **idem** que no sea ni un **ego**, ni un **aliud**. El **ego** sofoca y el **aliud** enajena; el ateísmo asfixia y el teísmo enloquece.

Vuelvo a repetir que el **autos** no es ni el individuo, ni un grupo de individuos sociológicamente relevante. El **autos** es la persona humana entendida como un microcosmos en donde se juega el destino del universo. Ahora bien, la persona es tanto pensamiento cuanto acción. Por consiguiente, *la pura teoría*, el mero pensamiento, el simple cambio de conciencia - incluso la "concienciación" - que no conlleve consigo una praxis correspondiente, resulta no sólo impotente, sino miope: no alcanza a ver más allá de los límites de su propia situación. Por otra parte, *la pura praxis*, el simple cambio de estructuras - incluso la revolución - carente de una teoría concomitante, es no sólo ciega, sino incapaz de efectuar cualquier transformación profunda: no hace más que cambiar el orden de los factores y de las personas, pero deja subsistir los esquemas profundos. Así pues, los factores más decisivos en la marcha del universo son aquellos que actúan en el mundo de la persona real que no es ni singular, ni plural. La conciencia contemporánea es, precisamente, la que está sufriendo una crisis radical de magnitud planetaria. La fe en un *Dios* padre,

protector, bueno y omnipotente está declinando (y un Dios madre, aunque presenta algunas ventajas, tampoco resolvería la crisis). Por otra parte, también se está debilitando la fe en la bondad, en la inteligencia y en el poder de la *Humanidad*; y la esperanza en una especie de sabiduría de la Naturaleza, o en una espontaneidad natural de las cosas, ya no tiene mucho sentido. Es decir, los conceptos de *Dios*, de *Humanidad* y de *Mundo* como entidades separadas, se están resquebrajando por todas partes. Pero el nihilismo, como conclusión de un silogismo cuyas premisas resultan todas falsas, no pasa de ser una ideología sin fundamento, debida a una reacción de rabia pasajera.

El **autos** del hombre contemporáneo está, pues, realmente en crisis. Puede que algunos pequeños grupos se crean a salvo (o "salvados", lo que explica la proliferación de ciertas sectas), pero tampoco ellos pueden ignorar que la humanidad está embarcada en una misma y única aventura. Las soluciones parciales pueden pasar como "primeros auxilios", pero no dejan de ser parciales, o sea heréticas. Es decir, que todos estamos ligados a una vida común. Y con esto llegamos ya al **bios** de esta críptica autobiografía.

Bios

En el pasado, la interrelación entre los hombres era más una teoría que una praxis. Hoy en día, es un hecho existencial. Estamos todos relacionados, no sólo en el orden del ser, sino también en el orden del comer y del respirar, sin olvidarnos del orden del pensar y del creer. No podemos sustraernos a las

influencias del mundo circundante, en todos los sentidos de la palabra. No me refiero únicamente a los medios de comunicación y a su poder de manipulación, sino a ese otro factor mucho más sutil que hace que dichos medios sean posibles y eficaces, es decir, a esa imperiosa necesidad humana de apoyarse siempre en una instancia superior al individuo. No es la televisión el problema, sino aquel talante humano que hace que la televisión sea un éxito. Pero acaso no sea un talante sino una situación forzada. En ambos casos, el problema toca la estructura misma de la vida humana.

Ni el sosiego, ni la reflexión serena son características de la vida moderna. Estamos sometidos a un continuo bombardeo cultural, similar a esas otras bombas modernas que matan a los hombres y dejan intactos los edificios, que luego terminarán cayendo en ruinas por falta de ocupantes. Las instituciones, las costumbres, los mitos están perdiendo su significado y sólo va quedando de ellos una forma vacía. Con el tiempo todo termina derrumbándose y el justo siempre acaba pagando por el pecador. No son nuestros abuelos los que ponen en peligro nuestra forma de vida y, si alguna vez intentaron oponerse a ella, resulta evidente que fueron vencidos. Son nuestros nietos los que ponen en tela de juicio el sentido de la sociedad moderna, por mucho que nosotros tratemos de justificarnos (a veces con razón). Pero el ámbito de nuestra crisis ya no es el individual o el generacional, sino el cultural. La crisis se sitúa ahora en el núcleo personal de la existencia humana. El problema es mucho más profundo de lo que parece a primera vista. Es mucho más que un simple problema político, económico

o institucional. En realidad, son los seis mil últimos años de experiencia humana los que están en tela de juicio. El derrumbamiento de las civilizaciones antiguas no era total porque siempre quedaban otras civilizaciones para recoger la herencia. Este ya no es el caso hoy en día. Si la civilización contemporánea, que tiende a ser planetaria, se derrumba, no quedará ningún "imperio" para recoger su herencia. No habrá ni vencedores ni vencidos.

Ninguna cultura, ninguna religión puede resolver por sí sola el problema humano. El hombre no se limita al hombre blanco, al marxista o al hombre rico. La identidad humana ya no se define en términos de civilización, de cristianismo, de educación o de ciudadanía nacional o imperial. De ahí la absoluta necesidad de una fecundación mutua entre todas las tradiciones humanas, fecundación que vengo defendiendo desde hace ya varios decenios. Todos estamos vivencialmente relacionados y la solución nunca podrá ser unilateral. El **salus ex Judaeis** ("la salvación viene de los judíos")¹ puede haber sido un principio válido para los samaritanos, pero no es ~~un~~ un principio universal. La salvación viene de arriba y de abajo, de la derecha y de la izquierda, de dentro y de fuera. Cualquier mesianismo resulta sospechoso.

Tres grandes tradiciones se encuentran y entrecruzan en nuestra época: la tradición teísta, en particular la monoteísta; la tradición nâstika, no-teísta, especialmente la budhista; y una especie de tradición bicéfala: la secular y atea. El inevitable encuentro de estas tres tradiciones produce

¹ Jn IV, 22.

X
oleadas que pueden hacer naufragar muchas embarcaciones individuales y maremotos capaces de sumergir pueblos enteros. El **homo religiosus** tradicional incluido en los dos primeros grupos ha de habérselas con el **homo saecularis** del tercero y ambos han de verificar si acaso no pueden llegar juntos al reconocimiento de una realidad, sin tener por ello que desplazar su centro de gravedad hacia una transcendencia pura (aunque se entienda como inmanente), o dirigir toda su vida hacia lo meramente empírico (aunque se entienda como futuro).

¿Son compatibles estas diversas concepciones de la realidad? ¿Cómo podemos optar por una de ellas si reconocemos que también las otras poseen parte de la verdad? ¿O acaso pueden todas ellas corregirse recíprocamente o completarse las unas a las otras? ¿Resulta posible una fecundación mutua? Una mera yuxtaposición de todas ellas, suponiendo que fuera posible, contribuiría aún más a esa esquizofrenia cultural de la que tantos ejemplos abundan hoy en día. Substituir el principio de exclusión ("o lo uno, o lo otro") por el principio de indiferenciación ("tanto lo uno como lo otro") no resuelve el problema. Ambos han de ser superados.

De forma más o menos consciente y directa, buena parte de la humanidad contemporánea está sufriendo el impacto de estas tres grandes corrientes. Este libro pretende expresar un fragmento del **bios** cultural de nuestro siglo, por medio de la descripción de un caso capital de la crisis contemporánea, a la luz de las enseñanzas de una tradición milenaria.

*

*

*

inicial *El silencio del Dios,*
262

El título de esta obra refleja la condición de una parte considerable de la humanidad actual. Dios, en cualquiera de las posibles acepciones de este símbolo, incluida aquella de un Futuro más o menos absoluto, puede existir o no. Pero lo que sí es cierto es que, para muchos, Dios resulta superfluo y parece ser ineficaz, sordo, o por lo menos mudo, puesto que permite todo tipo de holocaustos, de injusticias y de sufrimientos. Lo divino, o lo suprahumano si se prefiere, ha sido el punto de referencia constante a lo largo de toda la historia humana, aunque haya dado lugar a muy variadas interpretaciones. Este punto de referencia es el que está actualmente en crisis y éste es el problema de Dios, sea cual sea el nombre que se le dé: la pregunta sobre el centro de la realidad y el sentido de la vida humana.

Cierto es que muchos siguen clamando a Dios, pero pocos esperan ya una respuesta. La crisis actual se manifiesta en una crisis de la invocación. Teólogos de diversas confesiones y tradiciones religiosas nos vienen diciendo desde hace tiempo que, en rigor, no se puede hablar de Dios. Pero el creyente sigue invocando a Dios, no sólo para que Dios envíe la lluvia o cure a las personas queridas, sino también para que su Voluntad se cumpla y su Reino venga, o que al menos se manifieste por la lluvia benéfica de una mayor justicia y paz.

Ahora bien, si uno no puede hablar con propiedad de Dios porque es un misterio, si uno no puede invocar a Dios porque no responde, si todas las causas segundas se ven monopolizadas por las explicaciones científicas del presente o del futuro y si

todas las penas del corazón encuentran mejor remedio en el amor humano que en el amor divino (volatilizado por el psicoanálisis), ¿qué función ejerce aún aquello que en tantas tradiciones recibe el nombre de Dios, por mucho que se purifique su concepto? ¿Será cierto que al cabo de tantos milenios el hombre ha logrado por fin crucificar a Dios o, dicho más suavemente, que lo ha eliminado en cuanto ^{lo ha convertido en} hipótesis superflua? ¿O acaso están destinados a desaparecer de la faz de la tierra los monoteístas y sus epígonos? ¿A no ser que emprendan una guerra santa contra los "no-creyentes"?

En el mundo contemporáneo, la invocación, o sea la elevación del corazón que clama por un amor verdadero, la elevación de la mente en pos de un conocimiento salvífico, y la elevación de la vida individual en busca de una ayuda real, se revela cada día más *necesaria* y a la vez más *imposible*.

Más *necesaria*, porque no podemos cargar solos con todo el peso de la existencia. La vida moderna es cada día más precaria y de la precariedad nace la plegaria, como lo sugiere la misma etimología (ambas palabras se derivan del latín **precarius** - de **precatio**). El derrumbamiento de la estructura jerárquica de la sociedad hace cada vez más imposible que la esposa siga considerando a su esposo como a un Dios (como aún es el caso en la India tradicional), que los alumnos sigan aceptando a sus profesores como superiores, o que los trabajadores sigan considerando a los patronos como los más aptos para dirigir. Sabemos demasiada psicología, sociología e historia para no percibir los errores e incluso las hipocresías de nuestros "superiores". Todos los escalones intermediarios de esta

jerarquía se están resquebrajando, cuando no se han derrumbado ya del todo.

Y, no obstante, la invocación a algo superior se hace más necesaria que nunca. El individuo no puede conocerlo todo, resolver todos los problemas o controlar todos los factores que configuran su propia vida. No puede poner toda su confianza en sus semejantes, tan débiles y falibles como él mismo, y tampoco puede apoyarse en la sociedad, que es una de sus cargas más pesadas. Sin embargo, el individuo siente la necesidad de elevarse, de pedir ayuda, de alcanzar algo superior, de confiar en un amor, en una bondad o en alguien. De ahí que la necesidad de la invocación como medio para salir de sí mismo, para unirse, para confiar, hallar refugio o por lo menos estar en contacto con algo o con alguien superior a uno mismo, se haga cada día más apremiante.

Al mismo tiempo, esta invocación se hace cada vez más *imposible*. En efecto, el Dios a quien va dirigida, ese Dios que está en la cumbre de la jerarquía de los seres, parece impotente y, en todo caso, no responde. El hombre, al verse obligado a vivir como individuo, descubre el terrible dolor de su propia soledad. Trata de escapar de sí mismo para no hundirse, y también de la masa de los demás individuos para no perderse, pero no sabe a dónde ir. Termina cayendo en el vacío y su grito de socorro no encuentra más respuesta que su propio eco, cuando no la mofa de sus semejantes. Ciertamente es que muchos de nuestros contemporáneos se unen a las filas de todo tipo de asociaciones y sectas que pretenden garantizar la autenticidad y eficacia de su propia invocación. No dejan de ser una minoría

y su entusiasmo suele ser breve: o abandonan tales movimientos, o éstos mismos se burocratizan o fosilizan, cuando no caen en la tentación del poder y del cinismo. En una palabra, la invocación sincera resulta imposible. "¿Qué Dios adoraremos con nuestras oblaciones"?, preguntaban ya los Veda.¹ "Acaso ni él mismo lo sabe", respondían los ṛṣi,² poco antes de que el Buddha sometiera la misma interrogación a una crítica rigurosa. En todo caso, Dios no parece escuchar ni responder. Dios está ahora con el ejército más poderoso o con la ciencia más avanzada. El sacrificio, aun en su sentido más profundo de comercio con lo divino, ha caído en desuso incluso en la mayoría de las religiones tradicionales. La gran promesa del futuro, que culminaba en el marxismo, también se ha desvanecido, y el horizonte histórico (político, económico y cultural) está demasiado oscuro o nublado para poder inspirar a los hombres de nuestro tiempo.

X
S
bluce →
~~El subtítulo de este libro puede parecer muy ambicioso si se le^o interpreta según lo que no dice: que el Buddha nos da "la respuesta". Al contrario, la respuesta, sea cual sea, tenemos que forjarla nosotros mismos, personalmente. Pero el Iluminado nos dice algo importante para nuestro mundo.~~

Tanto en el mundo védico, como en el mediterráneo y en el africano, la creencia en la realidad se extiende a lo divino como a una parte esencial. La realidad comprende lo divino, siempre infinito, misterioso, inalcanzable, inefable, pero siempre inmanente al mundo en cuanto realidad total. Se trata

¹ RV X, 121, 1.

² RV X, 129, 7.

X
de teologías dentro de una ~~cosmología~~ ^{cosmo,} ~~del mundo~~ ^{determinada} visión. Lo divino "forma parte" de la realidad, hasta tal punto que, en ciertos casos, se le ^o considera como la única realidad verdadera. El destino del hombre consiste entonces en hacerse Dios, en descubrir su propia identidad con **brahman**, en pertenecer al verdadero pueblo de Dios, en alcanzar la visión de Dios o compartir su vida, etc. Lo divino es, pues, el principio y el fin del despliegue cósmico. Existe siempre una relación entre criatura y creador, entre el orden de la manifestación y el orden del ser, entre lo múltiple y lo uno, y, también, entre la nada y el ser. En cierto sentido, esta relación puede ser sólo de "razón" (**relatio rationis**), pero en otro, es realmente constitutiva.

Buddha, al contrario de estas teologías, efectúa un verdadero salto mortal: la nada no existe, simplemente no es; el verdadero vacío no está vacío de nada; la transcendencia, si de ella queremos hablar, "es" tan pura, que *no es*. El mundo no budhista, en su misma infinitud, es en cierto modo esférico, completo, y la cosmología, en su concepción más profunda, abarca todo cuanto pueda ser pensado, que por muy abierto e "impensable" que sea, sigue estando al alcance de la experiencia humana. El Buddha denuncia, por el contrario, esta infinitud que se deja "pensar" dentro de la realidad infinita. El Buddha renuncia a toda afirmación al respecto, pero no renuncia a la palabra o al pensamiento porque haya *algo* que sea indecible o impensable, sino porque no hay "nada" que expresar o comprender. No es que el pensamiento sea un obstáculo o que la meditación no sea una catapulta hacia la transcendencia,

sino que el hombre, la catapulta y la transcendencia forman un sistema, que puede ser tan "abierto" como se quiera, pero el Buddha se niega a dejarse encerrar en ningún sistema, por muy infinito que se le considere. Para el Gautama Buddha, ni la cosmología, ni la teología, ni aun menos la antropología pueden abarcar el misterio de la realidad.

El Buddha nos enseña que debemos renunciar a la *sed* (*tr̥ṣṇā*) tanto de existencia como de no existencia, que debemos prescindir de la búsqueda de la salvación, del *nirvāṇa*. Esta sed, no sólo entraña el deseo, sino la voluntad: voluntad de poder, voluntad de ser ^o de no ser, voluntad que constituye la quintaesencia del espíritu occidental que ha prevalecido durante los últimos siglos. "Das Urseyn ist Wollen", decía Schelling: "El ser primordial es voluntad",¹ resumiendo en una sola frase toda la historia espiritual de Occidente. La respuesta del Buddha consiste en no dar respuesta, porque ninguna respuesta responde a "nada".

La salvación no se puede buscar ni desear. Lo que se busca se transforma en objeto de volición o de deseo y tal objeto no puede ser la salvación, porque ningún objeto puede serlo. El hombre no es única ni principalmente un animal consumidor y ningún objeto podrá hacerle plenamente feliz. La cuestión es el sujeto, pero el sujeto no puede ser objetivado sin que se destruya. La salvación sólo se puede esperar, en el sentido de esperanza y no de espera. Esperar en algo no es buscarlo ni desearlo. La esperanza no es un deseo, no es esa sed que el Buddha condena. La esperanza no es deseo de nada porque no es

¹ SCHELLING (ed.) 1943) II, 1, 338.

una proyección en el futuro (que "ya muestra en esperanza el fruto cierto", dice Fray Luis de León¹: el fruto ya está presente y, por lo tanto, ya es cierto). ^{La esperanza es} ~~sino~~ una actitud fundamental del presente, o, mejor dicho, de la *tempiternidad*, o sea de una presencia que abarca los tres tiempos (porque, en último término, abarca los "tres mundos") y su centro. La esperanza no es de lo futuro, sino de lo invisible.

La esperanza ^{no} ~~temporal~~ es la espera. La espera es lo que el Buddha rechaza como ambición egocéntrica; la esperanza es la que lleva al Iluminado a proclamar su doctrina. La esperanza sólo puede ser un don, una ofrenda, un regalo, lo que no implica que haya que remitirse con el pensamiento o con la imaginación a ningún donante. La esperanza es gracia, tal vez la gracia misma de la existencia.

Pero todo esto no se escribe, se vive. Y yo he hablado de una autobiografía....

¹ La estrofa completa ora:

"Del monte en la ladera
por mi mano plantado, tengo un huerto,
que con la primavera,
de bella flor cubierto,
ya muestra en esperanza el fruto cierto"

Cf. LUIS DE LEON Canción de la vida solitaria, vv. 41-45; II, p. 743.

Grafía

X La **grafía** de esta autobiografía está constituida^x por la trama de la situación contemporánea, prescindiendo de los motivos y colores que la adornan. Dicho más claramente, nuestra época está acostumbrada a los estudios sociológicos, a las reflexiones psicológicas y a todo tipo de tratados políticos. En cuanto a la interpenetración de las diversas culturas, en el mejor de los casos disponemos de ensayos antropológicos que, por lo general, no se atreven a plantear el problema con toda la radicalidad de un espíritu filosófico intercultural. Estamos acostumbrados a simples anécdotas, envueltas en los oropeles de las estadísticas o en la librea de las teorías socioeconómicas. Pocos se atreven a adentrarse en el meollo de la situación humana, entre otras razones, porque una elaboración consecuente de la cuestión exige algo más que simples anécdotas. En esta autobiografía las únicas anécdotas serán, pues, aquellas pertenecientes a la experiencia personal del lector.

Por lo tanto, que el lector no espere encontrar aquí nada de lo mío, pero sí, tal vez, mucho de lo nuestro; de esto nuestro que los labios no dicen, que las estadísticas no reflejan, que no responde a ninguna encuesta, que podría ser, sin embargo, algo que nosotros mismos nos negamos a reconocer y que tratamos de olvidar obsesionándonos con el trabajo, bajo el pretexto de tener que ganarnos la vida.

Esta **grafía** es, pues, un escrito acerca de la posible fecundación de las tres grandes culturas, o grupos de culturas, que acabamos de mencionar. Por otra parte, no pretende ofrecer conclusiones o síntesis que resultarían prematuras en una

autobiografía.

Este estudio, además de ser una crítica de todas esas formas minúsculas de ortodoxia que en otros escritos míos he llamado "microdoxias", también tiene la ambición de recuperar el silencio: el silencio de las cosas e incluso el silencio de Dios. Pero tampoco voy a tratar aquí de la relación entre el silencio y la palabra, o entre el ser y el pensar, como ya lo he intentado en otras obras. No todo se puede decir, ya que no todo se puede pensar, y esto, no sólo porque el todo no puede ser subjetivamente pensado (por parte del sujeto pensante, nosotros mismos), sino porque tampoco es intrínsecamente pensable. Ser y Pensar no coinciden, ni siquiera en su ápice. La realidad no es transparente a sí misma. El monoteísmo que postula un Ser autocognoscente es una hipótesis legítima. Sin embargo, la secularización ha puesto esta hipótesis en crisis y el buddhismo no la necesita. Pero dejemos esto para más adelante. De momento, tal vez podamos introducir el argumento del libro volviendo al examen de la relación entre pensamiento y realidad. La libertad es la característica última del Ser. Nada es arbitrario, pero todo es libre. Por eso nada se puede pensar hasta el fondo. Todo se mueve y todo actúa según su propia naturaleza. Nada sucede por casualidad, ya sea en el mundo físico, intelectual o espiritual. Acaso todo obedezca a una "razón" de ser. Por eso se puede descubrir un orden de las cosas, pero la "razón" de ser no es la de ser razón, la de ser racional, sino la de ser. De ahí que la característica suprema siga siendo la *libertad*.

¿En qué consiste esta libertad? Precisamente en el primado y, por ende, en la independencia del Ser, incluso respecto al Pensar. Quiero decir que todo ser actúa y, en el fondo, es, como es y no como el pensamiento le impele o le obliga a ser. Lo que significa que todo ser contiene un núcleo de libertad que coincide con su propio ser. La libertad es el rostro del Ser. Esta libertad hace que el Ser sea radicalmente impensable y, sobre todo, *impensado*. El Ser no se piensa; el Ser piensa, ¡entre otras actividades!

No vamos a elucidar ahora hasta qué punto todo esto resulta compatible con la idea de substancia, o si no estaremos ya defendiendo una concepción budhista (anátmica) de la realidad. Por el momento, sólo quiero decir que cuando el pensamiento ha hallado la solución de un problema, es porque lo ha literalmente resuelto, *disuelto*. Cuando Dios se piensa, Dios se transforma en un objeto y se disuelve. El pensamiento corroe, pero la represión del pensamiento asfixia. No podemos reprimir el pensamiento. Una vez surgida la pregunta, no podemos acallarla. Tampoco el Buddha optó por esta solución. La respuesta que nos viene de las tradiciones abrahámicas, incluso ^{yendo} en éstas la tradición marxista, consiste en afirmar que no existe ese Dios objeto del pensamiento, pero que sí existe un transcendentalismo objetivo en el que se sitúa un Dios trascendente, o un Futuro trascendente. En este ámbito abrahámico, y sólo en él, tiene sentido la distinción entre creyentes y no creyentes, hasta el absurdo de llegar a una situación en la que, hasta hace poco, dos superpotencias

militares mantenían una guerra "ideoteológica" que amenazaba la vida misma del planeta. En la situación actual, la distinción monoteísta entre creyentes y no creyentes se agudizará y se purificará, puesto que ya no tendrá necesidad de libreas políticas. De hecho, poco se ha reflexionado hasta ahora sobre las raíces teológicas de la actual situación político-cultural. Sin embargo, bajo todas las manifestaciones políticas y económicas, se oculta un factor cultural que "chantajea" al mundo, obligándole a escoger entre Dios y no-Dios, entre creyentes y no creyentes.

La grafía de este libro interpreta el mensaje del Buddha, de más de veinticinco siglos de antigüedad, como una clave que pudiera ayudarnos a superar el dilema y a ir más allá de las falsas alternativas entre creyentes y no creyentes. Ni el descubrimiento del poder crítico de nuestra mente (Vedânta contra Karmakânda, o Kant contra los "dogmáticos"), ni el descubrimiento del poder destructor de la razón (filosofía del sentimiento y existencialismos de todo tipo), ni cualquier otro género de filosofía, podrán lograr esta superación. Sólo podremos superar el dilema reconociendo lo fútil que resulta nuestra pretensión de poseer un lenguaje absoluto - ya utilice símbolos llamados Dios, Razón, Ciencia, Humanidad, Verdad u otros.

Explicar la realidad es transformarla. Pensar la realidad es ya manipularla. Lo que no significa que no haya aspectos de ella que no se puedan expresar, pensamientos que no toquen la realidad, o que no haya pensamientos correctos y otros que no lo son. Se trata, más bien, de la intuición budhista de la Vía

media entre el agnosticismo y el absolutismo.

Gran parte de la humanidad ha vivido en este siglo con la impresión de una ineluctable dialéctica entre las ideologías del "Primer" y del "Segundo Mundo". Si hasta hace poco los protagonistas eran Estados Unidos y las Repúblicas Soviéticas, ahora la tensión se desplaza, aunque tímidamente, a otras zonas: la económica (países ricos y pobres, y divisiones inevitables entre los primeros cuando los mercados se saturan), la religiosa (como entre los mundos islámicos y los judeo-cristianos), etc. No es de extrañar que la violencia y la guerra aparezcan como inevitables. De hecho, no puede haber otro modo de resolver conflictos mientras cada parte se crea en posesión de la verdad absoluta. Las consecuencias políticas de esta situación resultan evidentes. De no trascender las tensiones dialécticas por una profundización de los problemas y una contribución de las demás culturas, el mundo acabará con la destrucción de la historia misma. La situación actual que persiste en el Golfo Pérsico después de la guerra, confirma todas estas consideraciones. Pensar que la violencia puede crear el orden o que la injusticia puede justificar la guerra, no es más que la repetición del síndrome funesto del "Gott mit uns" ("In God we trust", "Dios con nosotros"). No podemos separar la política de la problemática última de nuestro libro. La política se nos convertiría entonces en un absoluto que nos conduciría fatalmente a la catástrofe.

Todo esto podría ser el **Sitz im Leben** de la presente autobiografía, entendida como "escritura de la vida del hombre". Por eso en ella se habla de Dios.

Kodaikkanal (Tamilnadu)

8 de diciembre, Adviento 1983.

Santa Barbara (California)

6 de enero, Epifanía 1984.

I. EL PROBLEMA

Ἐὰν ὑμῖν εἶπω οὐ μὴ πιστεύσητε¹

¹ si vobis dixero no credetis ("Si os hablo, no creeréis"). Lc XXII, 67. Cf. también Jn III, 12; Sb IX, 16.

1. Un equívoco de lesa humanidad

Una regla metodológica elemental exige que no se juzgue ningún objeto con categorías ajenas a él. Por otra parte, una característica antropológica, también elemental, nos indica que no se pueden poner límites al pensar humano. De ahí que aunque la problemática del ateísmo contemporáneo sea una típica circunstancia cultural de Occidente, una investigación sobre el fenómeno religioso del ateísmo puede aportar elementos valiosos para dilucidar el problema acaso más importante de nuestro tiempo.

Ahora bien, tan erróneo sería tachar de "ateas" aquellas concepciones del mundo que no presentan un concepto de Dios a la manera del Occidente creyente, como afirmar que el ateísmo ha sido hasta ahora desconocido en la historia de la humanidad. En el fondo, una y otra opinión procederían del prejuicio aludido de juzgar un hecho determinado con categorías ajenas a él. Por otra parte, la unidad de la naturaleza humana debe permitir las pertinentes transformaciones de coordenadas intelectivas para poder comprender un hecho religioso y cultural distinto del propio.

Por desgracia para ambos lados, este esfuerzo de comprender desde el interior otro mundo cultural y religioso es una operación asaz difícil por el ascetismo integral que exige, y bastante nueva por las condiciones sociológicas que requiere.

El problema concreto que abordamos consiste en investigar si es posible sostener un puente religioso-cultural, o como

quiera llamársele, con un arco de veinticinco siglos y una luz de miles de kilómetros, entre la preocupación religiosa contemporánea, centrada en el ateísmo, y el mensaje del Buddha, proclamando una religiosidad que, al parecer, no deja lugar para Dios.

Después de plantear el problema, me limitaré a presentar algunos textos fundamentales que han colgado al buddhismo el sanbenito de ateo, para elaborar, en una tercera parte, una sucinta interpretación de ellos, tanto a la luz de los mismos principios budhistas como teniendo en cuenta las categorías de nuestro pensar contemporáneo.

En el fondo, es bien sabido que no existe un buddhismo, que el llamado buddhismo primitivo no deja de ser problemático y que la doctrina genuina del Buddha está muy lejos de poder ser autenticada.¹ De hecho, la unanimidad no se ha dado nunca, ni en la antigüedad ni en el estado presente de las investigaciones budhistas, ni menos en la situación concreta de las distintas escuelas religiosas que se llaman seguidoras del Buddha.² Todo ello nos ofrece un ejemplo más de la inexactitud, por no decir arbitrariedad, del concepto de

¹ Cf. SCHRADER 1902; la monumental obra de MUS 1935; SCHAYER 1935 y 1937; y más recientemente, la primera parte del libro de CONZE 1962.

² Cf. el elaborado estudio crítico de las teorías de OLDENBERG, RHYS DAVIDS T. W., etc., junto a un ensayo de estratificación de distintos textos dentro de las mismas clásicas colecciones, en PANDE 1957.

religión entendido como un cuerpo compacto de ortodoxia.¹

Hago notar, por tanto, desde el principio, que no pretendo que todos los textos aducidos hayan salido directamente de la boca del Iluminado, y no obstante, aunque algunos de los documentos sean muy posteriores a la tradición primitiva, creo que todos ellos representan el genuino espíritu budhista en una forma u otra. Es, en efecto, un hecho que a pesar de la enorme variedad de sectas y opiniones dentro del buddhismo y a pesar de que "la era de la revelación budhista no se cerró jamás",² las verdades fundamentales del buddhismo han sido plenamente preservadas a lo largo de sus veinticinco siglos de existencia. "Todo lo que dijo el bienaventurado Buddha está bien dicho", mandó esculpir el emperador Asoka.³ "Todo lo que está bien dicho, ha sido dicho por el Buddha",⁴ replica la tradición ortodoxa.⁵

¹ Cf. SMITH W. C. 1962 cap. 2, en especial para el análisis de la arbitrariedad que significa llamar "religión" a lo que designamos por este nombre.

² Cf. LAMOTTE 1958, p. 57.

³ Cf. BLOCH J. 1950, p. 154.

⁴ Cf. las correspondientes notas en LAMOTTE 1958, p. 58.

⁵ Cf. exactamente la misma actitud e incluso las mismas palabras que desde la Patrística cristiana se vienen diciendo de Cristo y de los cristianos, vgr. JUSTINO, *Apologiae* II, 13 (PG 6, 465): ὅσα οὐδὲ παρὰ πάνσι καλῶς εἰρηται ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶν ("toda verdad, quienquiera que la diga, nos pertenece a nosotros, los cristianos"). Sobre esta afirmación se ha fundado y se funda la

Sea de ello lo que fuere - pues nuestro propósito no es principalmente histórico - no puede negarse que se da un hecho budhista y un algo impalpable que pudiera denominarse espíritu budhista.¹ A este hecho y a este espíritu nos referiremos en nuestro estudio, ya que no pretendemos hacer obra de arqueología filosófica, sino que tratamos de exponer una realidad histórico-religiosa, que teniendo sus raíces en el pasado, posee aún toda su fuerza en el presente. Insistimos en hacer notar que la perspectiva de este trabajo no es histórica, sino filosófica. Si abordáramos el hecho budhista bajo un ángulo histórico y cronológico, deberíamos situar y puntualizar muchas de las ideas aquí expresadas. Las numerosas notas de este estudio son el tributo necesario a la rigurosidad de los hechos. Queremos indicar que si bien el estudio histórico es imprescindible, ello no excluye un esfuerzo de comprensión filosófica que, sin ser antihistórico, no se encalle en el historicismo.

El hecho de una tal variedad de opiniones no debe hacernos perder de vista un "algo" allende el mundo nocional que se mantiene a lo largo de una tradición humana. Piénsese en una mera fenomenología de las opiniones sobre Cristo, por ejemplo, que arrojaría una gama de juicios que iría desde considerarlo un impostor hasta el mismo Unigénito de Dios, pasando por una *mera* aparición docética.

capacidad de asimilación por parte del cristianismo de las demás doctrinas. Cf. I Co III, 22.

¹ LAMOTTE también subraya esta unidad.

X
X
Al emprender una tal tarea, a caballo entre Oriente y Occidente, queriendo ser fieles tanto al buddhismo como al cristianismo, no nos parece exageración retórica hablar de un equívoco de lesa humanidad. Que dos hechos espirituales de la envergadura del cristianismo y del buddhismo, coexistiendo desde hace veinte siglos y englobando casi la mitad del género humano, se hayan ignorado ^xmutuamente y que cuando se encuentran no tengan apenas lenguaje común en el que dialogar; más aún, que la opinión que ^xmutuamente se han forjado el uno del otro no corresponda, por lo general, más que a una aproximación grosera, no deja de ser un absurdo, por no decir un escándalo, por lo menos en nuestra época planetaria.¹ La situación no es solamente del pasado,² pertenece también al presente.³

¹ LUBAC 1950/1, p. 8, ha escrito del buddhismo que era, "sans doute le plus grand fait spirituel de l'Histoire" ("sin duda el mayor hecho espiritual de la historia"). GUARDINI 1937, p. 360, por su parte, dice que el Buddha, "vielleicht wird der ^tLetzter sein, mit dem das Christentum sich auseinandersetzen hat" ("será tal vez el último [genio religioso] con quien tendrá que vérselas el cristianismo"); pero acto seguido añade que, "Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt" ("Lo que [el Buddha] significa cristianamente, nadie lo ha dicho aún"). Tal afirmación no deja de ser por lo menos altamente preocupante, teniendo en cuenta la existencia de una bibliografía inmensa sobre el particular.

² Cf. LUBAC 1952, para numerosos ejemplos del *quid pro quo* aludido.

Afortunadamente, desde hace unos pocos decenios, la situación se está corrigiendo rápidamente. Libros abundan, revistas aparecen,¹ y Occidente cuenta posiblemente ya un millón de adeptos a esta religión.

Pero, aun por lo general, la idea corriente que se tiene del buddhismo en Occidente es la de una "religión" atea, nihilista, y negativa, temperada por una fe popular politeísta y más o menos supersticiosa o mágica. Algunos la ven como una "mística" más o menos profunda y universal, mientras otros la consideran como una simple "filosofía", en el sentido restringido que esta palabra ha cobrado durante los últimos siglos.

Al ponerse de moda las espiritualidades orientales, el buddhismo, en especial el zen, aparece más bien como una

67 ³ COUTURIER 1963, p. 6, cree incluso poder encontrar en el año 1925 una línea divisoria entre los trabajos cristianos misiológicos con orientación negativa y positiva respectivamente.

¹ Cf. por ejemplo, RAGUIN 1973; DRUMMOND 1974; NAKAMURA 1975; CHWEN JIUAN LEE & THOMAS HAND; ABE; etc. Para las revistas: **Japanese Religions**, Kyoto; **Philosophy East and West**, Honolulu (Hawai); **Paramita**, Roma; **The Eastern Buddhist**, Kyoto; **Revista de Estudios Budistas**, México-Buenos Aires. Existe una "Society for Buddhist-Christian Studies" que publica una **Newsletter** trimestral desde 1988, y también un **North American Board for East-West Dialogue** publicado por Aide Inter-Monastères (NABEWD).

técnica o un método para la integración personal o la paz psicológica. Luego, el Buddha viene a ser considerado como un "santo", más que como el depositario del carisma sagrado de Fundador de un movimiento religioso.¹

No es menor el malentendido por parte budhista, que ha visto en Cristo la víctima de un Dios sádico,² y en el cristianismo, más bien una simple moral que una religión. El malentendido sigue, aunque esperanzadoramente se encuentren ya bastantes signos de superación. Los motivos de tal malentendido nos parecen fáciles de aducir. En primer lugar, y hasta hace muy poco, no había para la mayoría ocasión de tratarse, conocerse y estimarse. En segundo lugar, cuando esta ocasión se daba, se encontraba desfigurada por la forma desigual y por los otros muchos factores que intervenían en el encuentro: conquista o resistencia, conversión o contrataque, asuntos políticos o concomitancias económicas, etc. En tercer lugar, faltaba la mínima base filosófica y teológica para un diálogo. Todo diálogo que no sea religioso no llegará nunca al fondo de la cuestión: pero no puede existir comunicación religiosa mientras no se dé una verdadera comunión sacral.³

Por parte budhista, indiferencia y complejo de superioridad jugaban también su papel. Por parte cristiana, una

¹ No niego la superficialidad de muchos de los movimientos "orientales" de Occidente, pero ello no justifica la crítica igualmente superficial que de ellos hace un teólogo tan eminente como BALTHASAR 1977, pp. 260-268.

² Cf. SUZUKI 1957, p. 136, citado más adelante.

³ Cf. PANIKKAR 1988/9; PUTHANANGADY 1988.

interpretación exclusivista, por no decir altanera, hacía que allí donde los valores positivos no podían negarse, se atribuyeran a la bondad natural del hombre o a la teoría del plagio o de la influencia cristiana primitiva. Es oportuno recordar que por mucho tiempo se creyó en Occidente que Buddha fuese posterior a Cristo, porque de lo contrario no se hubieran podido explicar las semejanzas que, de vez en cuando, no podían dejar de percibirse.¹ Es evidente que también la expresión opuesta ha sido expresada.²

El presente estudio quisiera ayudar a superar el malentendido, aunque sin estudiarlo directamente, haciendo ver cómo es posible, sin caer en ningún sincretismo amorfo, fecundar una problemática del Occidente actual con la más rancia tradición budhista.³ En el fondo, lo que intentamos es una fecundación positiva de ambas tradiciones. Ni que decir

¹ Cf. CUTTAT 1964, p. 19.

² Cf. vgr., WINTERNITZ 1927-1933, II, p. 415 y varias de las obras anotadas en el apéndice bibliográfico, como por ejemplo GARBE 1912.

³ Cf. la fina y profunda conclusión de CUTTAT 1965, p. 469, en su comentario sobre la eminente obra de GUARDINI: "die Echtheit und Tiefe der Begegnung der christlichen Innerlichkeit [wird] mit der buddhistischen vom Grad unseres eigenen Eintretens in die Existentialität Christi... bestimmt [wird]" ("La pureza y profundidad del encuentro de la interioridad cristiana con la interioridad budhista están determinadas por el grado de nuestra propia inserción en la existencialidad de Cristo").

tiene que para realizar esta misma fecundación en el ámbito budhista, se debería usar otro lenguaje. Este empieza ya a hablarse.¹

2. Las diversas opiniones

Un análisis del juicio que el buddhismo ha merecido a los estudiosos occidentales arroja una diversidad casi aterradora de opiniones respecto a la mayor parte de puntos fundamentales.² Por lo que a nuestro tema se refiere, el buddhismo ha sido tachado de panteísta,³ de politeísta,⁴ de teísta,⁵ de negativo⁶ y de ateo.⁷ Más aún, mientras unos

¹ La llamada escuela de Kyoto, por ejemplo, podría interpretarse como un "descubrimiento" del Occidente por Oriente, parecido al que tuvo lugar tiempo atrás en sentido contrario. Cf. entre algunas obras traducidas al inglés: TAKEUCHI 1983; TANABE 1986; NISHITANI 1986; NISHIDA 1987.

² Cf. vgr. la discrepancia sobre un punto tan importante como el **dharma**. Mientras que para unos (vgr. ROSENBERG O., STCHERBATSKY, etc.) la teoría del **dharma** es central para el buddhismo, para otros (vgr. KEITH, SCHAYER, etc.), es poco menos que un cuerpo extraño. Cf. GLASENAPP 1962/2, pp. 111-124.

³ Cf. la reivindicación contraria por SUZUKI 1947, p. 64.

⁴ Cf. muchas de las exposiciones sobre el buddhismo mahâyâna; cf. vgr. BHATTACHARYYA B. 1958, pp. 518-536.

⁵ Cf. REGAMEY 1951, pp. 261-264.

tratan de defenderlo como puro agnosticismo,¹ otros lo consideran como simple pragmatismo que se niega a tomar posición en problemas exclusivamente teóricos.² Otros, en fin, lo alaban o condenan, según los gustos, como el nihilismo

⁶ Esta es la idea más extendida en ciertos ambientes.

22 ↗
Corresponde a la división tradicional de la sabiduría india en Âstika y Nâstika, conceptos que se refieren a la aceptación o al rechazo de los Veda, pero que muy pronto se equipararon a la creencia en la transcendencia o a su negación. Cf. MURTI 1955, pp. 3-103.

⁷ "Buddhism is atheistic - there is no doubt about it"

21 ↗
("el buddhismo es ateo, sin la menor duda"), afirma TAKAKUSU 1956, p. 45. Cf. también: "Original Buddhism is therefore atheistic in a double sense - in the Indian sense of denying the authority of the Vedas and in the Western sense of refusing to discuss the necessity and nature of God" ("Así pues, el buddhismo original es ateo en un doble sentido: en sentido indio, al rechazar la autoridad de los Veda, y en sentido occidental, al negarse a discutir la necesidad y naturaleza de Dios"), BHATTACHARYYA H. 1938, p. 109. Véase también la importante monografía de GLASENAPP 1954, en donde se defiende la idea del buddhismo como religión atea.

¹ Cf. KEITH 1923, p. 63. La misma postura parece adoptar LA VALLÉE POUSSIN, a quien critica STCHERBATSKY 1968 [p. 21 de la edición de 1965].

² RHYS DAVIDS C. A. F. podría ser citada aquí en sus numerosas obras y traducciones budhistas.

más radical y consecuente.¹ Finalmente, no faltan autores para quien Buddha es un mito,² y el buddhismo una mitología,³ de carácter mágico en gran parte.⁴ Hoy en día, se va reconociendo más y más que no es ni teísta ni ateo,⁵ pero la paradoja de una "religión atea" permanece en pie para todo un sector de la humanidad.⁶ Por eso algunos le niegan, incluso,

¹ Cf. FATONE 1941, matizando la cuestión; THOMAS E.J. 1963, p. 128, criticando tal interpretación, que atribuye a OLDENBERG, entre otros. Por su parte, LUBAC 1952, pp. 161 y 265, niega que el buddhismo sea un, *nihilisme athée* ("nihilismo ateo"), o una *religion du néant* ("religión de la nada").

² Cf. COOMARASWAMY 1943, pp. 79-80, que también hace notar que, "for the same reason, the appellation **Tathâgata** is applicable to the Buddha, the Dhamma, and the Sangha" ("por la misma razón, el apelativo de **Tathâgata** puede aplicarse al Buddha, al Dhamma y al Sangha"), *ibid.* p. 154.

³ Cf. COOMARASWAMY 1935.

⁴ Cf. MUS 1935, I. Para el buddhismo tántrico, cf. DASGUPTA S. B. 1957.

⁵ "There is no reference to God; but neither do the four Holy Truths contain any hint - and this should be noted - of 'atheism'" ("No hay ninguna referencia a Dios; pero tampoco las cuatro Nobles Verdades contienen ningún indicio de 'ateísmo', hecho que se ha de subrayar"), afirma GRAHAM 1964, p. 14.

⁶ "Ateísmo religioso", lo llama van der LEEUW 1956, p. 194; lo mismo, ~~aún más recientemente~~, SMITH W. C. 1966, p. 7: "If this was atheism, it was a religious atheism" ("Si era ateísmo, era un ateísmo religioso").

el carácter religioso¹ y otros, en cambio, lo consideran como la religión más pura.²

No se puede negar, por otra parte, que el fenómeno budhista es suficientemente extenso y complejo para que todas las opiniones mencionadas puedan sostenerse con algún fundamento de causa.³ Permanece, sin embargo, el hecho de que hasta ahora, apenas ha habido unanimidad en la interpretación del buddhismo.⁴ Las monografías históricas no resuelven el

¹ Cf, vgr. SCHMIDT W. 1930, p. 4, debido a su interpretación de la esencia de la religión como "religación" personal con una fuerza sobrehumana.

² Conocido es que SCHOPENHAUER, lo mismo que KANT, consideraba al buddhismo como decididamente ateo e interpretaba el teísmo como una especie del género "religión", en el que el ateísmo tenía también un lugar. Cf. las citas pertinentes en GLASENAPP 1954, p. 8.

³ Basándose en la clasificación de MARITAIN, 1949, entre ateísmo "práctico", "absoluto" y "pseudo ateísmo", FERNANDO 1965, pp. 83-84, cataloga al buddhismo como del último tipo, esto es, como pseudo ateísmo del orden conceptual: es decir que el buddhismo reconocería prácticamente a Dios, negándolo conceptualmente.

⁴ "Although a hundred years have elapsed since the scientific study of Buddhism has been initiated in Europe, we are nevertheless still in the dark about the fundamental teachings of this religion and its philosophy" ("Aunque han transcurrido cien años desde que se inició en Europa el estudio científico del buddhismo, estamos aún en la oscuridad, en


problema porque acotan previamente en el tiempo y en el espacio la heterogeneidad del hecho budhista. Hoy día, sin embargo, se empieza a vislumbrar una cierta convergencia en el mismo campo de la interpretación filosófica.

Intentando introducir un cierto orden en las distintas opiniones sobre la creencia del Buddha en la última realidad, las podríamos dividir de la siguiente manera:

a) *Cinismo*

Según esta primera interpretación, el Buddha habría sido un verdadero cínico que escondió la respuesta última a los hombres de su tiempo, sedientos, como en toda generación, de encontrar solución al problema básico del hombre.

Dentro de esta interpretación pueden aún distinguirse un cinismo de *simulación* y otro de *disimulo*.¹ Según el primero, el Buddha mismo no sabía qué partido tomar ni tenía idea alguna sobre los últimos problemas: el silencio² y la simulación se

X.  cuanto a las enseñanzas fundamentales de esta religión y de su filosofía"), escribía STCHERBATSKY 1927, p. 1. MURTI 1955, p. vii, comenta afirmando que la anterior observación, "remains no less true today" ("sigue siendo igualmente verdadera hoy en día").

¹ Cf. el dicho latino, "Quae non sunt, simulo; quae sunt, dissimulo" ("Simulo lo que no es, disimulo lo que es").

² Sabemos de una actitud similar por parte del Rabbí de Nazaret, que nunca daba una respuesta directa a ninguna cuestión "filosófica" o teórica. Cf. más adelante.

imponían como la única salida airosa posible.¹ En otros términos, esta teoría viene a decir que el Buddha fue un impostor que se aprovechó sencillamente de la buena voluntad de la gente. No parece que hoy en día haya nadie capaz de sostener tamaña afirmación.

La segunda interpretación quiere salvar, por lo menos, las apariencias y declara que el Buddha mismo, ciertamente, estaba convencido de una u otra solución - que por lo general se cree fuese la nihilista - pero que se creyó obligado a disimular, porque de otra manera limitaba el número de sus seguidores.² También en este caso el Buddha aparece como un charlatán de mayor o menor buena fe. Es evidente que nuestra época no puede admitir tal tesis, que no tiene base textual alguna en la que sustentarse y que no procede más que del *a priori* en contra de toda religión en general, o del buddhismo en particular.

No solamente no hay prueba alguna para dudar sobre la autenticidad y honestidad radical del Buddha, sino que además, no hay motivo alguno para atribuirle tamañas intenciones. Una personalidad como la suya, si hubiese querido engañar a los hombres, hubiera podido encontrar vías mucho más expeditas que la predicación de una doctrina que rechaza la más mínima concesión al instinto humano de autoafirmación. Explícitamente, por otra parte, niega el Buddha haber usado con sus discípulos

¹ Cf. WASHBURN HOPKINS 1895, pp. 321-322.

² Cf. WELBON 1965, p. 314, explicando la posible génesis de tal actitud.

la práctica esotérica del "puño cerrado del maestro",¹ esto es, que les haya escondido nada de lo necesario para alcanzar la salvación.² Buddha comunicó todo lo que tenía que comunicar.³

b) *Nihilismo*

Según esta interpretación, el Buddha fue un verdadero ateo y predicó el nihilismo absoluto. El *nirvâṇa* sería la aniquilación total y "más allá" no habría ni Dios, ni nada. Buddha rechazó hablar sobre Dios porque no creía en él. Su negación fue tan radical que se negó incluso a darle importancia y a concederle un sitio en su sistema, aunque fuese para negarlo: el buddhismo, según esta concepción, sería el

¹ *Âcâryamusti* o *âcâriyamuṭṭhi*, era una antigua costumbre, no perdida completamente todavía, según la cual el padre a su hijo o el *guru* a su discípulo predilecto, le comunicaba poco antes de morir el mensaje más recóndito e importante. Cf. DN II, 100.

² Cf. *MhparnibS* VI, 17.

³ Cf. la actitud similar de Cristo diciendo que ha comunicado a los suyos todo lo que ha oído del Padre, *Jn* XV, 15. Cf. también *Jn* XVI, 25; XVIII, 20. Cf. igualmente en la tradición china: "El Maestro dijo: Amigos, sé que pensáis que hay algo que me guardo de deciros. No hay nada absolutamente que no os comunique. No tengo secretos con vosotros, amigos, nada que no comparta. Si hiciera otra cosa no sería Ch'iu (Confucio)". *Analecta*, VII, 23.

verdadero y auténtico ateísmo.¹

Se haría difícil encontrar hoy en día algún buddhólogo que sostuviera todavía la tesis nihilista, defendida principalmente por los orientalistas franceses de la mitad del siglo pasado,² con modificaciones más o menos sutiles.³ También aquí, no se haría muy difícil mostrar que se leen los textos con un sistema "metafísico" ajeno a las intenciones y al espíritu propios del buddhismo.⁴

Si se tiene - con razón o sin ella, poco importa para el caso - una idea negativa y contingente de la existencia, su negación, y aun su aniquilación, no equivale a lo que hoy en día se llama nihilismo o pudiera también denominarse ateísmo. Un juicio sereno no puede limitarse a traducir términos, sino que debe esforzarse en interpretar intuiciones.

Conocida es también la tesis que defiende que el ateísmo

¹ Cf. vgr. ROSENBERG O. 1924, pp. 155-156, el cual hace referencia al **AbhK** de VASUBANDHU y a los comentarios chinos. Se hace difícil comprender la referencia a la escuela abhidhármica, puesto que ésta más bien parece favorecer la posición de un realismo epistemológico. Cf. MURTI 1955, pp. 41-44.

² BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1875, pp. 321-324, el cual, aun queriendo salvar su propia interpretación, sostiene que el fin último del buddhismo para los budhistas es el nihilismo total.

³ Cf. la obra clásica de BURNOUF 1874, y la síntesis de su posición en WELBON 1966, pp. 307 y ss.

⁴ Cf. los textos que daremos en la segunda parte de nuestro estudio.

budhista, o mejor dicho, su nihilismo, no fue sino una "aberración" posterior. Según esta concepción, el budhismo primitivo auténtico no sería nihilista, bien que el budhismo posterior, el de los filósofos sobre todo, representaría la construcción tardía de un nihilismo radical.¹

c) *Agnosticismo*

La única razón congruente que encuentran algunos autores para el rechazo budhista de cualquier toma de posición con respecto a los últimos problemas consiste en atribuir al Buddha un agnosticismo personal revestido de un abstencionismo prudente.² Buddha, según esta opinión, habría descubierto que no se puede saber nada con certeza y que la mente humana no es capaz de conocer la verdad. Haciendo entonces de la necesidad virtud, habría adoptado su postura característica de no dejarse enredar en disquisiciones metafísicas y filosóficas.³

¹ Esta es la tesis hecha popular en las numerosas obras y traducciones de RHYS DAVIDS C.A.F., en especial después de la muerte de su marido. Cf. textos en MURTI 1955, p. 20 y ss. (que contiene una dura crítica) y en WELBON 1966, p. 317.

² Cf. MONIER-WILLIAMS 1964 [1889, p. 119]; KEITH 1923, p. 45 y ss.; LA VALLÉE POUSSIN passim.

³ Entre los defensores de esta opinión, véase JUNG 1989 [del original de 1972, p. 320] que, acerca de la naturaleza del *karman*, dice: "Buddha hat es offen gelassen, und ich möchte annehmen, er habe es nicht mit Sicherheit gewusst" ("Buddha ha dejado la cuestión abierta y creo, personalmente, que no la conocía con certeza").

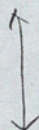
La famosa parábola del canon pâli sobre las pocas hojas recogidas en su mano en comparación con las del bosque ha sido ya, desde antiguo, la réplica ortodoxa a la opinión del agnosticismo del Buddha:

"Un día, se hallaba el Buddha en el bosque de **siṃsapâ**, en la región de Kosambî y, tomando algunas hojas del árbol **siṃsapâ** en su mano, preguntó a sus discípulos:

- ¿Dónde pensáis que hay más hojas, en mi mano o en todos los árboles del bosque?

Sus discípulos contestaron:

- Las hojas de tu mano son pocas, mientras que en el bosque hay muchas más.



Él les dijo:

- Así sucede con mi doctrina. Lo que yo conozco, pero que no os he enseñado, es mucho más que lo que os he enseñado. ¿Y por qué no os he enseñado estas cosas? Porque no son útiles para el fin".¹

¹ Les ha enseñado las cuatro Nobles Verdades; cf. **SN V**, 437 (**Saccasamyutta** #31). Cf. el paralelismo con Cristo (**Jn XVI**, 12), aunque la motivación es distinta: los discípulos "no pueden soportar más (verdad) por el momento", mientras que para el Buddha, ninguna cosa más les hace falta para alcanzar el fin último de la vida.

Esto no significa, sin embargo, que haya que adoptar la posición extrema contraria de suponer que el Buddha era omnisciente, que lo sabía todo, pero que no quiso revelarlo a sus discípulos. Aparte de lo que un acto de fe en el Buddha pueda exigir, esta interpretación negaría lo que el Buddha expresamente afirmó, a saber, que no seguía la costumbre del "puño cerrado".

Por otra parte, el agnosticismo es una doctrina muy precisa y nada le hubiera costado al Buddha afirmar que no sabía, o que el hombre no puede saber la respuesta a los interrogantes últimos de la existencia; pero el Buddha no se declaró jamás agnóstico. Toda su actitud fue precisamente la del "Iluminado", esto es: del hombre que sabe, que ha visto, que ha "realizado". El Buddha no cobija la menor duda acerca de su postura y de su solución. El Buddha sabe, conoce y manifiesta el camino de la salvación. Nada semejante puede decirse de un agnóstico.

d) *Pragmatismo*

La palabra no es acaso muy adecuada, porque el pragmatismo corriente implica un cierto utilitarismo ajeno a la mente del Buddha; pero como la expresión ha sido usada,¹ la utilizaremos también aquí para señalar una actitud eminentemente práctica, que incluso podría llamarse existencial. Buddha no dijo nada acerca de Dios ni de la vida ultraterrena, porque consideró la

¹ Cf. vgr. HIRIYANNA 1956, p. 137 y ss. Cf. una descripción inteligente del pragmatismo en FONTINELL 1986, aun cuando sin referencia al budhismo.

cuestión de poca monta o, mejor aun, como un obstáculo para alcanzar el fin del hombre. Según esta interpretación, el Buddha sería el prototipo del profeta religioso, del santo, que no viene a predicar una doctrina o a enseñar una teoría, sino a mostrar un camino y a realizar una función.¹ La "aniquilación" budhista sería sólo una aniquilación del odio, de la lujuria, de la pereza, etc.²

Esta posición ha sido también llamada "positivista",³ pero aun en este caso, la palabra tiene excesivas connotaciones que no se dejan aplicar al caso de Buddha. Con todo ello se quiere significar una especie de abstencionismo prudente para no enmarañar inútilmente la cuestión personal de la salvación.

El ejemplo del hombre herido por la flecha, que se para a hacer disquisiciones especulativas en lugar de quitársela, es típico a este respecto.⁴ El motivo que constantemente aduce el Buddha cuando no quiere dar una contestación y rebate que se le

¹ Cf. otro ejemplo: Cristo, "n'a pas fait de théorie sur les origines du mal, il n'a fourni aucune explication sur le fait du péché originel et sur les circonstances de son apparition, mais il s'est fait péché pour nous" ("no elaboró ninguna teoría sobre los orígenes del mal, no dió ninguna explicación sobre el hecho del pecado original y las circunstancias de su aparición, pero se hizo pecado por nosotros" [II Co V, 21]), ROUSTANG 1963, p. 52.

² Esta sería la posición de RHYS DAVIDS T. W. , por ejemplo. Cf. WELBON 1966, p. 312.

³ Por ejemplo, GLASENAPP.

⁴ Cf. MN I, p. 429 y ss. (Cûla Málunkyasutta #63).

interprete negativamente,¹ es que la respuesta teórica no conduce al fin ni ayuda a la realización del ideal:

"Equivocadamente, bajamente, falsamente, infundadamente, algunos ascetas y brahmanes me acusan diciendo que el asceta Gautama es un nihilista y predica la aniquilación, la destrucción y la no-existencia. Esto es lo que yo no soy, esto es lo que yo no afirmo. Hoy como ayer, ¡oh monjes!, yo anuncio una ^xsóla cosa: el dolor y la destrucción del dolor."²

X

Este "pragmatismo" ha sido también interpretado como una especie de silencio de etiqueta, esto es, su silencio no sería entonces otra cosa que una forma tradicional y elegante de decir que la cuestión está mal planteada.³

¹ De hecho, Buddha se defiende más en contra del nihilismo (*ucchedavâda*) que en contra del llamado eternalismo (*sâsvatavâda*).

² En FATONE 1941, p. 30 quien cita MN I, 139. Cf. más adelante.

³ "Vasubandhu (*AbhK* V, 22) reports that it was a rule of dialectics at the time of the Buddha to answer by silence those questions which were wrongly formulated, e.g., all questions which were regarding the properties of a non-existing thing. Prof. OLDENBERG [1923], p. 133, rightly remarks on another occasion, Upanishaden: '*Die eigenste Sprache dieser Mystik wie aller Mystik, ist Schweigen*'" ("Vasubandhu señala cómo, en el tiempo de Buddha, era una regla dialéctica

En el fondo, se presupone una especie de superioridad del "Compasivo" que no se digna terciar en las cuestiones agobiantes para la mayoría de los mortales.

Es evidente que tal actitud no es completamente ajena al espíritu del buddhismo; ahora bien, cualquier postura meramente práctica, lo quiera o no lo quiera, presupone una determinada concepción teórica y, en el fondo, es subsidiaria de ella. El hecho de que se considere la pregunta sobre Dios como una cuestión irrelevante presupone, por ejemplo, una determinada concepción de la divinidad, diversa ciertamente de aquella otra en la que Dios asume un puesto central, aunque luego se le niegue. Decir que lo importante es la salvación, sin preocuparse de examinarla especulativamente, presupone también una determinada concepción de la salvación, así como de la facultad cognoscitiva del hombre. De ahí que la postura "pragmática", a pesar de contener una dosis de verdad, sea en última instancia insostenible, puesto que reposa en una previa actitud especulativa.¹

X,
responder con el silencio a las cuestiones mal planteadas, es decir, a todas las cuestiones acerca de las propiedades de una cosa no existente. El Profesor OLDENBERG ~~██████████~~ observa acertadamente en otra ocasión, Upanishaden: 'El lenguaje más apropiado a esta mística, como a todas las místicas, es el silencio'), STCHERBATSKY 1927, p. 22. Cf. también PANDE 1957, p. 506, que piensa que la opinión de un mero silencio de etiqueta es insostenible.

¹ Cf. ORGAN 1954, pp. 125-140. De ser cierta esta solución, ORGAN tendría razón en achacar al Buddha una posición

e) *Problematicismo*

Una variante de la actitud anterior, pero más sutil y profunda, puede ser la corriente que interpreta las respuestas que la tradición hace dar al Buddha, explicando su silencio acerca de las cuestiones filosóficas fundamentales como una postura de radical problematicidad. Si una pregunta está mal planteada, si las premisas de las que deriva no pueden ser aceptadas, el querer dar una respuesta directa equivale ya a caer en la falacia. Por este motivo, y no por una cuestión de simple etiqueta, el Buddha se habría negado a dar respuesta alguna, porque tanto la afirmativa como la negativa no podían satisfacerle.¹

Es una explicación perfectamente plausible, pero de no decir nada más, para este viaje no necesitábamos alforjas, puesto que el Buddha no hubiera tenido entonces sino que replantear la misma pregunta de manera correcta. Ahora bien, el problematicismo va más allá y apunta a una relación más estrecha entre la pregunta y la respuesta. Lo que el problematicismo quiere indicar no es la negación de una respuesta a una pregunta mal planteada, sino que toda cuestión sobre tales interrogantes es problemática en sí misma. Vendría

filosófica muy débil, puesto que el Tathâgata ignoraría tanto que el hombre tiene una tendencia natural a filosofar, como que cualquier actitud, por pragmática y antiintelectual que sea, supone siempre una filosofía por lo menos implícita.

¹ Nos parece que podríamos citar como ejemplos de esta interpretación a LA VALLÉE POUSSIN, entre las generaciones pasadas, y a CONZE, entre los contemporáneos.

a ser algo así como una especie de "relación de incertidumbre" de Heisenberg aplicada a la deformación que la pregunta introduce en el problema mismo. Quien se plantea tal cuestión no solamente la deforma, sino que hace imposible cualquier contestación que no acepte los presupuestos de la misma pregunta. Dicho con otras palabras: la pregunta es incontestable porque, en el fondo, toda inquisición conceptual rompe la virginidad de lo que al convertirse en pregunta, destruye la única esfera en la que la respuesta podría ser adecuada. La misma inteligencia del Buddha lo habría condenado al silencio.

"Si yo digo que hay **attan**, se lo imaginarán como eterno para siempre; si digo que no hay **attan**, pensarán que a la muerte se perece completamente."¹

No negamos nuestra simpatía por este amago de solución, pero no podemos dejar de advertir que, por un lado, acaso sea un anacronismo filosófico el interpretar una problemática de hace veinte siglos con un equívoco filosófico que corresponde a un grado de conciencia muy peculiar de nuestras últimas generaciones. Pero la solución del problematismo presenta, por otro lado, un rasgo débil. De ser ésta la postura del Buddha, no se ve por qué no lo hubiera podido decir. No olvidemos que el Buddha no dijo, como tantos de nuestros

¹ SN IV, 398. Cf. el texto citado más arriba.

contemporáneos, que el silencio era la respuesta adecuada,¹ sino que simplemente se calló.

"No soy yo quien discute con el mundo,
es el mundo quien discute conmigo,"

hace decir la tradición al Maestro.² Puede decirse, evidentemente, que el Buddha entrevió esta solución, pero que faltándole las categorías filosóficas indispensables para expresarla, prefirió guardar silencio. También ha sido dicho que él, ciertamente, sabía la solución, pero que como la gente de su época no estaba preparada para entenderla, la única salida estaba en el silencio. No discutimos aquí ni la omnisciencia del Buddha, ni el que se hubiera adelantado en varios siglos a la conciencia colectiva de la humanidad, pero estas dos explicaciones de tipo teológico-religioso nos parecen aceptables solamente cuando se han agotado las de orden estrictamente filosófico.³

¹ Cf. las conocidas opiniones de Ludwig WITTGENSTEIN, Martin HEIDEGGER, Gabriel MARCEL, Simone WEIL, etc.

² SN III, 138.

³ Esta parece ser la opinión de WATSUJI 1927, pp. 133-134 (en japonés), cuando escribe: "That the metaphysical questions of this kind were not answered by the Buddha does not immediately mean that the Buddha denied the validity of philosophical or systematic thinking. On the contrary, there can easily be defended a case in which such an attitude (of silence) constitutes the essential characteristic of a

El problematismo toca, pues, un punto muy importante en el planteamiento del Buddha y su estudio podría arrojar luz a la cuestión paralela de la especulación contemporánea; pero no nos parece que responda ni a su intuición profunda, que fue religiosa y no epistemológica, ni a su actitud simple y profética, incompatible en el fondo con cualquier problematicidad meramente intelectual.

f) *Dialéctica*

Corresponde al Buddha, según los más ardientes partidarios de esta interpretación, el honor de haber sido el primer dialéctico.¹ Otros intérpretes prefieren llamar *crítica* a esta actitud del Buddha.² El Iluminado se negó a dar información intelectual sobre las últimas cuestiones precisamente porque todas ellas trascienden la esfera de la inteligencia y del pensamiento y solamente con un "salto más allá" pueden ser

philosophy". ["El hecho de que las cuestiones metafísicas de este tipo no recibieran respuesta por parte del Buddha, no significa inmediatamente que el Buddha haya negado la validez del pensamiento filosófico o sistemático. Al contrario, resulta fácil defender un caso en el que tal actitud (de silencio) constituye la característica esencial de una filosofía"]; citado por NAGAO 1955, pp. 137-151.

¹ Cf. MURTI 1955, pp. 47-48.

² Cf. las recientes e importantes obras de dos filósofos japoneses contemporáneos, WATSUJI y UI. Cf. una exposición de su pensamiento en TAKEUCHI 1965.

adecuadamente captadas, esto es, experimentadas.¹ Para alcanzar la liberación, hay que superar todas las antinomias.²

Esta solución, de venerable raigambre en la tradición budhista puesto que de ella se nutre todo el Mâdhyamika, toca un punto central en la concepción del Buddha, esto es, la transcendencia de la realidad con respecto al orden fenomenológico y al orden conceptual.³ Si Dios se deja aprisionar en su concepto, si la otra vida se piensa que sea algo así como una prolongación de la presente, con algunos aditamentos embellecedores, si no se sabe superar el orden meramente conceptual, es evidente que no hay, entonces, ni Dios, ni otra vida, ni realidad. El Buddha no puede dar respuesta alguna que sea capaz de encajar en los moldes racionales de cualquier género de pregunta.

Ahora bien, en primer lugar, tal vez sea un tanto forzado llamar a esta posición dialéctica, puesto que si se llega a la iluminación en virtud de una superación dialéctica, se le da entonces a la estructura conceptual una importancia y función

¹ Cf. vgr. RADHAKRISHNAN 1929, pp. 682-683.

² Cf. un pasaje característico de la BG (VII, 28) sobre la liberación del engaño de la polaridad de los pares de opuestos. Se podría construir todo un sistema sobre la dialéctica de: 1) Reconocer la realidad de lo negativo (error, dolor,...); 2) Descubrir la unilateralidad de lo positivo (verdad, placer,...); 3) Síntesis de ambos puntos de vista; 4) Unidad verdadera trascendiendo la relatividad de ambos.

³ Sabido es que el Theravâda está mucho más apartado de esta solución que el Mahâyâna.

de causalidad que, por otra parte, se le niega. En segundo lugar, parece un tanto presuntuoso y, por ende inverosímil, presuponer que ninguno de los que se acercaron al Buddha para pedirle consejo hubiera realizado tal distinción y que todos estuvieran apegados a una concepción racionalista de la realidad. Aunque el revestimiento necesario a cualquier pregunta tenga forzosamente que contar con una carga intelectual suficientemente grande para ser inteligible, no parece que cuando un interlocutor se acerca para preguntar una cuestión vital y existencial busque solamente una especie de satisfacción a su curiosidad intelectual. La presuposición que luego elaborará el Mādhyamika de que todos los sistemas de filosofía no son sino simples filosofemas racionales, por no decir racionalistas, nos parece ser no sólo una presunción gratuita y un tanto altanera, sino también, que no corresponde a la actitud real de una buena parte de los sistemas filosóficos existentes, tanto en Oriente como en Occidente.¹

Si el Buddha guardó silencio, la opinión de la llamada actitud dialéctica no nos parece demasiado satisfactoria, ya que no creemos que pueda admitirse que él fuese el único o el primero en descubrir que la realidad trasciende los conceptos y los pensamientos.² Otros muchos, antes y después de él, lo

¹ Cf. PANIKKAR 1971/XII, pp. 99-130, en donde se estudia y critica esta "pretensión" del Mādhyamika.

² "It seems to us, however, that Buddha's **Madhyamā Pratipad** sought to resolve the opposition of being and non-being, not by synthesizing the two categories, but by transcending them both" ("Nos parece, sin embargo, que el

han visto y defendido y, no obstante, no han adoptado la actitud de Gautama.

Repetimos que la postura dialéctica expresa una buena parte de la actitud del Buddha, y la mejor prueba la tenemos en la tradición budhista posterior, que la ha desarrollado de una manera muy especial; pero no nos parece que represente la intuición fundamental del Tathâgata,¹ puesto que es técnicamente demasiado filosófica y en contra del espíritu del gran Compasivo, que no quiso escribir ni una sola línea. Téngase en cuenta que la renuncia a la escritura representa renunciar a la pretensión de fijar principios o leyes inmutables con validez para todos los tiempos y con pretensión de inteligibilidad para los lectores más diversos. Piénsese no solamente en Pitágoras y Sócrates, además de Buddha, sino también en Jesús.²

g) *Apofatismo*

Madhyamâ Pratipad del Buddha intentó resolver la oposición del ser y del no-ser, no por la síntesis de estas dos categorías, sino trascendiendo ambas"), PANDE 1957, pp. 420-421.

¹ Título antonomásico del Buddha que significa: aquél que ha alcanzado la verdad, que la ha "realizado".

² Tanto es así - que "la letra mata" (Cf. II Co III, 6; Rm II, 29; VII, 6) - que la divina Providencia se cuidó de que la Escritura cristiana no se conservara sino en traducciones. Cf. las aclaradoras razones de Santo TOMAS al hecho de que Cristo no escribiera nada: *Summa Theologiae* III, q. 42, a. 4; y también I-II, q. 106, a. 1.

Podría haber sido calificado este amago de solución con el nombre de *mística*, pero las múltiples y variadas connotaciones de la palabra nos inclinan a no emplearla.¹

En primer lugar, nos parece que el silencio del Buddha no fue una simulación innoble o una disimulación insincera: los motivos son mucho más profundos. En segundo lugar, la causa de su silencio no puede reducirse a una incapacidad psicológica de hablar de la realidad o de dar la verdadera respuesta a las cuestiones humanas fundamentales. Tampoco nos parece que explique la profundidad de la intuición del Buddha la opinión que atribuye su silencio a una exigencia epistemológica, esto es, a una incapacidad de la mente humana para aprehender el misterio último de la realidad. Esto no deja de ser cierto, pero ello no justifica su mensaje silente.² Más aún, lo que puede explicar la actitud silente del Buddha no es tampoco una

¹ Cf. la interpretación apuntada por TAKEUCHI 1965, p. 18, con referencia al libro de BECKH 1958. También NAGAO 1955, nos parece que apunta en esta misma dirección.

² "Man kennt Buddha nicht, solange man ihn nach dem beurteilt, was er geredet hat" ("No se puede conocer al Buddha mientras se le juzgue según lo que ha dicho"). Y el autor prosigue hablando de la **Macht des Schweigens** ("fuerza del silencio"), afirmando que, "die Bedeutung dieses Schweigens richtig zu erfassen, ist für das ganze Verständnis des Buddhismus von grösster Wichtigkeit" ("entender correctamente el significado de este silencio es importantísimo para la comprensión total del buddhismo"), BECKH 1958, p. 113. NAGAO 1955 cita también esta misma observación.

especie de postura antiintelectual, ni siquiera meramente supraintelectual, algo así como si la realidad fuese aprehendida con una facultad - puesto que así habría que llamarla - que trascendiera la capacidad de nuestro intelecto normal. No hay nada en el Buddha, antes al contrario, que incline a pensar que tuviese una especie de predilección por fenómenos "sobrenaturales" y extraordinarios. La última razón del silencio del Buddha no nos parece que radique en la limitación inherente a todo sujeto humano, ni en la imperfección de nuestro conocimiento, ni en el carácter misterioso, oculto, de la realidad.¹ Para decirlo con una palabra, la última razón nos parece que estriba en el hecho mismo de que la última realidad no es. Pero debemos, acto seguido, explicar de qué se trata.²

¹ "Buddha's silence is an indication of his conviction in the inexpressibility of certain truths of spiritual life. It does not mean that he held negative views and had not the courage to express them" ("El silencio del Buddha indica su convicción de que ciertas verdades de la vida espiritual son inexpresables. Esto no significa que tuviera una visión negativa y no se atreviera a expresarla"), afirma RADHAKRISHNAN 1934, p. 352.

² He aquí una bella forma de decirlo a la manera budhista: "una vez, un erudito confuciano ^{ano} se dirigió al 28º Patriarca budhista, Bodhidharma, para 'pacificar su alma'. El Patriarca le respondió: 'Muéstramela y te la pacificaré'. El confuciano ^{ano} replicó: 'Ahí está mi sufrimiento, que no la puedo encontrar'. Bodhidharma le dijo entonces: 'Tu deseo te ha

El llamado "apofatismo" indica generalmente un apofatismo epistemológico: afirma que la última realidad es inefable (aunque se la pueda considerar *inteligible* e, incluso, sumamente *inteligible en sí*) porque no hay inteligencia humana capaz ~~de comprenderla~~ de comprenderla. Mientras que este apofatismo nos habla de una inefabilidad en cuanto a nosotros, **quoad nos**, el apofatismo budhista pretende llevar la inefabilidad al seno mismo de la última realidad y afirma que esta misma es inefable, inexpresable, incomunicable, porque su **logos**, su expresión, su comunicación, ya no pertenece al orden de la última realidad, sino al de su manifestación, no ya en cuanto a nosotros, sino en cuanto tal, **quoad se**. El apofatismo budhista es un apofatismo óntico.¹ La realidad última es de tal manera inefable y transcendente que, en rigor, el budhismo, consecuentemente, le negará incluso el carácter de Ser. El Ser es lo que es, pero lo que es, por el hecho mismo de ser, es en cierta manera pensable, comunicable, pertenece al orden de la manifestación, del ser, y no puede, por tanto, considerarse como la misma última realidad.

Cuando el Buddha se niega a responder, no es por ningún motivo subjetivo (suyo, del interlocutor o de la naturaleza humana) sino en virtud de una exigencia de la realidad misma:

sido concedido'. El confuciano ^{ano} ~~entendió~~ entendió y se fue en paz." SUZUKI 1906-1907, p. 13.

¹ También es aquí importante la diferencia entre un budhismo mahâyâna, inclinado hacia la interpretación metafísica del silencio y un budhismo theravâda, propenso a prescindir de cualquier referencia a la metafísica.

no es un silencio metodológico, ni pedagógico, sino óntico.¹ Su silencio no es sólo la respuesta, sino que invade la misma pregunta. No sólo calla, sino que también acalla.

La tradición nos recuerda el amor del Buddha por el silencio,² su custodia del silencio y su consejo de guardarlo,³ tanto que las asambleas budhistas se caracterizaban por la ausencia de ruido.⁴ El *noble silencio* es una característica del espíritu budhista,⁵ así como de toda institución monástica.⁶ El Buddha no sólo predica en contra de toda palabra ociosa, sino que cree, además, que toda palabra es ociosa cuando trata del último misterio de la realidad. La

¹ Esto no puede decirse cuando, por ejemplo, se niega a dar información sobre el **karma**. Cf. DN III, 134; SN III, 103.

X ² Cf. el **appasaddakâmo**, en **MN** II, 4-5; II, 23; **Mil** 371; **SNi** 925.

³ Cf. textos en RHYS DAVIDS C. A. F. 1931, p. 185; PANDE 1957, p. 391 y ss.

⁴ Cf. DN I, 160; MN I, 524 [**Mahâ Sakuludâyi Sutta** # 77]; etc.

⁵ Cf. MN I, 161 [**Ariyapariyesana Sutta** # 26]; **SNi** III, 11 (723).

⁶ Cf. el famoso **sedere et tacere** bíblico, Lm III, 28, **locus classicus** del silencio monástico cristiano. Cf. un texto entre mil y al azar: "Iuge quippe silentium et ab omni strepitu saecularium perpetua quies cogit caelestia meditare" ("El silencio perenne y la paz perpetua, alejada de todo rumor y de las cosas temporales, obliga a meditar las cosas celestes"), BERNARDO, **Epistulae** 78, 4 (PL 182, 193).

970609
see list
X h. 2: - MS (11) has en DN I, 208 ⁹⁵ p. 92, h. 3

- Ediciones: Sivela p. 301 - has h. 63 = Mil ^{VI}, 1, 16; SNi ^{IV}, 14, (925)

famosa "audiencia" del Buddha con Brahmâ después de su iluminación es significativa. (Es instructivo también notar que los comentarios ortodoxos rechazan tal mito como espúreo, porque de ser cierto, parecería probar que el Buddha no era omnisciente después de su experiencia de Bodhgâya).¹ En tal mito, en efecto, la primera reacción del Buddha consiste en retirarse en el silencio y en negarse a comunicar su intuición. Ante la insistencia de Brahmâ, el Buddha le pide, precisamente, que le diga si encontrará muchos oyentes capaces de entender su mensaje.² Según la leyenda en cuestión, Brahmâ le tranquilizó, pero al mismo tiempo, el Iluminado tomó entonces la resolución que solamente hablaría acerca del camino para llegar a la meta, pero no acerca de la última y más excelsa verdad de lo que el **nirvâna** sea.³ Gautama tomó desde entonces tan en serio la incomunicabilidad de la experiencia suprema que no pretendió ya comunicarla ni hablar sobre ella. La última realidad, por el hecho mismo de ser última, no necesita ni de nuestra manifestación, ni de nuestro cuidado, ni que nos preocupemos de ella.⁴ Tratarla como un "algo" que en cierta manera depende de

¹ Sarvajñâ. "A point on which the Buddhist tradition is unanimous" ("Un punto sobre el que la tradición budhista es unánime"), PANDE 1957, p. 383.

² Cf. SN I, 136. Cf. también RHYS DAVIDS C. A. F. 1938.

³ Cf. DUTT N. 1930, p. 100.

⁴ "Caecilius, dans l'Octavius (13, 1), loue la discrétion de Socrate. Quand on l'interrogeait sur les choses du ciel, il répondait: "Ce qui est au-dessus de nous, comment le connaître?", *Quod supra nos, nihil ad nos*" ("Caecilius, en el

nuestro conocimiento, de nuestra preocupación por ella, de nuestra afirmación o negación, de nuestra aprehensión, experiencia o lo que fuere, es tratarla todavía como un algo intramundano, como una cosa más entre los seres, por mucho que nos empeñemos en proclamar con los labios y aun con el corazón su sublimidad, transcendencia e inefabilidad. El Tathâgata "ha llegado" y por eso no puede ya retornar. Mostrará el camino, pero no dirá nada de la meta, pues sería desfigurarla y caería en el peligro de embarcar a los hombres hacia lo que ellos quieren, piensan, sienten, creen que es la meta y no hacia aquel fin in-efable, in-ek-sistente, que nadie ha visto,¹ donde nadie ha penetrado sin morir,² y en donde toda palabra

Octavius (...), alaba la discreción de Sócrates. Cuando le interrogaban acerca de las cosas del cielo, respondía: 'Lo que está por encima de nosotros, ¿cómo conocerlo?', *Quod supra nos, nihil ad nos*"), FESTUGIÈRE 1932, p. 34. (Cf. GRONOVIVS (ed.) 1709, en donde se cita a LACTANCIO, libro 3, cap. 19, a JERONIMO, *In Apologia adversus Libros Rufini*, VIII, y a JENOFONTE, *Memorabilia*, libro 1, folio 710, así como a otros autores antiguos que hanⁿ comentado el dicho de SOCRATES, *quod supra nos, nihil ad nos*). (El Octavius es una obra satírica de MINUCIVS Felix [siglo III] en forma de diálogo entre el cristiano OCTAVIVS y el gentil CAECILIVS).

¹ Cf. Jn I, 18; I Jn IV, 12 y otros textos del Nuevo Testamento.

² Cf. Ex XXXIII, 20 y otros textos afines del Antiguo Testamento.

tiene que retrotraerse y volver atrás.¹

No ha sido nuestro propósito dar un cuadro exhaustivo de las opiniones de los expertos sobre el buddhismo, sino sólo ordenar aquellas que nos parecen más importantes.² Con ello tenemos suficiente para continuar nuestro estudio acerca del pretendido ateísmo budhista.

¹ Cf. vgr. *Yato vâco nivartante*, TU II, 4, 1 (II, 9), junto con otros pasajes semejantes.

² Mencionamos solamente, a guisa de indicación, el pensamiento de eruditos tan calificados como Walpola RAHULA, André BAREAU, Erich FRAUWALLNER, Etienne LAMOTTE, Giuseppe TUCCI, Jean PRZYLUKI, Robert Caesar CHILDERS, Christian LASSEN, además de otros muchos y de los mencionados a lo largo de estas páginas.

3. La religiosidad budhista

"El ateísmo es una empresa cruel y que cuesta llevar a término; yo creo haberlo conducido hasta el fin...".¹ El ateísmo de esta frase significativa se encuentra al final - al final de todo un periplo no tanto personal como colectivo de una buena parte de Occidente - y se convierte, por su misma radicalidad, en actitud religiosa; se trataría de un *ateísmo religioso*. Para Buddha, en cambio, el ateísmo se encuentra al principio, en el mismo inicio de su reforma: se trata de una *religión atea*.²

Que el buddhismo sea una religión, solamente ha sido puesto en duda por aquellos que confunden religión con una determinada doctrina acerca de verdades transcendentales, o, en otras palabras, por los que, negando el carácter dinámico a toda religión, esto es, su carácter de *ortopraxis*, la reducen a

¹ SARTRE 1964, "L'athéisme est une entreprise cruelle et de longue haleine", citado por PANIKER 1965, p. 109, el cual comenta: "Ahora bien: conducir hasta el fin algo, sea lo que fuere, es una profesión de fe". El mismo pasaje está comentado por SANTONI 1987 p. 249. Cf. igualmente: "Atheism today has been raised to the rank of a substitute for religion with their Deities" ("Hoy en día, el ateísmo ha sido elevado al rango de sustituto de la religión con sus deidades"), NISHITANI 1962, p. 68.

² Esta expresión nos parece más justa que la de "ateísmo religioso" aplicado al buddhismo, y también al brahmanismo, por LEEUW 1956, p. 194.

simple *ortodoxia*. Ninguna religión, en cambio, se contenta con ser una mera doctrina.¹ La religión está ahí para conducir al hombre a su fin y requiere del hombre la acción sacra que lo salvará - aunque el fin se defina de las maneras más divergentes y la acción sacra se considere de las más distintas formas y aun como mera apertura o pasividad. No todas las religiones son religiones de "salvación" en el sentido monoteísta de la palabra. Es precisamente por su carácter eminentemente religioso por lo que el buddhismo no quiere vincularse a ninguna doctrina y reniega de cualquier especulación. Más aún, en cierto sentido, para Buddha, el mismo cultivo de la especulación indica que no se ha alcanzado la meta. Hemos citado ya la comparación atribuida al mismo Buddha, desde entonces clásica, del hombre que herido por una flecha,

¹ "Das Wesen der Religion besteht nicht in einer bestimmten rational zu erfassenden statischen Vorstellung des Göttlichen, sondern in einem dynamischen Umgang mit dem Heiligen; Religion ist nicht ein blosses Denken an oder über transzendente Objekte, sondern ein Handeln... Religion ist keine theoretische, sondern eine höchst praktische Angelegenheit... Religion ist... Anbetung des Mysteriums und Hingabe an dieses" ("La esencia de la religión no consiste en una representación estática de lo Divino que se aprehende de forma racional, sino en un comercio dinámico con lo sacro; la religión no es un simple pensar sobre objetos transcendentales, sino un actuar... La religión no es algo teórico, sino, en sumo grado, un hecho práctico... La religión es... adoración del misterio y entrega a él"), HEILER, 1961, pp. 561-562.

X
quiere saber ante todo qué clase de arma fue, de dónde vino, quién la disparó y por qué causa, etc. Ese "metafísico" morirá antes de haber encontrado ninguna respuesta satisfactoria.¹ El hombre herido por la flecha del dolor² tiene ante todo que eliminarlo y salvarse. "El tiempo es breve",² hay que "redimirlo"³ y no pararse en "filosofías",⁴ dirá también la tradición cristiana que incluso nos conminará a que el mundo nos resbale y a no amarlo,⁵ porque la estructura de este *cosmos* es transitoria.⁶

"Lo que es impermanente, no ofrece alegría, no vale la pena saludarlo, no tiene ningún valor ambicionarlo."⁷

¹ Cf. MN I, 430 (*Cûla Mâluñkya Sutta* #63). Cf. más arriba y más adelante.

² Cf. I Co VII, 29; Rm XIII, 11.

³ Cf. Ef V, 16; Col IV, 5.

⁴ Cf. Col II, 8.

⁵ Cf. I Jn II, 15.

⁶ Cf. I Co VII, 31.

⁷ MN II, 263.

a) *Las cuatro nobles verdades*

Es en este contexto donde hay que situar las cuatro verdades nobles¹ del primer sermón del Buddha en Vârânasî y que, junto al *óctuplo camino* para conseguir el fin, constituyen el núcleo de todo el buddhismo.² Damos a continuación su traducción para que se pueda "respirar" el clima de una "religión atea".³

X ¹ **Ariya-saccâni** (en sânscrito: **ârya-satyâni**), de ahí la traducción de "verdades arias" que dan algunos.

² Sabido es que esta misma idea aparece en textos no budhistas, vgr. : YSBh II, 15-16 **sañsâra, sañsârahetu, mokṣa, mokṣopâya**, (la existencia mundana, la causa de la existencia mundana, la liberación, los caminos de la liberación); NBh I, 1, 1; etc.; y que serias dudas han sido expuestas acerca de la autenticidad primitiva de las **ariya-saccâni**. Cf. un resumen de la controversia en PANDE 1957, p. 397 y ss. En resumen, puede decirse que si bien el primer sermón de Vârânasî parece ser recomposición posterior, obra de los monjes, el espíritu y las ideas corresponden al mensaje genuino del Buddha.

³ Es significativo el paralelismo entre la cuádruple división budhista y la división cuatripartita de la medicina, como ha notado más de un estudioso. Es otra conexión del buddhismo con el espíritu científico y secular. Cf. el comentario al YS II, 15, atribuído tradicionalmente a VEDAVYÂSA: "Así como el sistema médico tiene cuatro divisiones, enfermedad, causa de la enfermedad, salud y remedio, así

9
"Así fue dicho.¹ Una vez el Señor estaba en Vârânasî, en el parque de los ciervos llamado Isipatana. Entonces, el Señor se dirigió a los cinco monjes de la siguiente manera.²

también, este sistema presenta cuatro divisiones: ciclo de renacimiento, causa del ciclo de renacimiento, liberación y camino hacia la liberación."

X
¹ Es el famoso **iti vuttaka** con que empiezan tantos dichos atribuidos al Buddha. Cf. más adelante. Cf. también la expresión tradicional budhista **evam mâyâ srutam ekasmin samaye**, "así fue oído por mí, en una circunstancia" y el monumental comentario de los dos primeros capítulos del **MhPrajParSas**, atribuido a NÂGÂRJUNA, en la no menos documentada traducción de LAMOTTE 1944-49 I, pp. 56-114.

² Cf. otro texto plenamente consciente de que el primer sermón de Vârânasî contiene en germen toda la "revelación" y que expresa fundamentalmente la misión del Buddha, poniendo no sólo en movimiento "la rueda de la existencia" (Cf. MN I, 171), sino poseyendo también una repercusión estrictamente religiosa y aún de auténtico teísmo personal:

X
"Fue aquí, en el mismo parque de los ciervos de Vârânasî, donde el descubridor de la verdad, el santo (**arahant**) e iluminado, puso en movimiento la rueda sublime del **dhamma** que nadie podrá hacer ya retroceder, sea penitente, brahman, Dios, Mâra o Brahmâ mismo, o quien sea, en el universo: el anuncio de las cuatro nobles verdades, la enseñanza, la declaración y el establecimiento de estas cuatro nobles verdades, con su explicitación, exposición y

TP

[- Estos dos extremos ha de evitar el que emprende el camino errante (el monje). ¿Cuáles son? El uno es la búsqueda de los placeres de los sentidos, práctica baja y vulgar, afición innoble y sin provecho, camino que conduce a volver a nacer; el otro es la búsqueda de la mortificación, que es dolorosa e igualmente innoble y sin provecho. Evitando estos dos extremos, el Tathâgata ha llegado al conocimiento de esta *vía media* que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbâna*.¹ ¿Cuál es, ¡oh monjes!, la *vía media* que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbâna*?

TP

[Esta es, ¡oh monjes!, la *vía que conduce a la extinción del dolor*: éste es el noble óctuplo camino (*aṭṭhangikamagga*): recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud

manifestación", MN III, 248.

¹ El texto del MN citado en la nota anterior da el resumen clásico de las cuatro nobles verdades: "el dolor, el origen del dolor, la cesación del dolor y el camino que conduce a la cesación del dolor".

H
espiritual).¹

[Esta es, ¡oh monjes!, la vía media que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al nibbâna. Esta es, ¡oh

¹ Es poco menos que imposible traducir en simples palabras los conceptos del óctuplo camino. Incluso el calificativo de "recto" para **sammâ** no es completamente adecuado. **Sammâ** significa también perfecto, equilibrado, completo. Hubiéramos podido igualmente traducir: "valoración perfecta, pensar perfecto, palabra perfecta, acción perfecta, vida perfecta, disciplina perfecta, lucidez perfecta, espiritualidad perfecta". Cf. una de las pocas traducciones al castellano: "correcta opinión, correcto pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto género de vida, correcto esfuerzo, correcta autoconciencia, correcta concentración" Dh, DRAGONETTI 1964, p. 61. Para que se tenga un ejemplo de las distintas versiones de un texto tan fundamental, mencionamos la traducción clásica de FOUCHER seguida por LAMOTTE 1958, p. 28: "C'est le chemin sacré à huit branches, qui s'appellent foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure, méditation pure" ("Es el camino sagrado, de ocho ramas, que se llaman fe pura, voluntad pura, lenguaje puro, acción pura, medios de existencia puros, aplicación pura, memoria pura, meditación pura"). El texto pâli dice: **sammâ diṭṭhi, sammâ sankappo, sammâ vâco, sammâ kammanto, sammâ âjivo, sammâ vâyâmo, sammâ sati, sammâ samâdhi.**

monjes!, *la noble verdad del dolor*¹: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separado de lo que nos agrada, es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco **khandha** son dolor.²

¹ **Dukkha** en pâli y **duḥkha** en sánscrito. Cf. "Todo lo existente es dolor (**sabbe saṃkhârâ dukkhâ**)", "all created things are sorrowful", traduce RADHAKRISHNAN 1968, p. 146. El texto continúa diciendo: "Cuando por sabiduría se descubre [esto], entonces, uno no es tocado por el dolor; éste es el camino hacia la pureza", Dh XX, 6 (278). La raíz **duḥ-** significa: echar a perder, estropearse, y de ahí, cometer pecado, una impureza, estar en falta, arruinado, perecer, etc. **Duḥkha** vendría de **duḥ-** y de la forma "pakritizada" de **stha-**, significando originariamente: estar mal, inquieto, incómodo, etc.; ser infeliz, pobre, miserable, etc. Cf. el número especial de "Buddhist-Christian Studies" 1985 dedicado al estudio de **duḥkha** y el más reciente de CHINCHORE 1993.

XX ² Los cinco **khandha** (grupos o agregados) que constituyen el **ego** psicológico y que, según el buddhismo (Cf. BUDDHAGHOSA, **VisMag** XIV, 443-480, cf. WARREN 1922, p. 132 y ss.) deben ser descubiertos para dejar al desnudo la insubstancialidad del sujeto, son: las formas, las sensaciones (que acaso incluyen también los sentimientos), las percepciones (amén de las disposiciones volitivas), las disposiciones psíquicas (y demás impresiones) y la conciencia (intelectiva). En rigor, se trata

#

[Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del origen del dolor:¹ la sed² que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de

de grupos de aprehensión, **upâdânakkhandha** (sánscrito **upâdânaskandha**) o, como traduce LAMOTTE 1958, p. 28, siguiendo la traducción de su maestro FOUCHER: "en résumé, les cinq sortes d'objets de l'attachement sont douleur" ("en resumen, las cinco clases de objetos del afecto son dolor").

¹ Cf. ~~PS~~ PED pp. 687-688: **samudaya** [sam+udaya]: surgimiento, origen; no ha de confundirse con **samudâya**: multitud, cantidad. El origen del dolor: **dukkha-samudaya**. Cf. DN III, 136.

² En general, suele traducirse por "deseo", "apetito", pero la traducción literal y correcta de **taṇhâ** (sánscrito: **trṣṇâ**) es "sed". Sobre este importante concepto, cf. AN III, 416; IV, 400; Iti 30, 50, 58, 105, MN I, 6; I, 51; II, 256; SN I, 1; I, 8; etc. Cf. PANDE 1957, pp. 434 y 440. Nos parece indispensable una monografía filosófico-teológica sobre la serie de conceptos acerca del dinamismo antropológico, además de **taṇhâ**, **icchâ**, **kâma**, etc., su connotación tanto ética como metafísica y su comparación con la antropología occidental, especialmente la escolástica. Acostumbro a distinguir entre "deseo" (apetito, anhelo, pretensión) y "aspiración" (tendencia, dinámica del ser). El primero está dirigido hacia una finalidad, es un objeto de la voluntad, es un fin; la segunda correspondē a un acto interno del ser, a un dinamismo óntico de nuestra existencia.

placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia.¹

¹ Aquí también, algunos estudiosos traducen con una cierta libertad. Se trata de una triple sed antropológica: sed de afirmación, sed de ser afirmado y sed de negación, esto es, apetito de placer (*kâma*, amor, dilección, etc.), de existencia (*bhava*, ser) y de inexistencia (*vibhava*, no-ser). No se olvide que tanto la existencia como la no-existencia tienen un sentido intramundano relacionado con la transmigración, como se desprende de las versiones tibetanas clásicas. Optimamente comenta FILLIOZAT, refiriéndose a esta típica sed: "La première sorte s'explique d'elle-même: les désirs sont causes de douleur parce-qu'ils ne peuvent être indéfiniment satisfaits et aussi parce qu'ils attachent aux existences douloureuses. La deuxième vise l'appétit direct de ces existences. La troisième est un appétit du néant qui, pour inverse qu'il soit dans son objet, n'en est pas moins un appétit et, comme tel, un acte qui porte fruit en existence; suicide entraîne renaissance" ("La primera clase se explica por sí sola: los deseos son causas de dolor porque no pueden ser indefinidamente satisfechos y porque apegan a las existencias dolorosas. La segunda atañe al apetito directo de tales existencias. La tercera es un apetito de la nada que, por contrario que sea en su objeto, no deja de ser un apetito y, en cuanto tal, un acto que da fruto en existencia; el suicidio conlleva renacimiento"), FILLIOZAT 1953 II, #2247.

H

Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad de la cesación del dolor: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y desasiéndose de ella.¹

...

H

Hasta que mi triple conocimiento y mi intuición con sus doce divisiones² no fueron purificados en las cuatro nobles verdades, hasta entonces, ¡oh monjes!, en este mundo con sus *Deva*,³ *Mâra*,⁴ *Brahmâ*,⁵ entre los ascetas y los

¹ *Nirodha*, de la raíz *rudh-*, que significa obstruir, y que con la partícula *ni*, adquiere el sentido de: encerrar, recluir, suprimir, destruir, controlar, restringir, etc. Cf. *YS* I,2: *yogaścittavṛtti nirodhaḥ* ("El yoga es el apaciguamiento de las funciones mentales").

² Cf. *SN* XXII, 90. Cf. WARREN 1922, p. 165.

³ Cf. más adelante.

⁴ *Mâra* viene a ser algo así como el "príncipe de este mundo" y ha sido comparado al demonio del cristianismo. Cf. WINDISCH 1895; cf. otras referencias bibliográficas en GLASENAPP 1954, p. 19.

⁵ *Brahmâ* es el Dios más importante del panteón budhista, pero en manera alguna semejante al *brahman* de la especulación upanishádica. El Dios *Brahmâ* no es omnisciente (cf. *DN* I, 221), aunque sea reconocido como una especie de *îsvara*, "omnipotente, creador y dominador de la tierra, padre de todo lo que ha llegado y llegará a ser", *DN* I, 18, y, sin embargo, él también



brahmanes, los espíritus y los hombres, yo no obtuve la iluminación completa y suprema".¹

Hemos citado casi *in extenso* este pasaje, no sólo por ser de una importancia capital en todo el buddhismo, sino porque nos sirve además para dilucidar el punto preciso de nuestra investigación, o sea, el ateísmo del Buddha.²

Sin pretender hacer ningún comentario al contenido del texto, notemos solamente su carácter eminentemente religioso.³ Si bien ni la palabra ni el concepto de Dios están presentes, no puede decirse que aquella realidad inefable, que a veces con tanta facilidad se nombra y se denomina Dios, sea negada en principio.

pertenece al *saṃsāra*, al *brahmaloka* brahmínico, y en manera alguna puede compararse, según la doctrina buddhista, al *nirvāṇa*. No faltan textos que nos presentan a Brahmā como un devoto adorador de Buddha.

¹ SN V, 420 y ss.

² Para un comentario erudito y pormenorizado, cf. LAMOTTE 1958, pp. 28-52.

³ "It would be presumptuous to remark upon the depth of insight revealed in these statements. They have no parallel, that I know of, in the religious literature of the West" ("Sería presuntuoso hacer alguna observación acerca de la profundidad de la intuición revelada en estas afirmaciones. Que yo sepa, no tienen paralelo en la literatura religiosa de Occidente"), GRAHAM 1964, p. 14.

Todo el texto respira un clima de salvación. Se trata, para ello, de dejar libre e incontaminado el absoluto, eliminando toda existencia contingente, esto es, el **samsâra**. (De ahí la referencia a la mal llamada "reencarnación"). Nuestra experiencia es siempre una experiencia desde la contingencia y aún cuando alguna vez puede acaso deducirse que el absoluto está al término de la experiencia humana, aun entonces, aquella misma pretendida experiencia de lo absoluto será como tal una experiencia contingente. Dios, en rigor, no se experimenta a sí mismo.¹

Aun admitiendo la existencia de un objeto absoluto - lo que en rigor de términos es una pura contradicción - el sujeto de esa pretendida experiencia del objeto absoluto es contingente, no se sostiene en sí mismo; en rigor, no es último y verdadero **sub-jectum**. Por lo tanto, lo que el hombre tiene que hacer es considerar su propia situación y ver en qué consiste su propia estructura fundamental. El dolor es, según nuestro texto, la estructura fundamental del sujeto concreto hombre. La eliminación de la contingencia es la labor humana

¹ "As Eriugena justly remarks, 'God does not know what he is, because he is not any what' (cf. the buddhist *akiñcana*). It is only his possibilities of manifestation that become "whats" of which there can be science or omniscience" ("Como observa acertadamente Eriugena, 'Dios no sabe qué cosa es, porque no es ninguna cosa', [cf. el *akiñcana* budhista]. Sólo sus posibilidades de manifestación se vuelven 'cosas' de las que puede haber ciencia u omnisciencia"), COOMARASWAMY 1944, p. 13. Cf. la cita de Eriúgena más adelante.

por excelencia. En esto consiste la destrucción del dolor.¹

Que no se diga, desde un punto de vista cristiano, que el buddhismo da excesiva importancia al dolor, porque el lugar del sufrimiento es, si cabe, aún más central en la espiritualidad del cristianismo, no sólo como muestra la historia, sino como enseña la misma doctrina. La pasión de Cristo representa la apoteosis máxima del dolor, hipostasiado en Dios mismo. Convenía que el Cristo padeciese y muriese,² Dios no perdonó a su propio Hijo,³ y parece que por amor al mundo entregó a su Unigénito.⁴ Incluso el Hijo del Hombre se pliega al dolor en contra de su voluntad para cumplir la de su Padre.⁵ Los teólogos podrán decir que la esencia de la cruz es la inmolación por amor y no el dolor, pero el hecho es que las cosas han sucedido de forma que el dolor ocupa una parte

¹ Un interesante estudio sería el de comparar estos principios budhistas con los principios del psicoanálisis de FREUD, en cuanto "éste centra el ser del hombre en el deseo de placer y el cuidado por evitar el dolor". Cf., aunque sin referencia al buddhismo, BROWN 1957. *No hemos podido consultar DE SILVA (sin fecha)*

² Cf. Lc XXIV, 7 y XXIV, 26.

³ Cf. Rm VIII, 32. La traducción de la Vulgata, dice: "qui Filio suo non pepercit" [del griego (VIII, 31) $\delta\upsilon\kappa\ \epsilon\psi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron$, «no lo excluyó (de la ley general)»] (del verbo $\psi\epsilon\iota\beta\omicron\mu\alpha\iota$, tratar con miramiento o consideración, escatimar) ↓ sirvió para reforzar la visión jurídica de la 'Redención'.

⁴ Cf. Jn III, 16; I Jn IV, 9.

⁵ Cf. Jn IV, 34; V, 30; Mt XXVI, 42; Lc XXII, 42; Hb V, 7; X, 9; etc.

X bastante central en el cristianismo.¹ Tanto es así, que si el hinduismo pretende superarlo y el buddhismo destruirlo, el cristianismo, agarrándolo de frente, intenta darle un sentido: participación en el dolor de Cristo.² Y, sin embargo, el ideal

¹ Cf. I P IV, 13; Rm VIII, 17; Hch V, 41; etc. Considérese también la actitud de santos tales como Francisco de Asís y otros.

X ² Un equívoco no justifica el otro. Asociar la Crucifixión a un "sadistic impulse of a psychically affected brain" ("impulso sádico de una mente psíquicamente afectada"), SUZUKI 1957, p. 136, sería un ejemplo del malentendido por parte buddhista. El mismo autor, en el mismo capítulo citado, "Crucifixion and Enlightenment" ("Crucifixión e Iluminación"), queriendo contraponer ambas actitudes, en rigor, las describe en su común profundidad: "What is needed in Buddhism is enlightenment, neither crucifixion nor resurrection. A resurrection is dramatic and human enough, but there is still the odor of the body in it. In enlightenment there are heavenliness and a genuine sense of transcendence. Things on earth go through renovation and a refreshing transformation. A new sun rises above the horizon and the whole universe is revealed" ("Lo necesario, en el buddhismo, es la iluminación y no la crucifixión, ni la resurrección. Una resurrección es bastante dramática y humana, pero en ella se respira aún el olor del cuerpo. En la iluminación está lo celestial y un sentido genuino de la transcendencia. Las cosas de esta tierra pasan por una renovación y una transformación refrescante. Un nuevo sol se alza en el horizonte y el universo entero se

de la ἀπαθεία, de la impasibilidad, no es solamente estoico, sino también cristiano.¹ Me permito insinuar que la

revela"), ibid. pp. 132-133.

¹ Cf. vgr. la grandiosa descripción del "verdadero gnóstico" en CLEMENTE DE ALEJANDRIA. Cf. todo el libro VII de los **Stromata** (PG 9, 401 y ss.), por ejemplo, o, aun antes, como botón de muestra: "[El gnóstico] No desea nada (οὐδέ ἔηλοῖ), puesto que nada le falta para ser asimilado a Aquel que es bueno y bello. No ama a nadie de amor corriente (οὐδέ ἄρα φιλεῖ τινα τῆς κοιμῆς ταυτῆς φιλίας), pero ama al creador a través de las criaturas (ἀλλὰ ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων). No cae en ningún deseo (ἐπιθυμία) ni en ningún apetito (ὀρέξει), pues no le falta ningún bien del alma, estando unido como está por el amor al amigo a quien pertenece por libre elección... Si el gnóstico no posee deseo alguno (dirán los oponentes), ¿cómo puede amar? Pero no conocen estos tales el carácter divino del amor (τὸ θεῖον τῆς ἀγάπης). Pues el amor no es ^{un apetito,} una tendencia (ὀρεξις) de quien ama: es una intimidad amorosa (θερκετικὴ δὲ οἰκειώσις), (**benevola conjunctio**) que establece al gnóstico en la unidad de la fe, sin que tenga ya necesidad del tiempo ni del espacio" ("Non est enim utique charitas eius qui diligit appetitio, sed est benevola conjunctio, in unitatem fidei restituens eum qui est gnosticus, locu et tempore minime indigentem", dice la versión latina de MIGNE; cf. **Stromata** VI, 9 [PG 9, 293]). La gnosis de Dios es Cristo, dice IGNACIO DE ANTIOQUIA, **Epistula ad Ephesios** XVII.

autocomprensión cristiana del tercer milenio, que he llamado cristianía, se centrará más en la Resurrección que en la Crucifixión, así como en la Trinidad más que en el monoteísmo.

Sea de ello lo que fuere en ninguna parte ha dicho el Buddha que el Ser - tal como lo entienden los âstika - sea dolor, ni tampoco que el no-ser sea felicidad. De ahí que el epíteto de pesimista no le cuadra demasiado. Para el Buddha, el dolor no es inherente a la realidad última y, por ende, se puede eliminar.

El dolor es inherente a la ek-sistencia, esto es, al deseo de ser, a la sed en cualquiera de sus formas. Lo que hay que eliminar no es el ser, frase que para toda la India carece de sentido (si el ser pudiese alguna vez no ser, no sería verdadero ser), sino el dolor, todo el elemento negativo de la ek-sistencia. El ser para Buddha no ek-siste, no "está ahí", no "hay" ser, puesto que haber y ser son dos categorías de la contingencia e impregnadas, por tanto, de limitación. El camino hacia la salvación no es el de la especulación, sino la **praxis** concreta de la eliminación del dolor y, con él, de toda limitación, contingencia y creaturabilidad, para utilizar categorías extrabuddhistas. El Tathâgata, en realidad, quiere liberar al hombre del estado de sufrimiento y sólo puede lograrlo eliminando la raíz de dicho sufrimiento, o sea, la ek-sistencia.

Sâkyamuni hubiera podido pronunciar también las siguientes palabras:

"Os digo, pues, hermanos: el tiempo es corto.

Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa. Yo os quisiera libres de preocupaciones."¹

b) *El mensaje del Buddha*

"Que las cosas tengan ser, ¡oh Kaccâna!, constituye un extremo; que las cosas no tengan ser, el otro extremo. Estos dos extremos, ¡oh Kaccâna!, han sido evitados por el Tathâgata y es la vía media que enseña."²

Afirmar que Dios existe - podría parafrasearse - es un extremo tan peligroso y falso (entendiendo la existencia como no puede menos de ser entendida, a menos que la "iluminación"

¹ Cf. I Co VII, 29-32. Esta "apariencia" ($\sigma\chi\eta\mu\alpha$, **figura**) es muy importante para el diálogo hindú-buddhista-cristiano.

² SN XXII, 90. Cf. WARREN 1922, p. 165. Este texto será recogido y comentado por NÂGÂRJUNA para fundamentar la verdad (**dhamma**) de su "doctrina media", el Mâdhyamika. Cf. MK XV, 7 (ed. LA VALLÉE POUSSIN). Cf. también otros textos ya citados.

nos haga ver inmediatamente la otra faz de la cuestión), como afirmar que Dios no existe. Pero igualmente hay que añadir, en clima budhista, que negar que Dios existe es también un extremo falso, lo mismo que negar que no existe. Poder hacer propias las tales sentencias sin caer en el agnosticismo, he aquí lo que el Buddha pretende. Que Dios esté más allá de nuestros medios normales de comprensión y que sólo se le pueda conocer de forma inadecuada, es un rasgo común a muchas religiones. Para expresar esta dificultad en el conocimiento de Dios, el cristiano recurre al uso alternado de dos vocablos opuestos, conocimiento e ignorancia, y esto precisamente para poner en evidencia la inadecuación de nuestras facultades cognoscitivas.¹ El Buddha, cuidadoso de evitar los extremos, *κα*

¹ Cf. las siguientes sentencias tradicionales cristianas:

ἐν ἀγνοσίᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ κτώμεθα γνῶσιν

("En la ignorancia adquirimos su

conocimiento"), DIONISIO AREOPAGITA, **De divinis nominibus**, en

San MAXIMO CONFESOR, **Scholia in Dionysio Areopagita, De divinis**

nominibus II, (PG 4, 216); ἀγνοσίᾳ γὰρ γίνεταί γνῶσις

ὁ θεός

("A Dios se le conoce

por la ignorancia"), *ibid.*; καὶ διὰ γνῶσεως ὁ

γινώσκεται, καὶ διὰ ἀγνοσίας

("A Dios se le conoce

a través del conocimiento y de la ignorancia"), DIONISIO

AREOPAGITA, **De divinis nominibus VII**, 3 (PG 3, 872). Tradición

plenamente recogida por Santo TOMAS, por ejemplo, cuando

repetidamente dice que Dios, "cognoscitur tanqu^am ignotus" ("se conoce como ignoto"), **In Boethium De Trinitate, Proemium q. 1**,

a. 2 ad 1 y también q. 1, a. 1: "Hoc ipsum est Deum cognoscere,

más allá: el texto que acabamos de citar afirma que, en último análisis, no importa que sepamos o no que el fundamento de las cosas es el ser o el no-ser; el Iluminado se limita simplemente a observar aquí la relatividad del grado de verdad contenido en ambas proposiciones contrapuestas. Poco antes, según el relato de Ânanda, el Sublime le había dicho a Kaccânagotta:

"Este mundo es generalmente relacionado con el ser o con el no-ser. Ciertamente, para aquél que considera sabiamente y según la verdad los procesos de generación y de aparición de este mundo, no se da realmente el no-ser en este mundo; para aquél que considera sabiamente y según la verdad los procesos de destrucción y de desaparición de este mundo, no se da realmente el ser en este mundo."¹

El mensaje del Buddha se reduce a lo que la misma tradición reporta como sus últimas palabras antes de morir:

"Trabajad (realizad, operad, actuad) vuestra

quod nos scimus ignorare de Deo quid sit" ("Esto mismo es conocer a Dios, saber que ignoramos qué es Dios"), *Commentarium in Dionysium*, VII, 14; o aun: "Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire" ("El último grado del conocimiento humano de Dios es saber que no se le conoce"), *De Potentia* VII, 5-14; etc.

¹ Cf. SN XXII, 90. Cf. MENSCHING 1955, p. 82.

salvación con diligencia."¹

¹ "Work out your salvation with diligence", traduce COOMARASWAMY 1928, 75, siguiendo la clásica versión de RHYS DAVIDS T. W. 1881, p. 114: "When the Blessed One addressed the brethren and said, "Behold now, brethren, I exhort you, saying, 'Decay is inherent in all component things: Work out your salvation with diligence!'", this was the last word of the Tathâgata!" ("Cuando el Bendito se volvió hacia los hermanos y les dijo: 'Así pues, ahora, hermanos, os exhorto, diciendo, "la decadencia es inherente a todas las cosas compuestas: ¡trabajad vuestra salvación con diligencia!'", ¡ésta fue la última palabra del Tathâgata!"), **MhparnibS** VI, 10 (DN II, 156); "Work out your salvation with diligence", traducen también RHYS DAVIDS T. W. y C. A. F. 1965, DN II, 156. "Strive diligently", traduce RADHAKRISHNAN 1968, p. 32. **Appamâdena sampadetha**, dicen las palabras tradicionales. El texto completo va precedido de **vayadhammâ samkhârâ**, traducido generalmente por "todas las cosas son perecederas". Se han expresado dudas respecto a la autenticidad del **MhparnibS**. SILBURN 1955, p. 170, pone en relación este pasaje, "En vérité, ô disciples, toutes les énergies constructrices sont impermanentes. Travaillez, efficacement sans relâche... Soyez d'intention bien concentrée. Surveillez la pensée". ("En verdad, ¡oh discípulos!, todas las energías constructoras son impermanentes. Trabajad, eficazmente sin descanso... Sed de intención bien concentrada. Vigilad el pensamiento"), con las palabras solemnes de Indra cuando Buddha entra en el **nibbâna**: "Impermanentes, en verdad, son las energías constructoras (**samkhârâ**) sometidas a la aparición y a

Esto es, dejaos de especulaciones y concentraos en lo único necesario que es la salvación.¹ Esta es la que hay que conseguir y yo os he enseñado el camino: es el camino de la eliminación de todo lo que nos limita, cuyo criterio y manifestación es precisamente el dolor.²

la desaparición. De la misma manera que han nacido, así también mueren; su apaciguamiento es el bienestar (la felicidad, *sukha*)", DN II, 157 (p. 175 de la ed. de la PTS, 1889).

¹ De ahí la insistencia sobre el *kiriyâ* y el *akiriyâ*, "lo que hay que hacer" y "lo que no hay que hacer". Cf. vgr. AN IV, 173; IV, 183; SN III, 208; VP I, 235; etc. Cf. otros textos paralelos mencionados más adelante.

² Sería interesante una comparación del texto anterior con el paulino: "Operad vuestra propia salvación (trabajad por vosotros mismos, por vuestra liberación), (τὴν ἐαυτῶν σωτηρίαν κατεργάξασθε)", Flp II, 12. La diligencia, constancia, paciencia, en una palabra, el verbo que, como su misma composición indica, denota perseverancia, tensión mantenedora, es un concepto clave para entender una actitud semejante en el Nuevo Testamento. "Con vuestra paciencia perseverante, conservaréis vuestras vidas", Lc XXI, 19. "Si permanecemos constantes, reinaremos también con El", II Tm II, 12. Cf. también Mt XXIV, 13; Mc XIII, 13; etc. Esta misma perseverancia de expectación juega un papel importante en la primera espiritualidad patristica. Cf. el índice de KRAFT 1964, p. 440, bajo ὑπομένω. Para una elaboración teológica de la verdadera tolerancia, cf. PANIKKAR 1961/4, p. 118 y ss. Evidentemente, se han de tener en cuenta

El Buddha "no tiene teorías";¹ pero, como se ha hecho notar en ambiente budhista desde tiempos remotos, la renuncia a la metafísica es ya una metafísica, y el rechazo de todo sistema filosófico no hace sino desplazar el concepto de filosofía entendido como *conocimiento* de la realidad, al de filosofía como camino de *obtención* de esta misma realidad.² Cuando la vía de salvación se desplaza de la religión a la teoría pura, surge el gnosticismo.

Sin embargo, el explícito deseo de no afiliarse a ninguna teoría cobija una mayor pluralidad de ellas que el reconocimiento de una determinada doctrina. De ahí que pocas culturas en el mundo ofrezcan una mayor y más variada floración de escuelas que el buddhismo. No será, pues, incongruente intentar traducir de nuevo la intuición fundamental del Buddha en términos de una cierta metafísica.³

las diversas perspectivas de las posiciones budhista y cristiana respectivamente.

¹ Cf. MN I, 486 y otros muchos textos.

² El Mādhyamika, dentro del buddhismo, sería el ejemplo más característico de esta mentalidad.

³ Cf. vgr. GLASENAPP 1962/2, pp. 38-46 y su discusión con EDGERTON 1952, pp. 81-85. Mientras el primero cree poder afirmar que "Buddha genauso wie die anderen Lehrer seiner Zeit bestimmtes metaphysisches System gelehrt hat" ("Buddha, al igual que los demás maestros de su tiempo, enseñó un determinado sistema metafísico"), el segundo niega tal solución, aunque admite que haya "premises" ("premisas") de orden metafísico. Lo que nos parece menos aceptable en ambos

Hay que conseguir la salvación "con diligencia". Ahora bien, esta salvación no se puede conseguir si uno permanece pegado a lo finito, porque la salvación es infinita. De ahí el despojo radical, que lleva incluso a la renuncia de cualquier formulación conceptual. La salvación consiste en la eliminación del dolor, porque en él se expresa y cristaliza nuestra limitación. Cuando la escolástica cristiana ve en la felicidad, en la **beatitudo**, la esencia de la otra vida, esto es, el fin del hombre y, por tanto, la dimensión antropológica de la unión con Dios, no quiere decir otra cosa.¹ Ahora bien, alcanzar la **beatitudo** podrá ser la meta, pero ni el hombre puede plenamente conseguirla en esta vida, ni siquiera saber exactamente lo que sea, mientras que, en cambio, el dolor cae de plano en la esfera de nuestra experiencia y el camino de eliminarlo es precisamente lo que el Buddha proclama, descubriendo su origen en la sed constitutiva del ente creado, esto es, en la misma *ek-sistencia*. La existencia, en efecto, no sólo constituye la tensión del estar **extra-causas**, sino que equivale a la misma naturaleza de aquel "ser" que no es por sí mismo, que no es a se.² Mientras los seres se imaginan ser el Ser, o simplemente

estudiosos es la forma de llegar a sus conclusiones: intentando encontrar una respuesta racional, por no decir racionalista, a las aporías de los famosos **avyākṛta vastūni**.

¹ Cf. a guisa de ejemplo y de información escolástica, poco menos que exhaustiva, los diversos volúmenes de RAMIREZ 1944.

² Cf. la escolástica medieval, para la cual **ex-sistere** significa "ex aliquo esse habere" ("recibir el ser de

se creen aún ser, o mientras desean incluso serlo, sufren, porque no son el Ser, o porque no lo son aún. La eliminación del dolor que propone el Buddha no es algo así como el alivio producido por un calmante farmacéutico, sino su extirpación radical, destruyendo su causa: la misma *ek-sistencia*, no sólo tal como de hecho la vivimos, sino tal como no podemos menos de vivirla y pensarla mientras peregrinamos por este mundo.¹

La sed de *llegar a ser, de ser o de no ser*, he aquí el triple origen del dolor. Solamente extirpando el mismo apetito constitutivo del ente contingente - y esto equivale a eliminar la contingencia, esto es la existencia - es como se puede destruir la limitación que le es inherente y que es la causa del dolor.²

alguien"). Cf. RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate* IV, 12 y 19 (PL 196, 938 y 942).

¹ Cf. el mismo pensamiento en la tradición cristiana: "Hoc enim ipsum nomen, existentia, quasi extrastantia indicat" ("Esta misma palabra de 'existencia' indica algo así como 'extrastancia'"), ECKHART, *Liber Paraboliarum Genesis* XXIX, 11, citado por LOSSKY 1960, p. 124.

² La reacción del Buddha en contra del sacrificio y del sistema de las castas tal vez se deba a la necesidad de erradicar el acto creativo y el **status** de conservación de la creación, más que a motivos dictados por la no-violencia (**ahimsâ**) o por la justicia social. Cf. VESCI 1985, en donde, según la especulación brahmánica, el origen del sufrimiento radica en el propio dolor contenido en el acto creador mismo: el sacrificio.

El dolor producido por cualquier apetito (*sed de llegar a ser*), solamente se vence por el amor a la superación de todo objeto de deseo, pero mientras haya objetos amados, el dolor no cesa. El dolor de no ser Dios (*sed de ser*), no se sacia con ninguna esperanza menor que la de serlo, pero mientras la esperanza perdura, la meta no se ha alcanzado y el dolor persiste. El dolor de la existencia (*sed de no ser*), solamente se elimina por la fe en superar todo ser, pero mientras la fe nos sostiene, quiere decir que no nos sostenemos solos y, por tanto, que aún no "somos", y el dolor no desaparece. Así pues, no hay solución mientras se da el individuo contingente.

Entonces surge angustiosa la objeción del hombre viejo, reforzada por la pujante mente autóctona occidental: entonces, ¿no hay más remedio que el "yo" desaparezca? A lo que el Buddha replica que lo que es desaparecible, cuanto antes se elimine, mejor; que el mismo miedo a desaparecer es lo que nos hace sufrir y hasta que no se descansa en aquello que no puede ya tener miedo a desaparecer, porque es ontológicamente imposible que deje de ser, no se está ni siquiera en el camino de la salvación. Pero, en este caso, ya no hay quien descansa - viene la réplica inmediata. A lo que el Buddha no puede menos que alegrarse que no haya quien necesite ya descanso. El Ser no necesita ningún descanso, no le hace falta nada ni nadie para apoyarse, se sostiene a sí mismo, en sí mismo; pero la misma frase carece de sentido, porque *sos-tenerse* sólo se aplica a quien aún precisa de un *sus-tentáculo*. Si individualidad significa limitación, contingencia, imperfección, es evidente que está vinculada al dolor, a este mundo, a la *ek-sistencia*.

HP

Si queremos subir cargados con este fardo al **nirvâna** no lo alcanzaremos nunca. El miedo a perder lo que se puede perder, he aquí la causa del ciclo temporal de las *ek-sistencias*. La pura "sis-tencia" no *ek-siste*, ni tiene miedo a perderse. Está allende cualquier angustia, cualquier miedo. No tiene temor, el dolor ha perdido allí su sentido. Hay una rotura de planos con el mundo del tiempo y del espacio, de la materia y del espíritu, de la esencia y de la existencia, de los hombres y de los Dioses. "Quien no pierde su propia vida"...¹ Pedimos excusa, pero no podemos menos de citar también **in extenso**, aunque sin comentarios, las cuatro nobles verdades de San JUAN DE LA CRUZ:

"Los versillos siguientes declaran el modo de subir por la senda al Monte de la perfección; y dan aviso para no ir por los caminos torcidos.

Modo para venir al todo

Para venir a lo que no sabes,

has de ir por donde no sabes.

Para venir a lo que no gustas,

has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que no posees,

has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres,

has de ir por donde no eres.

¹ Cf. Mt X, 39; XVI, 25; Mc VIII, 35; Lc IX, 24; XVII, 33; Jn XII, 25; etc.

Modo de tener al todo

Para venir a saberlo todo,
No quieras saber algo en nada.
Para venir a gustarlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.

Modo para no impedir al todo

Cuando te paras en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo,
has de dejar del todo a todo.
Y cuando lo vengas a todo tener,
has de tenerlo sin nada querer.
porque si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro.

Indicio de que se tiene todo

En esa desnudez halla)
el espíritu quietud y descanso,
porque como nada codicia, nada
le impele hacia arriba, y nada
le oprime hacia abajo, que está
en el centro de su humildad.
Que cuando algo codicia
en eso mismo se fatiga.

Nada, nada, nada, nada, nada. Y en el monte nada. Y por

aquí no hay ya camino - que para el justo no hay ley."¹

Nunca ha negado *existencialmente* el Buddha lo que hemos convenido en llamar la última realidad;² ha rechazado solamente cualquier nombre para ella, cualquier determinación, tanto que sea "última" como que sea "realidad"; se ha negado a aceptar cualquier personificación, lo que para él, como para toda la tradición de la India, es sinónimo de antropomorfismo.³ El Buddha rechaza todo intento de hacer entrar a Dios con el calzador de nuestras formas volitivas o

¹ Escrito en el gráfico que está al inicio de la Subida al Monte Carmelo. Cf. JUAN DE LA CRUZ 1975, pp. 436-437.

² "The idea of **anicca** does not, however, preclude the "existence" of things, but only their duration. Similarly, the idea of **anattâ** does not proclaim that there is no "self", but only that there is no unchangeably continuing self that would everlastingly persist as a separate unit. Actually it is precisely the notion of **anicca** that guarantees the possibility of the development and growth of the individual" ("La idea de **anicca**, sin embargo, no niega la 'existencia' de las cosas, sino su duración. Igualmente, la idea de **anattâ** no proclama que no existe el 'sí mismo', sino que no existe un sí mismo imperecedero que permanezca eternamente en cuanto unidad separada. En realidad, la noción de **anicca** es, precisamente, la que garantiza la posibilidad de desarrollo y crecimiento del individuo"), GOVINDA 1961, p. 188.

³ Cf. Ud VIII 1 y 3, junto a Iti 43, en contra del "increado".

intelectuales. Si la última realidad fuere el "Dios" de que le hablan los teístas, el Buddha replica que ésta debe ser responsable de todo lo que sucede acá abajo y, por tanto, también del mal. Es, pues, para defender todos los derechos de esta "última realidad" por lo que no acepta el teísmo. Es para defender la transcendencia absoluta de la divinidad, para decirlo de otro modo, por lo que el Buddha, consecuentemente, la niega. Incluso la transcendencia es un concepto antropocéntrico puesto que presenta al hombre como punto de referencia, al cual - luego se añade - hay que sobrepasar. No deja de ser un concepto relativo a nosotros. Precisamente porque lo absoluto nos trasciende, no es un ser transcendente; o, si se prefiere, es de tal manera transcendente que ~~transcendiéndose a sí mismo~~ deja atrás a todo ^ser, sin excluir al Ser. El Buddha diría: si no podéis pasaros de un concepto o de una imagen de Dios, muy en buena hora; pero la más alta religión es atea, como igualmente apoliteísta y a-antiteísta.

M12

II. LOS TEXTOS

assaddho akataññû ca sandhicchedo ca yo naro
hatâvakâso vantâso sa ve uttamaporiso.¹

-
- X
X
1. "El hombre que ya no necesita la fe (*assaddho*) y ha llegado al conocimiento de lo no hecho (*increado*) (*akata*), que ha cortado todo vínculo, ha destruido toda ocasión (de bien o de mal) y ha eliminado de sí todo deseo, ése, en verdad, es un hombre (*poriso*) superior." Dh VII, 8 (97).

A diferencia de las Upaniṣad, donde el vocablo *purusa* también tiene un significado primordial, los Nikâya apenas mencionan la palabra *purisa*. Cf. vgr. SN IV, 380. Cf. PANDE 1957, p. 489.

Cuatro son las fuentes principales de la opinión sobre el ateísmo budhista.¹

a) La creencia común de que el budhismo niega el alma, el **âtman**, el ser, la substancia (**nairâtmyavâda**);

b) la idea general de que el fin del hombre sea el **nirvâna**, entendido como extinción total y aniquilamiento completo;

c) el descubrimiento de la concatenación universal de todas las cosas: **pratîtyasamutpâda**, que parece excluir una causa transcendente;

d) la interpretación negativa de su silencio con respecto a las cuestiones más fundamentales que plantea la mente humana, en especial la existencia ultraterrena, su famoso **avyâkrta**.

Con el fin de elaborar nuestra respuesta al problema del ateísmo del Buddha, resulta imprescindible aducir y examinar algunos de los principales textos sobre los cuatro problemas mencionados.

*

*

*

¹ Por razones de espacio, tiempo y simplificación, dejamos de considerar no sólo un buen número de textos, sino también toda una serie de nociones como **dharma**, **sûnyatâ**, **prajñâ**, etc., que deberían ser incluidas. Podemos asegurar, sin embargo, que los resultados no se apartarían mucho de las conclusiones a las que llegamos.

Aunque no pretendemos ofrecer aquí un estudio histórico del buddhismo, nos parece que un esbozo de las Escrituras budhistas y de los textos citados a lo largo de esta obra facilitará la comprensión de la tradición y de sus múltiples facetas.

Los textos canónicos budhistas pueden ser clasificados en cinco categorías. La primera y más antigua, perteneciente a la tradición Theravâda, forma el canon pâli propiamente dicho. Existen también fragmentos en sânscrito de este mismo canon, pertenecientes a las escuelas Sarvâstivâda, Mûlasarvâstivâda y Mahâsânghika, respectivamente. La tradición posterior Mahâyâna también posee textos canónicos en sânscrito.

A. **Theravâda:** Escuela de los Mayores.

X A esta tradición pertenecen los textos más antiguos (III - I y ss. a. C.), llamados **Tipiṭaka (Tripiṭaka):** Tres Cestas (**piṭaka**).¹

1. **Vinaya Piṭaka:** Cesta de la disciplina monástica.

a) **Sutta Vibhaṅga:** Clasificación de las reglas.

Bhikkuvibhaṅga: Reglas de los monjes.

Bhikkhunîvibhaṅga: Reglas de las monjas.

b) **Khandhakā:** División de los textos.

PTS Dict - p-234
(Xa)

¹. "La primera división del canon (basada totalmente en la tradición oral) se compone del **Sutta** y del **Vinaya** (a saber, el conjunto de párrafos aprendidos de memoria y las reglas de la Orden)," Cf. PED 1966, p. 457.

Mahāvagga: Sección mayor.

Cullavagga (Cūlavagga): Sección menor.

- c) **Parivâra:** Accesorio. Se trata de un apéndice, de una especie de índice que resume los demás textos del **Vinaya**.

2. **Sutta Piṭaka:** Cesta de los textos.

Colección de los discursos del Buddha y de sus discípulos. Son los documentos más importantes sobre la doctrina y se dividen en cinco **nikâya** (colecciones o secciones).¹

- a) **Dīgha Nikâya:** Colección de los **Sutta** largos (34).
- b) **Majjhima Nikâya:** Colección de los **Sutta** medianos (152).
- c) **Saṃyutta Nikâya:** Colección de los **Sutta** combinados (56 grupos).
- d) **Aṅguttara Nikâya:** Colección de **Sutta** clasificados por temas (11 grupos).
- e) **Khuddaka Nikâya:** Colección de 15 textos cortos, entre los cuales:
- i) **Dhammapada:** Versos sobre el **Dhamma**.
- ii) **Udâna:** Sentencias (la mayoría en forma métrica).
- iii) **Itivuttaka:** "Así fue dicho". Dichos del

¹. A los cuatro primeros también se les da el nombre de **Āgama**. Mencionados en sánscrito, son: **Dīrghāgama**, **Mādhyamāgama**, **Saṃyuktāgama** y **Ekottarikāgama**.

Buddha.

- iv) **Sutta Nipâta:** Colección de discursos (la mayoría en versos) sobre el Buddha, la sociedad y la ética.
- v) **Theragâthâ:** Estrofas de los Mayores (monjes).
- vi) **Therîgâthâ:** Estrofas de las Mayores (monjas).
- vii) **Jâtaka:** Narraciones de los Nacimientos Anteriores del Buddha.

Aquí podemos añadir:

Milinda Pañha: Diálogo entre el Rey Milinda y el monje Nâgasena sobre el conocimiento y la sabiduría. La tradición ^{Gizmana} ~~lo~~ lo considera parte del canon. Aunque existe una versión pâli, es probable que el original no fuera en pâli.

3. **Abhidamma Pitaka o Sattapakarâṇa:** Los Siete Tratados. Exposición clasificada y pormenorizada de la doctrina.

Entre los comentarios del canon pâli, el más famoso es **Visuddhimagga:** el Camino de la Purificación Perfecta, de Buddhaghosa, tratado que resume de forma sistemática toda la doctrina.

B. Sarvâstivâda.

Fragmentos en sânscrito del **Vinaya**, de los **Sutta** y demás textos del canon. La mayoría de ellos sólo existe en traducciones chinas y tibetanas.

C. Mûlasarvâstivâda.

Parte importante del **Vinayavastu** conservado en Kasmir. Fragmentos del **Vinaya**. El **Vinaya** completo existe en tibetano.

D. Mahāsāṅghika.

El **Mahāvastu**, considerado como el **Vinaya Piṭaka** de esta escuela, aunque incorpora buen número de textos del tipo Sutta y varias leyendas. El fragmento más importante de este canon se conserva en Nepál.

E. Mahāyāna.

Estos textos pertenecen a una época posterior - siglo II, aproximadamente (Nâgârjuna) - aunque algunos de ellos se originan probablemente a principios de la era cristiana. Las dos escuelas importantes son **Mâdhyamika** (**Śūnyavâda**) y **Vijñānavâda** (**Yogâcâra**). Entre los principales **sūtra** de su abundante literaturan figuran los siguientes:

- 1) **Prajñâpâramitâ**: Colección de **sūtra** en prosa sobre la Gran Sabiduría que conduce a la **śūnyatâ**.
- 2) **Lalitavistara Sūtra**: La Extensión del Juego. Narración legendaria de la manifestación humana del Buddha.
- 3) **Laṅkâvatâra Sūtra**: El Descenso (**avatâra**) del Buddha en Śrī Lanka. Este **sūtra**, a través de las respuestas del Buddha a las 108 preguntas del bodhisattava Mahâmati, ofrece un compendio ortodoxo de la doctrina.
- 4) **Saddharma Puṇḍarîka Sūtra**: El loto de la Verdadera Ley. Trata de la naturaleza de

las manifestaciones del Buddha y de las nociones de buddha y bodhisattva. Contiene también varias parábolas.

5) **Mañjuśrī Mūlakalpa:** El Kalpa básico de Mañjuśrī. El Kalpa es un tratado de reglas rituales. Se trata de un texto tardío, una especie de enciclopedia que abarca múltiples temas: enseñanzas rituales, astrología, historia.

*

*

*

Ahora bien, advertimos que conviene no absolutizar los textos ya que, en último término, son como la balsa, que se utiliza para cruzar la corriente y se abandona una vez alcanzada "la otra orilla":

7/b
"¡Oh monjes!, os enseñaré el dhamma ~~la parábola de~~
~~la balsa~~ para cruzar a la otra orilla, no para conservar; escuchad, prestad atención, y hablaré.
- ¡Sí, Señor!, asintieron los monjes.
- ¡Oh monjes!, si un hombre que va de camino se encuentra con una gran extensión de agua, y ve que la orilla que él sigue es peligrosa y causa espanto, y que la otra orilla no es peligrosa y no causa espanto, pero que no hay ninguna barca ni ningún puente para poder cruzar de ésta a la otra orilla, tal hombre podría pensar: 'Esta es una gran extensión de agua, esta orilla es peligrosa y causa espanto, la

X

X

otra orilla no es peligrosa y no causa espanto, pero no hay ninguna barca ni ningún puente para poder cruzar de ésta a la otra orilla. ¿Y si, después de haber recogido hierbas, palos, ramas y hojas y haber construido una balsa, sirviéndome de esta balsa y esforzándome con pies y manos, pudiera cruzar sano y salvo a la otra orilla?' Entonces, ¡oh monjes!, este hombre, después de haber recogido hierbas, palos, ramas y hojas y haber construido una balsa, sirviéndose de esta balsa y esforzándose con pies y manos, podrá cruzar sano y salvo a la otra orilla. Una vez cruzado y llegado a la otra orilla, este hombre podría pensar: 'Esta balsa me ha sido muy útil. Sirviéndome de esta balsa y esforzándome con pies y manos, he podido cruzar sano y salvo a esta otra orilla. ¿Y si ahora, cargando la balsa sobre mi cabeza o llevándola a hombros, prosiguiera mi camino según mi deseo?' ¿Qué pensáis de ello, ¡oh monjes!?

¿Está haciendo este hombre con la balsa lo que habría que hacer?

- ¡No, Señor!

- ¿Cómo ha de actuar, pues, ¡oh monjes!, este hombre para hacer con la balsa lo que habría que hacer? En este caso, ¡oh monjes!, este hombre que ha cruzado y alcanzado la otra orilla, podría pensar: 'Esta balsa me ha sido muy útil. Sirviéndome de esta balsa y esforzándome con pies y manos, he podido cruzar sano y salvo a esta otra orilla. ¿Y si ahora, después de

haber dejado la balsa en tierra firme o haberla hundido en el agua, prosiguiera mi camino según mi deseo?' Actuando así, ¡oh monjes!, este hombre estaría haciendo con la balsa lo que habría que hacer. Esto mismo, ¡oh monjes!, es lo que se ha de hacer con el **dhamma** enseñado por mí para cruzar, no para conservar."¹

Y ahora, vayamos ya a nuestros textos.

1. Nairâtmyavâda

Los estudiosos budhistas, desde hace poco más de medio siglo, se esfuerzan en distinguir el llamado buddhismo primitivo o precanónico de los grandes sistemas budhistas, Theravâda y Mahâyâna. Según una serie de autores,² la doctrina central de este buddhismo primigenio correspondería a las mismas ideas del Buddha, entre las que descuella la negación radical del **âtman**, o sea, de la substancialidad en cualquiera de sus formas: no hay alma, no hay un "sí mismo", no hay substancia. Esta teoría sería fundamentalmente inversa a la otra gran tradición de la sabiduría de la India: el **âtma-vâda** o

¹ MN I, 134-135.

² Vgr. STCHERBATSKY, BHATTACHARYYA V., MURTI, etc. Cf. una enjundiosa introducción a las diversas escuelas buddhológicas actuales en el estudio de REGAMEY 1951, III, pp. 244-250.

doctrina del **âtman**, cuyo epítome son las Upaniṣad. Según otros autores,¹ el Buddha no habría enseñado tal doctrina, que sería solamente una elaboración posterior y una interpolación en los textos atribuidos al Iluminado. Según esta interpretación, el Buddha estaría plenamente dentro de la tradición upanishádica y sus negaciones ocasionales de la existencia del **âtman** serían debidas a razones pedagógicas para contrarrestar interpretaciones abusivas.²

Sin terciar ahora en la mera discusión exegética, no podemos negar que una serie de textos fundamentales y la tradición budhista en general ha venido abogando en favor de la primera interpretación. Lo que ocurre es que el mismo **anâtma-vâda** puede interpretarse muy diversamente.³ Para nuestro caso, el hecho de la multiplicidad de interpretaciones es casi indiferente, puesto que de una forma u otra, bien sea en el buddhismo original, bien en su desarrollo posterior, la concepción del **anâtman** es un pivote central del buddhismo como religión viva. La tradición viva del buddhismo es la de una concepción anâtmica.

Una primera dificultad, más seria de lo que parece a

¹ Vgr. RHYS DAVIDS C. A. F., LA VALLÉE POUSSIN, etc. Cf. la crítica a esta posición en MURTI 1955, pp. 20-35.

² Esta parece ser la interpretación de NÂGÂRJUNA, MK XVIII, 6, sobre la ambigüedad del Buddha.

³ FRAUWALLNER 1953, I, p. 225, piensa con muchos otros que la cuestión del "yo" es rechazada porque distrae del fin de la salvación y que el "alma" no se niega, sino que solamente se declara inaprehensible.

primera vista, consiste en la traducción de la palabra *âtman*. Independientemente de su sentido como pronombre, tanto demostrativo como indefinido e incluso reflexivo,¹ la palabra ha sido traducida como "alma",² "substancia",³ "yo",⁴ "uno mismo", "mismidad", "self",⁵ etc. No puede decirse que tales traducciones sean falsas, aunque no reflejan ni el horizonte ni las concomitancias del original. Para no terciar en esta importante cuestión, nos limitaremos a utilizar la misma palabra, sin traducirla. La dificultad no está en la palabra, sino en la matriz cultural que le da vida. La palabra *âtman* tiene un *dhvani* peculiar y polifónico.⁶ En rigor, la palabra *pâli* que encontramos en los textos es *attan* (*attâ*), y como tal la damos, aunque en nuestro texto utilicemos a menudo el sânscrito *âtman*.

Las discusiones, tanto sobre la correcta interpretación de

¹ Cf. el capítulo *attan* (*âtman*), o sea el XII del *Dh*, en donde en muchos versos no se trata de otra cosa que del pronombre reflexivo.

² Cf. GLASENAPP 1950, p. 10.

³ Ibid.

⁴ Cf. FRAUWALLNER 1953, II, p. 220.

⁵ Esta es la versión corriente en la bibliografía inglesa, que tiene la ventaja de conservar la ambigüedad gramatical como pronombre y sustantivo a la vez.

⁶ Aplicamos la noción de *dhvani* como principio hermenéutico y no sólo como categoría estética o estrictamente lingüística. Cf. ÂNANDAVARDHANA.

la mente del Buddha,¹ como sobre el problema mismo,² son tan antiguas como el propio buddhismo³ y tan recientes como cualquier encuentro filosófico, teológico o religioso con el buddhismo contemporáneo, en el que el presupuesto básico fundamental del *âtman* o *anâtman* como punto de partida debe esclarecerse previamente.⁴

Una cosa está fuera de duda: el Buddha se declara a sí mismo igualmente lejos de los dos extremos: tanto del *sâsvatavâda* (eternalismo) como del *ucchedavâda* (nihilismo).⁵ No hay un *âtman* pero tampoco "hay" *anâtman*. No se puede operar con este último como si fuese una cosa, una especie de *âtman* negativo o de antisustancia. El pensamiento budhista requiere nuevas categorías y una forma de pensar desavezada del hábito de la hipostatización.

Dejando aparte discusiones exegéticas y querellas

¹ Cf. vgr. un resumen de las opiniones de los especialistas en PANDE 1957, p. 482 y ss.

² Cf. MURTI 1955, p. 10 y ss.

³ Cf. los mismos textos que a continuación daremos, que de por sí ya manifiestan que se trataba de una cuestión difícil y muy debatida.

⁴ Cf. el coloquio "The Self in Eastern and Western Thought" ("El Yo en el pensamiento oriental y occidental"); cf. la reseña de CLARKE y BURKEL 1966, pp. 101-109. Cf. también RICOEUR 1990, que, sin ~~ninguna~~ tener en cuenta la problemática budhista, vuelve a tratar el problema.

⁵ Cf. vgr. SILBURN 1955, p. 127 y ss. Cf. lo dicho ya más arriba.

nominales, el **âtman** que el Buddha no está dispuesto a admitir es aquella substancia imperecedera e inmortal, sujeto de todos los cambios y a la perfección del cual deben tender forzosamente todos los actos de aquellos que creen en él.¹ No hay sujeto: el empírico, no lo hay, porque es a todas luces evidente que no sustenta nada, puesto que él mismo necesita de fundamento; el absoluto tampoco, porque en el momento que se convierte en sustentáculo de cualquier cosa, pierde su "absolutez" y transcendencia.²

La intuición del Buddha es ~~la~~ ^{la} de pura contingencia y, por tanto, el descubrimiento de la carencia de un sujeto último de

¹ Cf. un texto característico de la **MundU** III, 2, 2, en el que **kṛtâtman**, esto es, la edificación del **âtman**, parece ser la expresión de la perfección: haber completado su **âtman**, aunque luego este **âtman** se identifique al **brahman**. Es evidente que el texto podría simplemente traducirse como autoposesión, sin pretensiones metafísicas.

² Una consecuencia de importancia considerable, aunque marginal a nuestro discurso, consiste en que mientras para el Occidente, heredero en esto de PARMENIDES, la perfección estriba en lo completo, "perfecto" (**perfectum**), acabado, rico (ya que hay que *revestirse* de virtud, de conocimientos, de bienes y aun de Cristo), para esta típica concepción budhista, lo positivo y sublime estriba en lo simple, la simplificación, el "despojo". Cautela que me parece importante para los que con demasiada ingenuidad creen en un encuentro cultural basado ~~en~~ ^{de} los presupuestos ~~de~~ una concepción tecnológica del mundo.

operaciones; es la experiencia primaria de la caducidad y, por consecuencia, del dolor inherente a todo ser. Que no haya *âtman* quiere decir para el Buddha que no hay nada que pueda ser el objeto último o el sujeto primario de la experiencia humana y que se afirme a sí mismo como fundamento último y definitivo de todo. Invirtiendo el planteamiento, podemos decir que la concepción del Buddha equivale a reconocer que no hay seres privilegiados en este mundo, esto es, que no hay substancias por un lado y accidentes por otro, sino que todo lo que cae bajo nuestra experiencia es igualmente caduco, pasajero e inestable: no solamente los colores y los sentimientos son caducos, sino que también lo ^{son los} ~~es el~~ sujeto que los experimenta[?]. Toda la praxis monacal budhista está basada en la experiencia vital de esta caducidad.

Intentemos condensar en pocas palabras el propósito fundamental del *anâtma-vâda*. Lo que metodológicamente no se puede hacer es criticar esta doctrina presuponiendo la opuesta. Es evidente que si se piensa que la substancia, esto es, el sujeto ontológico, es una condición indispensable de inteligibilidad, cualquier esfuerzo por escamotearlo será tachado de absurdo. No se le puede, pues, objetar a la visión anátmica de las cosas que si no hay "nadie" que cambie no hay cambio posible, porque el budhista plantea exactamente la misma objeción: si el sujeto cambia, dirá el budhista, ya no es sujeto del cambio, sino cambio; si no cambia, entonces no hay cambio real posible. Y ésta será, de hecho, la conclusión forzada del *âtma-vâda* vedântico. En efecto, dirá el budhista, no "hay" cambio, sino solamente cosas cambiantes — *con respeto a las anteriores.*

No es que no haya sujeto de inteligibilidad, dice la posición budhista, sino que los hay tantos como en cada momento sostienen el flujo constante de todo; esto es, el sujeto no está sujeto, no es el soporte de cambios que le ocurren en su epidermis, sino que es él mismo el que constantemente transmigra, o mejor dicho, no hay un tal "sí mismo" que se mude de piel, sino que precisamente los "sí mismos" son puros puntos dinámicos; esto es, la totalidad de las cosas no es sino la manifestación de la sinfonía cósmica de todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura. Esto resultará más claro cuando aduzcamos los otros conceptos budhistas fundamentales, puesto que todo está conectado.

"Saludo al Buddha perfecto, al mejor de todos los maestros. El ha proclamado el principio de la Relatividad (universal) (que todas las cosas coexisten en relación mutua), el *nirvâna*, la gozosa cesación de toda pluralidad; el principio de que nada desaparece ni nada aparece, que nada tiene un fin ni nada permanece, que nada hay idéntico ni nada diferenciado, que nada se ve, ni acá ni acullá."¹

Resumiendo una serie de textos, además de los que damos a continuación, se podría decir que todo es transitorio. El

¹ Plegaria introductiva (*maṅgalâcaraṇam*) de NÂGÂRJUNA al principio de sus *Kârikâ*, según nos transmite CANDRAKÎRTI, en *PraPad*, LA VALLÉE POUSSIN, p. 11.

argumento budhista vendría a ser el siguiente: existe cambio, movimiento, crecimiento, muerte, etc. Esto es evidente. Lo que no existe es un sujeto inmutable del cambio. En primer lugar, porque no se tiene la experiencia de tal sujeto, pues estaría en contradicción con la experiencia fluida y cambiante de las cosas que nos rodean y porque, de existir tal sujeto, sería inexperimentable. En segundo lugar, porque su existencia como sujeto inmóvil es lógicamente insostenible. Si decimos que este sujeto es inmutable, el cambio no le toca y, por consiguiente, resulta una hipótesis superflua para explicar el cambio; si decimos que es mutable para poder sostener el cambio, deja de ser el sujeto inmutable del movimiento. A esto se reducen los muchos otros textos que podríamos citar pero de los que prescindimos para no alargar nuestro estudio más de la cuenta.¹

a) *No se encuentra ningún sujeto permanente*

"El cuerpo (o la forma, *rûpa*), ¡oh monjes!, no es el *attan*. Si el cuerpo fuese el *attan*, este cuerpo no estaría sujeto a enfermedad y sería posible decir: 'que mi cuerpo sea de esta manera, que mi cuerpo no sea de esta manera'. Pero porque el cuerpo no es el *attan*, por eso, ¡oh monjes!, el cuerpo está sujeto a enfermedad y no es posible decir: 'que mi cuerpo sea de

¹ Cf. vgr. SN III, 108 y ss. (XXII, 85); IV, 54 (XXXV, 84) *VisMag* XVIII, 593-596.

esta manera, que mi cuerpo no sea de esta manera'.

Las *sensaciones* (*vedanâ*), ¡oh monjes!, no son el **attan**. Si las sensaciones fuesen el **attan**, estas sensaciones no estarían sujetas a enfermedad y, cuando se observan las sensaciones, sería posible decir: 'que mis sensaciones sean de esta manera, que mis sensaciones no sean de esta manera'. Pero porque las sensaciones no son el **attan**, por eso, ¡oh monjes!, las sensaciones están sujetas a enfermedad y, cuando se observan las sensaciones, no es posible decir: 'que mis sensaciones sean de esta manera, que mis sensaciones no sean de esta manera'.

Las *percepciones* (*saññâ*) no son el **attan**. Si Las percepciones fuesen el **attan**,...¹

Las *tendencias mentales* (*saṃkhârâ*) no son el **attan**. Si las tendencias mentales fuesen el **attan**,...

La *conciencia* (*viññâṇa*) no es el **attan**. Si la conciencia fuese el **attan**,...

- ¿Qué pensáis, ¡oh monjes!, que es el cuerpo (o la forma), permanente (**nicca**) o impermanente (**anicca**)?

- Impermanente, Señor.

- Ahora bien, lo impermanente, ¿es doloroso

¹ Se repite el mismo argumento que en los dos párrafos anteriores.

(*dukkha*) o placentero (*sukha*)?

- Doloroso, Señor.

- ¿Pensáis que sea exacto considerar aquello que es impermanente, doloroso y sujeto a cambio:

"esto es mío, éste soy yo, esto es mi *attan*"?

- No, ciertamente, Señor.

- ¿Qué pensáis, ¡oh monjes!, que sean las sensaciones, permanentes o impermanentes?

- Impermanentes, Señor.

- Ahora bien, lo impermanente, ¿es doloroso o placentero?

- Doloroso, Señor.

- ¿Pensáis que sea exacto considerar aquello que es impermanente, doloroso y sujeto a cambio:

'esto es mío, éste soy yo, esto es mi *attan*'?

- No, ciertamente, Señor.

...¹

- Por consiguiente, ¡oh monjes!, el discípulo noble y entendido siente repulsión hacia el cuerpo (o la forma), las sensaciones, las percepciones, las tendencias mentales y la conciencia. Sintiendo esta repulsión, se libera de toda pasión (*virâga*), y estando libre de pasión, se emancipa (*vimokka*), y estando emancipado, emerge el conocimiento (*ñâna*) de su

¹ Sigue el texto desarrollando el mismo argumento con los demás elementos: percepciones, tendencias mentales y conciencia.

X
emancipación. Entonces, entiende que cualquier renacimiento (*jâti*) ha sido destruido, que la vida religiosa (*brahmacariya*) ha sido llevada a término, que ha sido hecho lo que tenía que hacerse (*katañ karaṇīyâṃ*), que no hay nada (más) en este mundo (*itthattâyâti pājānamīti*) [que no se vuelve a él]."¹

b) *El âtman es inidentificable*

XX
X
"El *attan*, ¡oh Ânanda!, puede ser pensado como sentiente o insentiente, o como ninguna de las dos maneras, sino solamente como poseyendo la capacidad de sentir en cuanto mera propiedad. Si alguien afirma, ¡oh Ânanda!, que su *attan* es sentiente, preguntadle: 'Hay tres clases de sensaciones (*vedanâ*): agradables, desagradables y neutras (*adukkham - asukham*). ¿A cuál de ellas pertenece vuestro *attan*'? Porque, en verdad, ¡oh Ânanda!, cuando tú sientes una sensación agradable, no sientes ni una sensación desagradable, ni neutra. Cuando tú sientes una sensación desagradable, no sientes ni una sensación agradable, ni neutra. Cuando tú sientes una sensación neutra, no sientes ni una sensación agradable, ni desagradable. Además, ¡oh Ânanda!, las sensaciones agradables son

¹ SN III, 66-90.

impermanentes, compuestas, dependen de condiciones (**paticcasamuppanna**), son el resultado de una o varias causas, son también perecederas, transitorias, evanescentes (**virâga-dhamma**) y se acaban.

Si alguien experimenta una sensación agradable y piensa: 'esto es mi **attan**', cuando la sensación agradable desaparezca, pensará: 'mi **attan** ha desaparecido'.

Las sensaciones desagradables son impermanentes, compuestas, dependen de condiciones, son el resultado de una o varias causas, son también perecederas, transitorias, evanescentes y se acaban. Si alguien experimenta una sensación desagradable y piensa: 'esto es mi **attan**', cuando la sensación desagradable desaparezca, pensará: 'mi **attan** ha desaparecido'.

Las sensaciones neutras son impermanentes, compuestas, dependen de condiciones, son el resultado de una o varias causas, son también perecederas, transitorias, evanescentes y se acaban. Si alguien experimenta una sensación neutra y piensa: 'esto es mi **attan**', cuando la sensación neutra desaparezca, pensará: 'mi **attan** ha desaparecido'.

Si alguien piensa de esta manera, es que considera su **attan** como algo impermanente en esta vida, una mezcla de felicidad y de dolor

con principio y fin y, por consiguiente, la proposición 'las sensaciones son mi **attan**' no es aceptable.

X
Si alguien, ¡oh Ânanda!, afirma: 'mis sensaciones no son mi **attan**, mi **attan** no es sentiente', preguntadle: 'Si tú no tienes sensaciones (**sabbaso vedayitañ natthi**), ¿puedes decir "yo existo"?'

- No, ciertamente, Señor.

X
- Y si alguien, ¡oh Ânanda!, afirma: 'mis sensaciones no son mi **attan** y, sin embargo, mi **attan** no es insentiente; mi **attan** siente y posee la sensación como una propiedad', preguntadle: 'Si todas las sensaciones, de cualquier tipo que sean, viniesen a desaparecer por completo, ya no habría sensación alguna; ¿Podrías tú aún decir "yo existo"?'

- No, ciertamente, Señor.

- Cuando un monje no piensa que el **attan** cae bajo ninguna de esta tres categorías... se abstiene de tales opiniones, no se apega a nada en este mundo; no asiéndose a nada, no teme, y no temiendo, alcanza el **nibbâna**. El conoce entonces que el renacimiento se ha terminado, que su fin ha sido alcanzado, que ha realizado lo que tenía que hacer y que después de este mundo presente, ya no hay para él otra existencia (terrena). Sería absurdo decir de un

tal monje, con su corazón ya libre, que aún cree que el ser perfecto subsiste después de la muerte, o que no subsiste, o que subsiste y que no subsiste, o que ni subsiste ni no subsiste. Porque el monje es libre, su estado trasciende toda expresión, comunicación y conocimiento."¹

↑

c) *El âtman no es más que un simple nombre*

// *"Entonces el Rey Milinda² se dirigió hacia donde estaba el venerable Nâgasena y habiéndose acercado a él, lo saludó, y después de haber ~~los~~ ^{cumplido} ~~los~~ ^{con} los requisitos de amistad y de buena educación, se sentó respetuosamente a su lado. El venerable Nâgasena le devolvió el saludo, con lo cual se ganó el corazón del Rey Milinda. Milinda, entonces, habló al venerable Nâgasena de la siguiente manera:*

X - *¿Cómo se llama su Reverencia? Bhante (Señor),*

¹ DN II, 64 y ss.

² Se trata, como es sabido, del rey griego Menandro, que en la mitad del siglo II a. C., reinó en la India septentrional. La leyenda quiere que fuese Nâgasena quien lo convirtiera al buddhismo. Aunque es un texto tardío, su esencia pertenece muy probablemente a un periodo anterior a la era cristiana.

¿cuál es vuestro nombre?

- Me llamo Nâgasena, Majestad, y mis compañeros monjes se dirigen a mí llamándome Nâgasena. Pero si sus padres le dan a uno el nombre de Nâgasena, o Sûrasena, o Vîrasena, o Sîhasena, no es, sin embargo, Majestad, más que una manera de llamarlo, un término, una apelación, una designación conveniente, un simple nombre éste de Nâgasena; porque no hay tal ego aquí (*napuggalo upalabbhati*).¹

Milinda, entonces, respondió al venerable Nâgasena de la siguiente manera:

- Bhante Nâgasena, si no hay un tal ego, ¿quién os proporciona a vosotros, monjes, de los requisitos monacales: ropas, alimentos, alojamiento, medicinas y cuidados de los enfermos? ¿Quién utiliza estas cosas? ¿Quién guarda los preceptos? ¿Quién se dedica a la meditación? ¿Quién sigue los caminos, recoge los frutos y alcanza el *nibbâna*? ¿Quién destruye la vida? ¿Quién se apropia de lo que no le es dado? ¿Quién comete inmoralidades? ¿Quién es quien dice mentiras? ¿Quién bebe licores intoxicantes?

¹ El concepto de *puggala* parece significar el sujeto de acciones, aunque, como hace notar RHYS DAVIDS T. W., acaso por aquél entonces no tuviese aún todas las connotaciones posteriores. Para el origen de *puggalavâda*, cf. PANDE 1957, p. 490 y ss.

X

¿Quién comete los cinco crímenes que constituyen el **kamma** próximo? En este caso, no hay mérito, no hay demérito, no existe quién haga una acción meritoria o quién cause que se haga; ni las acciones buenas ni las malas dan entonces ningún resultado. Bhante Nâgasena, no es entonces un criminal qui^xen mata a un monje, ni vosotros los monjes podéis tener ningún maestro, ni superior, ni podéis recibir ninguna ordenación. Cuando tú me dices: 'Majestad, son mis compañeros monjes los que me llaman Nâgasena', ¿quién es este Nâgasena? Dime, bhante, ¿es acaso Nâgasena el cabello de la cabeza?

- No, en verdad, Majestad.

- ¿Es Nâgasena el vello del cuerpo?

- No, en verdad, Majestad.

- ¿Son Nâgasena las uñas?

- No, en verdad, Majestad.

...¹

- ¿Es, pues, Nâgasena, la forma (**rûpa**)?

- No, en verdad, Majestad.

¹ Sigue el diálogo de preguntas y respuestas con los dientes, la piel, los tendones, los huesos, la médula, los riñones, el corazón, el hígado, la pleura, el bazo, los pulmones, los intestinos, el peritoneo, el estómago, las heces, la bilis, las mucosidades, el pus, la sangre, el sudor, la grasa, las lágrimas, la linfa, la saliva, los mocos, las secreciones sinoviales, la orina, y el cerebro.

...¹

- ¿Son, pues, Nâgasena, la forma, las sensaciones, las percepciones, los agregados y la conciencia todo junto?

- No, en verdad, Majestad.

- Es, pues, Nâgasena, algo aparte de la forma, de las sensaciones, de las percepciones, de los agregados y de la conciencia?

- No, en verdad, Majestad.

Bhante, aunque mi requisitoria es cerrada, no logro encontrar a Nâgasena. En verdad, bhante, Nâgasena es un mero sonido hueco. ¿Qué Nâgasena hay aquí? Bhante, tú pronuncias una falsedad, tú dices una mentira: no hay Nâgasena.

Entonces, el venerable Nâgasena respondió al Rey Milinda en la siguiente forma:

- Majestad, vos sois un príncipe delicado, sois un príncipe en gran manera exquisito, y si su Majestad camina al mediodía sobre la arena ardiente y pisa el terreno áspero y la grava y la arena, sus pies se hinchan, su cuerpo se cansa, la mente se siente oprimida y todo el cuerpo conscientemente sufre. Decidme, ¿vinísteis a pie o a caballo?

- Bhante, yo no viajo a pie; vine en carruaje.

¹ Siguen las preguntas y respuestas con las sensaciones (vedanâ), las percepciones (saññâ), las tendencias mentales (saṅkhârâ) y la conciencia (viññana).

- ¿Decidme, Majestad, ¿es el eje el carruaje?

- No, en verdad, bhante.

...¹

- ¿Es, pues, Majestad, el carruaje, el eje, las ruedas, la carrocería, el estandarte, el yugo, las riendas, las zurriagas, todo junto?

- No, en verdad, bhante.

- ¿Es, pues, Majestad, el carruaje, algo aparte del eje, de las ruedas, de la carrocería, del estandarte, del yugo, de las riendas, de las zurriagas?

- No, en verdad, bhante.

- Majestad, aunque os someto a una requisitoria cerrada, no logro encontrar ningún carruaje. En verdad, Majestad, la palabra "carruaje" es un mero sonido hueco. ¿Qué carruaje hay aquí? Majestad, vos proferís una falsedad, decís una mentira: no hay carruaje. Majestad, sois el gran rey de todo el continente de la India. ¿De quién tenéis miedo para decir una mentira? Escuchadme, Señores, vosotros quinientos griegos (*yonaka*), vosotros ocho mil monjes. Milinda, el Rey, aquí me dice así: 'Yo vine en carruaje', y habiéndole preguntado: 'Majestad, si vinísteis en carruaje, declaradme el carruaje', no logra describirme el

¹ Sigue el diálogo de preguntas y respuestas con las ruedas, la carrocería, el estandarte, el yugo, las riendas, y las zurriagas.

carruaje. Os pido, si es posible el asentir a lo que me dice.

Cuando hubo hablado así, los quinientos griegos aplaudieron al venerable Nâgasena, el cual se dirigió al Rey Milinda de la siguiente manera:

- Y ahora, Majestad, respondedme si podéis.

Entonces, Milinda, el Rey, habló al venerable Nâgasena de la siguiente forma:

- Bhante Nâgasena, yo no digo mentira: la palabra "carruaje" no es más que un modo de llamarlo, un término, una apelación, una designación conveniente, un simple nombre para eje, ruedas, carrocería, estandarte, yugo, riendas, zurriagas.

- Decís perfectamente, Majestad: vos entendéis el carruaje. Exactamente es lo que ocurre conmigo, Majestad: Nâgasena no es más que una manera de llamarme, un término, una apelación, una designación conveniente, un simple nombre para el cabello de mi cabeza, el vello de mi cuerpo,...¹ Pero en sentido absoluto, no hay tal *ego*."²

d) *Hay continuidad en el cambio porque no hay átman*

¹ Sigue toda la retahila, hasta la conciencia.

² Mil II, 1, 1 y ss. (ed. TRENCKNER, p. 25 y ss.).

"Venerable Nâgasena, - dijo el rey - cuando un hombre nace, ¿permanece él mismo o se vuelve otro?

- Ni permanece él mismo, ni se vuelve otro.

- Dame un ejemplo.

- ¿Qué pensáis de esto, Majestad? Fuisteis una vez un niño joven y tierno que yacía tumbado boca arriba. ¿Aquel niño que érais, lo sois ahora adulto?

- No bhante, aquel niño joven,...¹ era uno y yo soy otro.

- Si no sois aquel niño, Majestad, quiere decir que no tuvisteis ni padre ni madre, ni maestros en arte, ciencia y sabiduría... ¿Es el chico que va a la escuela uno y el joven que ha terminado su educación otro? ¿Es uno el que comete el crimen y otro el que sufre el castigo de la mutilación (por ello)?

- Naturalmente que no, bhante. Pero, ¿qué respondes tú a eso?

El venerable Nâgasena respondió:

- Yo soy quien era cuando era el niño joven,... y soy también el adulto, pues ~~■~~ a través de la continuidad del cuerpo (kâya) ~~■~~ todos los estados de la vida se mantienen conjuntamente.

- Dame un ejemplo.

¹ Para no alargar los textos, suprimimos los aditamentos no esenciales, una vez dados a conocer en otro contexto.

- Si un hombre encendiese una lámpara, ¿quemaría toda la noche?

- Supongo que sí, bhante.

- Ahora bien, la llama que quema en la segunda vigilia, ¿es la misma que quemó en la primera vigilia?

- No bhante.

- ¿O es acaso la llama que quema en la última vigilia la misma que quemó en la segunda?

- No, ciertamente, bhante.

- ¿O sea que, entonces, hay una lámpara en la primera vigilia, otra en la segunda y otra en la última?

- No. Es la misma lámpara que da luz durante toda la noche.

- Igualmente ocurre con la continuidad de los **dhamma**, Majestad. Una persona viene a la existencia, otra desaparece, y la continuidad no se rompe. Se siguen [los **dhamma**] sin que haya nada precedente ni subsiguiente.

Ninguno de ellos puede ser considerado como la última conciencia.

- Muy bien dicho, bhante Nâgasena."¹

¹ Mil II, 2, 1 (ed. TRENCKNER, p. 40).

e) *La transmigración no tiene sujeto*

"Venerable Nâgasena, - dijo el rey - ¿es verdad que nada transmigra y que, no obstante, existe el renacimiento?

- Sí, Majestad.

- ¿Cómo puede ser? Dame un ejemplo.

- Suponed, Majestad, que alguien enciende una lámpara con otra: ¿transmigra una lámpara en la otra?

- No, bhante.

- Análogamente hay renacimiento, sin que haya nada que transmigre.

- Dame otro ejemplo.

- ¿Os acordáis, Majestad, de haber aprendido cuando erais niño, algún que otro verso de vuestro maestro?

- Sí, me acuerdo de ello.

- Ahora bien, ¿ha transmigrado ese verso de vuestro maestro [a vuestra Majestad]?

- Ciertamente, no.

- Análogamente, hay renacimiento, sin que haya nada que transmigre.

- Muy bien dicho, bhante Nâgasena."¹

¹ Mil III, 5, 5 (ed. TRENCKNER, p. 71).

2. Nirvâṇa

El fin del buddhismo es el **nirvâṇa**.¹ Sin **nirvâṇa** no habría buddhismo. Ahora bien, precisamente porque el **nirvâṇa** está allende toda definición y aun descripción, es por lo que la diversidad de opiniones entre las mismas escuelas buddhistas llega a cubrir toda la gama de los posibles.² No tiene, pues, nada de extraño que las interpretaciones occidentales sean igualmente discrepantes.³

X
¹ Además de la bibliografía que iremos mencionando, cf. OBERMILLER 1934/1, pp. 211-257; GLASENAPP 1938; THOMAS E. J. 1947, p. 294 y ss.; MIYAMOTO 1951, pp. 503-528; QUILES 1963, pp. 263-268; ALTIZER Th. J. J. 1964, p. 151 y ss.

² STCHERBATSKY 1927, p. 27, da el siguiente resumen: para las escuelas buddhistas primitivas y para el Vaibhâsika, **saṃsâra** y **nirvâṇa** son ambos reales; para el Mâdhyamika, **saṃsâra** y **nirvâṇa** son ambos separadamente irreales; para el Sautrântika, **saṃsâra** es real y **nirvâṇa** es irreal; para el Yogâcâra o Vijñânavâda, **saṃsâra** es irreal y **nirvâṇa** real. No faltan, naturalmente, autores que critican este cuadro; (Cf. vgr. DUTT N. 1930, p. 154 y ss.; MURTI 1955, p. 272 y ss.) estos últimos defienden enfáticamente que Buddha afirmó la existencia del **nirvâṇa** y que no dudó de su realidad.

³ Aniquilación para BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, PISCHEL, etc.; inmortalidad para MÜLLER F. M.; santidad para RHYS DAVIDS T. W.; renacimiento trascendente para COOMARASWAMY; estado de ausencia sin ser la nada para KEITH; agnosticismo perfecto para

Como es sabido, la palabra **nirvâṇa** no ocurre en la literatura védica y brahmánica antes de la *Bhagavad Gîtâ*¹ y del *Mahâbhârata*.² Así pues, cuando Buddha utiliza la palabra, no la inventa, sino que le confiere un nuevo sentido.³ Incluso hay discusiones en el canon pâli sobre las ideas no budhistas del **nirvâṇa**.⁴ Sobre su origen no hay aún claridad suficiente para elaborar una teoría.⁵ En los antiguos textos, la palabra **nirvâṇa** se refiere a menudo a la muerte de Gautama, a su **mahâparinirvâṇa**.

La misma etimología de la palabra es rica en sugerencias.⁶ El verbo **nirvâ** significa en sânscrito "apagarse", "consumirse", nunca transitivamente, sino como un

LA VALLÉE POUSSIN, quien sostiene que la mayoría de las escuelas budhistas no consideran el **nirvâṇa** como nihilismo. Cf. LA VALLÉE POUSSIN 1925; MUS 1935, pp. 201-208; FILLIOZAT 1953, # 2294-2296; LAW 1958, pp. 547-558. Cf. también SLATER 1951.

¹ Cf. vgr. II, 72; VI, 15.

² Cf. vgr. XIV, 543.

³ Cf. MN I, 4, 6.

⁴ Cf. vgr. DN I, 36 y ss.

⁵ Cf. DAHLMAN 1896; BAREAU 1953, pp. 27-62; TSUKAMOTO 1960.

⁶ **Nirvâṇo'vate**, dice la gramática de PÂṆINI, VIII, 2, 50. **Vâta** significa "viento" (cf. latín: **ventus**), y la raíz **va-** significa "soplar". Cf. los ejemplos: **nirvâṇo'gnir vâtena**, "fuego apagado por el viento" y **nirvâṇaḥ pradipo vâtena**, "lámpara apagada por el viento". Cf. más adelante.

fuego que se apaga y una llama que se consume por falta de combustible.¹ En rigor, está relacionado con el viento (**spiritus, pneuma**),² que apaga no sólo el fuego, sino también el calor, de ahí que **nirvâna** signifique también "refrescante"³ y "placentero".⁴ Pero buen número de especialistas de la lengua pali no ven con buenos ojos la derivación de la palabra pâli **nibbâna**, de la sânskrita **nirvâna**. Según ellos, **nibbâna** vendría a querer decir no tanto la extinción en el sentido de

¹ "It is by ceasing our fires that the peace is reached" ("Haciendo cesar nuestros fuegos es como se alcanza la paz"), dice COOMARASWAMY 1943, p. 63, comentando sobre el particular. Cf. más adelante.

² Cf. (p. 135, n. 7.) [Se puede decir lo mismo del término] latín **spiritus** y del griego Πνεύμα .

³ Cf. **nirvâna** en el diccionario sânscrito de MONIER WILLIAMS 1899.

⁴ ¿Será el **nirvâna** el viento del espíritu que sopla donde quiere, que no se sabe de dónde viene (Cf. Jn III,8) y que consume la creaturabilidad realizando la operación inversa a la creación - pero no de una creación que sale de la nada, sino de una creación que viene de Dios y que, por tanto, a Dios vuelve - divinizada? COOMARASWAMY traduce literalmente **nirvâna** por "dexpiración", de **nir**, "de" (latín: **ex**) y **vâna**, "expirar", "soplar". Los textos citados de la Gîtâ son traducidos por él como, "despiration in God" ("despiración en Dios"). Cf. una serie de referencias interesantes e importantes en las notas de la p. 80 de la misma obra. Cf. igualmente CAMPBELL 1949, p. 163.

"aniquilación" como de "recubrimiento", de una raíz que significa "cubrir", "rodear" y aun "sofocar".¹ Se extinguen simplemente los cinco agregados (**skandha**) que componen el ser de quien ha llegado al **nirvâṇa**.²

Hay que hacer en seguida una consideración importante para no dejarse descarriar por la especulación etimológica, que nos da solamente una aproximación metafórica de lo que el **nirvâṇa** pretende ser. Hay que decir que, a diferencia de lo que las diversas etimologías podrían hacernos suponer, el **nirvâṇa** no es el resultado de la extinción de nada: el **nirvâṇa** no es el efecto de la falta de combustible, como tampoco es la causa de nada. Tanto el pensarlo como causa cuanto el interpretarlo como efecto representaría la destrucción de lo que el **nirvâṇa** quiere ser. El **nirvâṇa**, ni es condicionado, ni condiciona; su transcendencia es pura, tan pura, que ni siquiera se le puede llamar transcendente. Sería falsear la intención y la intuición budhista querer plantear la cuestión del **nirvâṇa** como meta y finalidad de la vida. El haberlo olvidado ha falseado más de una perspectiva. El **nirvâṇa** no puede ser el fin del hombre, ni siquiera psicológicamente, puesto que, en primer lugar, algo que está realmente "más allá del ser" - por hablar de alguna manera - no puede en forma alguna ser el objeto de ningún apetito; y, en segundo lugar, porque no hay puente ontológico alguno que permita llegar a la otra orilla. El **nirvâṇa** no tiene fondo ni base alguna donde apoyar el pilar que pudiera sostener

¹ Cf. PED 1966, 362 a. La raíz sánscrita correspondiente sería **vr-**, "cubrir". Cf. BUDDHAGHOSA **VisMag** XVI, 507-509.

² Cf. RAHULA 1963, p. 41.

tal puente.

X
De todo ello podemos retener que **nirvâṇa** significa la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, la consumación de la temporalidad, la muerte de todo lo mortal, esto es, de lo que puede (aún) nacer. Si lo que está al término de toda experiencia humana, sea *s*entiente o pensante, es dolor; si el sufrimiento es el estigma de la existencia, el fin del hombre es la pura negación de su propia negatividad, el *a-no-nada-miento* de la mística española, la destrucción de aquella *nonada* que uno "es".¹ Todo depende, evidentemente, del sentido del verbo *ser*; pero para el Buddha, lo que uno *es*, no "es" ciertamente lo que uno cree, piensa, siente o puede creer, pensar o sentir que uno "es". El **nirvâṇa** es la cesación de todos los **saṃskâra**,² el desligamiento de todos los vínculos,³ la extinción de la sed,⁴ la aniquilación de los tres vicios cardinales.⁵ El **nirvâṇa** pertenece a "la

¹ Etimológicamente la *a* no es privativa, sino que representa la partícula latina **ad**. Si se tiene en cuenta que *nada* viene de *nacer* (**res nata**), *anonadamiento* sugiere **ad-nonada**, **ad non-natum**, en sânscrito **ajâta**, no ser nacido: el conducir a una situación anterior al nacimiento, anterior al surgimiento del cosmos, de la realidad. TERESA DE AVILA habla de *nadería* y JORGE MANRIQUE (s. XV) habla de *anonadar*. Cf. COROMINAS y PASCUAL J. A. 1985, IV, pp. 201 y ss.

² SN I, 136.

³ Ibid. III, 73.

⁴ Ibid. I, 39.

⁵ Odio, concupiscencia, error: SN IV, 359 (XLIII, 1, 2).

otra ribera"(pâra),¹ a "la otra orilla" también de la tradición upanishádica.² En una palabra, el nirvâna es la santidad (arhatva).

"Una vez, el venerable Sâriputta se encontraba entre la gente de Magadha, en el pueblo de Nâlaka. Entonces, Jambukhâdaka, el errante, fue a visitar al venerable Sâriputta y, acercándose a él, le saludó en términos cordiales y, después de intercambiar con él saludos y cortesías, se sentó a su lado. Una vez se hubo sentado, Jambukhâdaka, el errante, le dijo al venerable Sâriputta:

- '¡Nibbâna, nibbâna!', es lo que dicen todos, amigo Sâriputta. Dime amigo, ¿qué es nibbâna?

- La aniquilación de la concupiscencia, la aniquilación del odio, la aniquilación del error, he aquí, amigo, lo que se llama nibbâna.

- ¿Pero existe, amigo, algún camino, algún acceso a la realización de este nibbâna?

- Existe un camino, amigo, existe un acceso.

- ¿Y cuál es ese camino, amigo, cuál es ese acceso a

¹ Típica expresión budhista. Cf. gate gate pâragate
pârasamgate bodhi svâhâ (final del ^{llamado} ~~Heart~~ ^{del corazón} Sûtra) ("Se ha ido, se ha ido, se ha ido más allá, allende la otra orilla: Iluminación. ¡Gloria!"). Cf. la traducción de CONZE 1975. Cf. igualmente AN II, 24; Iti 69; SN IV, 175.

² Cf. vgr. CU VII, 26, 2; KathU II, 11; MaitU VI, 21; VI, 28; VI, 30; MundU II, 2, 6; Prasnu VI, 8; etc.

la realización de este **nibbâna**?

- Es el óctuplo camino, amigo, el acceso a la realización del **nibbâna**: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración... Éste, amigo, es el camino, el acceso a la realización del **nibbâna**

- Excelente (bhaddaka) camino, amigo, excelente acceso a la realización de este **nibbâna**, y también, excelente ocasión de ser diligente, amigo."¹

Acaso lo menos inexacto que del **nirvâna** puede decirse es que el **nirvâna** es el **akṛta**, no hecho, no construido, diverso de lo elaborado (**saṃskṛta**), de lo construido y aun de lo creado. Estas dos palabras podrían servir de símbolo para expresar la tensión entre el buddhismo y el hinduismo que, a su vez, no hacen sino ejemplificar dos tendencias inherentes del hombre: lo 'perfecto' (aunque la misma palabra, tanto la latina como la griega, traicionen: **perfectum**, **τέλειος**), es lo construido, lo creado, lo acabado, lo fabricado, lo elaborado, lo **saṃskṛta**, dirá una tradición; ~~el fin a conseguir~~ ^{lo 'excelente'} es lo no construido, lo increado, lo no hecho, lo no manufacturado, lo no elaborado, lo **akṛta**, dirá otra. Las consecuencias sociológicas, incluso para nuestros días, nos parecen enormes.

Si lo que es, es la existencia, el **nirvâna** es la no-existencia. Si todo ha sido hecho, confeccionado, creado y es condicionado, el **nirvâna** es lo no hecho, lo inconfeccionado,

¹ SN IV, 251-252 (XXXVIII, 1).

lo increado e incondicionado. Por eso los hombres no debemos preocuparnos por él, ni por salvarlo o por definirlo, y tampoco podemos pretender manejarlo, por mucho respeto que pongamos en ello. Para el Buddha, la verdadera fe está en lo trascendente, en lo incondicionado, en lo que no "es" bajo ningún aspecto. O admitimos que hay un puente entre lo absoluto y lo relativo - para expresarnos de alguna manera - o bien el abismo es real e infranqueable y entonces no hay más camino que la destrucción total de todo camino.¹ No hay argumento en contra del Buddha, porque ningún elemento del orden "creado" puede, por definición, tocarlo. El es el Iluminado, el que está siempre ahí, el que conoce lo no hecho, lo increado,² el que no comunica lo incomunicable. Quien tenga oídos para entender, que entienda.³ El Iluminado calla.

El presupuesto fundamental de esta concepción es que todas

¹ Punto importante para una cristología de nuestro tiempo: las cosas, en último término, no son "creación" de Dios (concepción veterotestamentaria, sino "hechura", "factura" del Logos. Cf. **Jn** I, ³ ~~3~~; **Hb** I, 2; etc., en contraste con **Gn** I, 1.

² Cf. **Dh** XXVI, 1 (383), en donde aparece el mismo **akataññû** (lo no hecho, lo increado) que en VII, 8 (97).

³ Cf. **Mt** XI, 15; XIII, 19; XIII, 43; **Mc** IV, 9; IV, 23; **Lc** VIII, 8; XIV, 35; etc. Como se ve, no se trata de un pasaje aislado. Nos parece que estas afirmaciones alcanzan una hondura insospechada a la luz budhista. En el fondo, tampoco el maestro de Nazaret habló con claridad del Padre. Lo llamó sencillamente Padre (cf. **Jn** XVII, 6), sin nunca pronunciar su Nombre.

las cosas han sido hechas y que, por tanto, para que lleguen a su origen, para que alcancen su fin real, no hay más remedio que *deshacerlas*, esto es, destruirlas.¹ El aquietamiento de todos los **saṃskāra** representa la felicidad,² el retorno a la Fuente originaria, de donde el mismo ser ha surgido, ha sido hecho (**saṃskṛta**).³ Sólo el **nirvāṇa** es **asaṃskṛta**⁴.

Según la visión upanishádica, por otra parte, que concibe la creación como sacrificio divino, como desmembramiento del cuerpo de Prajâpati, las cosas entonces no serían un conglomerado de "hechura" y "confección", sino más bien "resíduo" (**ucchiṣṭa**), "resto", "potencia", "posibilidad", e

¹ Esta es también una idea central en el ascetismo de ^{un} SAN ^{San} JUAN DE LA CRUZ, por ejemplo.

² Cf. Dh XXV, 9 (368).

³ No pertenece a este lugar una posible hermenéutica cristiana de toda esta problemática - que proporcionaría un significado mucho más profundo, cuando no insospechado - ni el discutir si, "le paradoxe ignoré des gentils" ("la paradoja ignorada de los gentiles"), LUBAC 1965, pp. 155-177, no podría encontrar su superación en una teología que tuviera en cuenta la reflexión budhista.

⁴ Conocida es la variación de opiniones de las distintas escuelas budhistas sobre los **asaṃkhata**, desde el reconocimiento de uno solo en el Theravâda, por ejemplo, hasta nueve distintos "inconfeccionados" para los Mahâsanghika, etc. Cf. un buen resumen en BAREAU 1951, p. 260. Sin embargo todas las escuelas reconocen el **nirvāṇa** como el **asaṃskṛta** por excelencia.

incluso "imperfección", "caída", "pecado", etc.¹ Para que estas cosas llegasen a su fin y plenitud, para que alcanzasen la Fuente originaria y recuperasen su plenitud primitiva, habría también que deshacer lo "hecho", eliminar la multiplicidad, reunificándola en la unidad primordial en Prajâpati.² Los conceptos difieren, así como las palabras que los expresan, pero desde el punto de vista de la ortopraxis, de la puesta en obra de la salvación, el proceso es fundamentalmente homogéneo: se trata de deshacer lo múltiple para poder alcanzar la Fuente originaria (diría una interpretación cristiana), para poder reconstruir la unidad primordial (según la expresión brahmánica) o, simplemente para deshacerlo, **asam̐skṛta** (según la interpretación budhista). De hecho, los esfuerzos de cualquier ascetismo siempre van dirigidos a la "renuncia", a "deshacer" el estado presente para recuperar el estado inicial, sea cual sea o haya sido.³

Volviendo al buddhismo, la destrucción de la creaturabilidad no significaría entonces otra cosa que la aniquilación de toda limitación y la recuperación de la realidad primigenia. La imagen deja de ser imagen cuando alcanza el modelo. Y no "hay" modelo, añade el Tathâgata.

¹ Cf. PANIKKAR 1983/XXVII, II y III, para un planteamiento del problema con las citas pertinentes.

² Cf. VESCI 1985, para el concepto de creación a través del sacrificio en los Brâhmaṇa y sus diversas implicaciones.

³ Para la espiritualidad cristiana, cf. BOUYER 1950. Cf. también los correspondientes artículos de DS y NDS.

Aquí se inserta un punto ontológico fundamental. En todas las religiones, el hombre busca un punto de contacto con un cierto trascendente, pero experimenta inmediatamente el abismo que lo separa de tal trascendente. En el brahmanismo, como en muchas otras religiones, el abismo ontológico se supera por medio del puente del sacrificio (cósmico); en el cristianismo, se supera por la figura de Cristo, que asume la función de mediador ontológico. En ambos casos hay un puente por donde la creación sigue adelante, se "transciende" y llega a la Divinidad. El sacrificio, ya sea el de Prajâpati o el del Hijo del Hombre, es el punto de encuentro entre lo relativo y lo absoluto, entre lo contingente y lo trascendente.¹ El cristianismo, en el fondo, no dice nada diferente del brahmanismo, sólo que mientras éste absolutiza la acción

¹ Cf. la frase de RAHNER K. 1962, V, pp. 14-15, formulada muy lejos del pensamiento budhista y muy cerca, en cambio, de la intuición del Buddha: "Denn was sagt das Christentum eigentlich? Doch nichts anderes als: das Geheimnis bleibt ewig Geheimnis, dieses Geheimnis will sich aber als das Unendliche, Unbegreifliche, als das Unaussagbare, Gott genannt, als sich schenkende Nähe in absoluter Selbstmitteilung dem menschlichen Geist mitten in der Erfahrung seiner endlichen Leere mitteilen" ("¿Qué es lo que dice el cristianismo, en realidad? No dice más que esto: el misterio permanece siempre misterio, pero este misterio quiere comunicarse como el Infinito, el Inaprensible, el Inefable, llamado Dios, como vecindad que se ofrece en participación absoluta al espíritu humano en su propia experiencia del vacío finito").

sacrificial dinámica y cósmica sin referirla a ninguna figura particular, el cristianismo la personifica en el Hijo del Hombre. La encarnación substituye al sacrificio (aunque no puede prescindir de él y el Hijo deba someterse a él).¹ La encarnación es, pues, el puente por el que el lenguaje tradicional cristiano puede decir que Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios.² El brahmanismo ~~se somete a él~~

¹ Cf. vgr. Hb IX, 11 y ss.

² Es significativo que esta idea, tan común y corriente en la Patrística y tan fructífera en el diálogo del cristianismo con las otras religiones, sea tantas veces mantenida en la penumbra por un falso temor de panteísmo. Cf. a guisa de ejemplos tomados al azar, aunque importantes: "El Logos de Dios se ha hecho hombre a fin de que tú puedas comprender cómo el hombre puede llegar a ser Dios", CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Protrepticus* I, 9. (Es instructivo observar que la palabra θεοποίησις, "deificación", que por vez primera en la tradición cristiana emplea CLEMENTE DE ALEJANDRIA, en griego clásico significa ~~la fabricación~~ corrientemente "fabricación de ídolos" y, otras veces, también "apoteosis"). La expresión "deificación del hombre", θεοποίησις ἀνθρώπου (*Protrepticus* XI), que la doctrina cristiana lleva a cabo, es un eco de la frase evangélica: "Yo he dicho: Dioses sois", (Jn X, 34) (Cf. Sal LXXXII, 6), que CLEMENTE recuerda perfectamente (*Stromata* XVI, 146). San IRENEO repite casi como un *leitmotiv* la misma idea: "La razón por la cual el Verbo de Dios se ha hecho hombre y el Hijo de Dios, Hijo del Hombre, estriba en que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la filiación, llegue a ser Hijo

hablará de la participación en el sacrificio como medio de divinización del hombre.

El Buddha, al contrario, es tan consciente de la transcendencia de lo trascendente - por decirlo de alguna manera - que no admite ningún puente posible. Para él, el cosmos tiene un destino que lo supera completamente. El saṃsāra tiene que desaparecer del todo en el nirvāṇa. Ahora bien, ¿cómo se colma este abismo?, ¿cómo se cubre la distancia? Para el

de Dios", **Adversus haereses** III, 19 (PG 7, 939). La traducción de SAGNARD 1952, XXXIV, basándose en crítica textual, dice:

"pour que l'homme entre en communion avec le Verbe de Dieu" ("para que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios");

cf. IRENEO, **Adversus haereses**, prefacio^{io}, (PG 7, 1120) y también III,

18, 1 (PG 7, 937), etc. San GREGORIO el teólogo tiene una forma

precisa y audaz: ἵνα γίνωμαι τοσούτου θεός ὅσου ἐκεῖνο

ἄνθρωπος ("Para que yo llegue a ser Dios en medida en que El,

hombre"), GREGORIO NACIANCENO, **Orationes** ^εtheologicae III, 19

(PG 36, 100). Fórmula que San MAXIMO CONFESOR llamaría "la

bella transposición", καλή ἀποτροπή, que el

hombre se deifique y que Dios se humanice, ἀνθρώπουσις.

Cf. finalmente: "El Verbo se hizo hombre para que nosotros

fuéramos divinizados", San ATANASIO, **De incarnatione Verbi** LIV

(PG 25, 192); "Dios se ha hecho hombre para que el hombre se

haga Dios", San AGUSTIN, **Sermo** 128 (PL 39, 1997); etc. Para

éste y otros muchos textos, cf. HAUSHERR 1955, p. 306; LEMARIÉ

1957, pp. 145-160; BOUYER 1960, p. 334 etc.; GROSS 1938 passim;

etc.

buddhismo, si se admite distancia, salto, pasaje o lo que fuere, se elimina la transcendencia y se hace imposible la salvación; es algo así como si la fuerza de atracción de la creaturabilidad fuese tan grande, que tan pronto como se la pone en contacto con la otra ribera, ésta queda absorbida por el "más acá". De ahí que el **nirvâna** sea inconmensurable, heterogéneo e inefable de una manera total y, por tanto, también ontológica. No hay puente, no hay sacrificio.

Acaso exista todavía una tercera posibilidad y, de hecho, no solamente la vía media budhista, sino una parte del Advaita Vedânta, así como más de una concepción occidental cristiana, podrían aducirse como otros tantos ejemplos que intentan superar el dilema apuntado y sublimar la dicotomía que no puede menos de sentirse entre lo transcendente y lo inmanente, Dios y el mundo, lo absoluto y lo relativo, o como quiera llamársela. Esta tercera posibilidad se esforzará en hacernos comprender que el **nirvâna** y el **samsâra** no son ni una cosa ni dos, ni lo mismo ni distintos. La diferencia está en algo "accidental", "no esencial" - que luego una reflexión filosófica tendrá que aclarar - que hay que "romper", "superar", "reconocer", "realizar", "conocer", "destruir", "desvelar", "creer", o como prefiera denominarse esta operación por la cual el hombre "salta", "llega a ser", "alcanza", "descubre", ... el "fin", la "verdad", la "salvación", su "destino", "Dios", etc. Un budhista no dirá nunca que sean dos "aspectos" de una misma "cosa", no caerá en el peligro de la interpretación monista, porque precisamente no pretende ni absolutizar lo relativo (panteísmo), ni relativizar lo absoluto (nihilismo, ateísmo).

Precisamente porque **nirvâna** y **sañsâra** son inconmensurables, es por lo que no son dos "cosas" y, por tanto, tampoco "dos" cosas distintas. El paso del uno al otro - si paso hay - es precisamente praxis y no teoría. Pero no queremos adelantarnos a lo que sugerimos en la tercera parte de este estudio. No es nuestro fin pasar revista crítica a las diversas opiniones sobre el concepto de **nirvâna**.¹ Nos permitiremos solamente una observación que nos parece puede ofrecer una cierta clave antropológica para entender, por lo menos, la razón de tal diversidad de opiniones. Para quienes el pensamiento sea no sólo criterio negativo, sino también afirmación positiva de realidad, - o sea, que el pensamiento, nos dice lo que es el ser, que "piensa el ser" - el presuponer un "algo" que no sea pensable bajo ninguna forma representa una contradicción tal, que sólo puede ser salvada defendiendo que este "algo", - el **nirvâna** en nuestro caso - es una pura quimera. Los que, por otra parte, admiten que el pensamiento pueda ser transcendido (no sólo, evidentemente, en su ejercicio concreto, sino en su misma capacidad formal), esto es, que "algo" pueda darse sin que tenga que ser forzosamente pensable, se inclinarán a interpretar el **nirvâna** como, precisamente, la máxima

¹ Recientemente se ha hecho una especie de inventario sistemático de las distintas teorías sobre el **nirvâna**. Cf. vgr. PANDE 1957, pp. 443- 540. Este concluye que la opinión prevalente moderna está en contra de la interpretación tanto agnóstica como nihilista (p. 456). WELBON 1966, pp. 300-326, a su vez, se inclina a rechazar la teoría del nihilismo total (p. 332).

positividad.¹ Con otras palabras, un temperamento místico admitirá sin dificultad la tesis de la validez del **nirvâna**, mientras que un temperamento que no lo sea podrá aceptar solamente la tesis nihilista.²

Consideremos ahora algunos otros textos fundamentales:

a) *Nirvâna es lo que es, a diferencia de lo demás*

el sufrimiento
"Sólo ~~la miseria~~ (dukkha) existe, no el ~~miserable~~; *suficiente*
no hay actor, sino sólo actos; el **nibbâna** es, pero no quien lo busca; el camino (**magga**) está ahí, pero no el caminante."³

b) *Nirvâna es la extinción de lo fenoménico*

"Venerable Nâgasena, - dijo el Rey - ¿existe el

¹ "Das wäre aber eine grosse Häresie, wenn man das nirvâna mit dem Nichts gleichsetzen wollte; keine Sekte behauptet das" ("Identificar el **nirvâna** con la nada sería una gran herejía; ninguna escuela lo sostiene"), REGAMEY 1951, p. 275.

² Cf. la serie de estudios que LA VALLÉE POUSSIN ha consagrado al **nirvâna**: 1917; 1924, p. 25 y ss.; 1925; 1929; 1932/1, p. 127 y ss.; 1932/2, p. 329 y ss.; 1932/2, p. 189. Sabido es que STCHERBATSKY escribió su libro 1927 al darse cuenta que con una simple recensión a la obra de LA VALLÉE POUSSIN 1925 no podía darse por satisfecho.

³ **VisMag** XVI, 513. Cf. nuestro comentario más adelante.

Buddha todavía?

- Sí Majestad, existe.

- Entonces, ¿es posible decir que está aquí o allá?

- El Buddha se ha extinguido totalmente (**parinibbuta**) y ha entrado en un estado de **nibbâna** sin remanencia alguna (**anupâdisesâya nibbânadhâtuyâ**) (que no deja nada que permita la formación de cualquier otro individuo). Por consiguiente, no puede decirse de él que esté aquí o allá.

- Dame un ejemplo.

- ¿Qué diría su Majestad de una llama que ha salido de un gran fuego llameante y ha dejado de existir (se ha ido a su lugar de origen) (**atthagata**);¹ es posible decir que está aquí o allá?

- No bhante, la llama se ha extinguido y no puede ya localizarse.

- De la misma manera, Majestad, el Buddha se ha extinguido totalmente y ha entrado en un estado de **nibbâna** sin remanencia alguna (que no deja nada que permita la formación de cualquier otro individuo). No se puede decir del Buddha, que ha dejado de existir

¹ **Attha** significa propiamente "hogar", "refugio", y **atthagata** sugiere, ir al lugar de origen antes de la existencia fenoménica, es decir, antes de ser. **Atthagacchati** es sinónimo de "salir de la existencia", "desaparecer", "extinguirse". **Atthagata**, (participio pasado) significa "vuelto (ido) a casa, al refugio total", "desaparecido". Se suele decir: "El sol se ha ido, ha desaparecido".

(se ha ido a su lugar de origen), que esté aquí o allá. Sólo puede localizarse el cuerpo de su doctrina (*dhamma*), puesto que fue él quien nos la enseñó."¹

c) *El nirvâṇa es increado*

"Así ha sido dicho por el Sublime, el Santo:

- Hay, ¡oh monjes!, un ingénito, no llegado a ser, no hecho, incondicionado. Si no hubiera, ¡oh monjes!, este ingénito, no llegado a ser, no hecho, incondicionado, no se conocería una salida a lo engendrado, llegado a ser, hecho y condicionado. Pero precisamente porque hay un ingénito, no llegado a ser, no hecho e incondicionado, hay una salida a lo engendrado, llegado a ser, hecho y condicionado."²

- Esta máxima ha enunciado el Sublime, y por eso se dice:

'No satisface lo que es engendrado, llegado a ser, originado, hecho, condicionado, inestable, dependiente del nacimiento y de la muerte, sede de enfermedades, frágil, originado en dependencia de los alimentos. A todo esto hay una salida tranquila, inaccesible al pensamiento (*atakkâvacara*), estable, inengendrada, inoriginada, camino sin aflicción y sin

¹ Mil III, 5, 10 (ed. TRENCKNER p. 73).

² Hasta aquí, este texto es idéntico a Ud VIII,3.

mácula, disolución de los elementos del dolor, beatitud que acalla todos los **saṃkhâra** (las huellas de existencia fenoménica)'.
Esta es la máxima que he oído enunciar al Sublime."¹

d) *El nirvâṇa es el fin*

"He aquí lo que yo he oído decir. Cierta vez el Bhagavant se encontraba en la ciudad de Gâvatthi, en el bosque del príncipe Jeta, en el parque de Anâthapindika. En aquella ocasión, el Bhagavant instruyó, incitó, entusiasmó, llenó de gozo a los bhikkhu con una conversación sobre la doctrina relativa al **nibbâna**. Y aquellos bhikkhu oían la doctrina, haciendo de ella el objeto de su atención, captándola en su mente en toda su integridad, concentrados, escuchando cuidadosamente. El Bhagavant, comprendiendo el sentido, dijo en aquella ocasión este **udâna**:

- Existe, ¡oh bhikkhu!, aquel dominio en que no se dan ni la tierra ni las aguas ni el fuego ni el aire ni el dominio de la infinitud del espacio ni el dominio de la infinitud de la conciencia, ni el dominio de la nada, ni el dominio del conocimiento y del no-conocimiento, ni este mundo ni el otro ni el

¹ Iti 43 (o II, 6, según otra notación).

sol ni la luna. Yo os digo, ¡oh bhikkhu!, que ahí no se entra, que de ahí no se sale, que ahí no se permanece, que de ahí no se decae y que de ahí no se renace. Carece de fundamento, carece de actividad, no puede ser objeto del pensamiento. Es el fin del sufrimiento (**dukkha**)."¹

e) *Hay dos clases de nirvâna*

"Esto he oído decir al Sublime, al Santo:

- Estos dos son, ¡oh monjes!, los estados (**dhâtu**) del **nibbâna**.

¿Qué dos?

El estado de **nibbâna** con remanencias (**savupâdisesa**) y el estado de **nibbâna** sin remanencias (**anupâdisesa**). ¿Y cuál es, ¡oh monjes!, el estado de **nibbâna** con remanencias?

X Hélo aquí, ¡oh monjes!: un monje es santo, ha destruido^X los defectos (**âsava**), está colmado, ha hecho lo que tenía que hacer, ha depositado el fardo, ha llegado a la perfección, ha aniquilado completamente los vínculos de la existencia y es libre en el conocimiento perfecto. Le perduran, sin embargo, los cinco sentidos; pero, aunque incontaminado de ellos, su ánimo experimenta lo agradable y lo desagradable. Lo que para él es

¹ Ud VIII, 1 (Seguimos, con alguna variante, la pauta de DRAGONETTI 1971).

aniquilación de las pasiones, aniquilación del tedio, aniquilación de la ofuscación mental, esto se llama, ¡oh monjes!, estado de **nibbâna** con remanencias. ¿Y cuál es, ¡oh monjes!, el estado de **nibbâna** sin remanencias? Hélo aquí, ¡oh monjes!: un monje es santo, ha destruido^x los defectos, está colmado, ha hecho lo que tenía que hacer, ha depositado el fardo, ha llegado a la perfección, ha aniquilado completamente los vínculos de la existencia y es libre en el conocimiento perfecto. Además, todas las sensaciones, ya no más objeto de placer, se le enfrían. A eso se llama, ¡oh monjes!, estado de **nibbâna** sin remanencias. Estos son, ¡oh monjes!, los dos estados del **nibbâna**.

- Esta máxima ha enunciado el Sublime y por eso se ha dicho:

'Estos dos estados del **nibbâna** han sido expuestos por el Sublime: un estado relativo a este mundo visible (**idhadiṭṭhadhammika**) y acompañado de las remanencias del agotamiento de los motivos de la existencia; otro relativo al más allá (**pâra**), en el cual las existencias (**bhava**) han cesado completamente. Aquellos que habiendo seguido este sendero incondicionado (**asaṃkhata**) han conseguido la emancipación de la mente que conduce a la cesación de todo renacimiento, aquéllos, adquirida la esencia de la doctrina (**dhamma**) y concentrados en la extinción, se libran de cualquier forma de existencia'.

Esta es la máxima que he oído enunciar al Sublime."¹

f) *El nirvâna está allende toda diléctica*²

"[Pregunta dirigida a Nâgârjuna:]

1. Si todo es vacío (*sûnya*),
si no hay originación (*udaya*) ni decaimiento (*vyaya*),
¿Cómo, pues, se busca el *nirvâna*?
¿A través de qué abandono (*prahâna*),
o por medio de qué destrucción (*nirodha*)?

[Respuesta de Nâgârjuna. Por el contrario:]

2. Si todo no fuera vacío (*asûnya*),
no habría ni originación ni decaimiento.³
¿Cómo, pues, se busca el *nirvâna*?

¹ *Iti* 44 (o II, 7). (Seguimos la pauta de TALAMO 1962).

² Aunque el *Mâdhyamika* (al que pertenece el texto que traducimos) no puede decirse que reproduzca las palabras mismas del Buddha, aducimos aquí este importante texto, porque es quizá de los más decididamente claros en favor de la allendidad total del *nirvâna*.

³ La idea es clara: si las cosas son *ser*, no hay pasaje del no-ser al ser, ni viceversa. Si hay pasaje es que no son, en virtud del mismo principio de no-contradicción, pues el ser es y el no-ser no es. El argumento se desarrolla *ad infinitum*.

¿A través de qué abandono, o por medio de qué destrucción?

3. Lo que no puede ser extinguido, ni tampoco nunca alcanzado,
lo que no es ni aniquilación (**ucchinna**), ni tampoco perennidad (**sâśvata**),
lo que no es limitado, ni ha sido creado,
esto es **nirvâṇa**. Escapa a toda determinación.¹

4. El **nirvâṇa** no es ante todo una especie de existencia (**bhâva**),
pues entonces, mostraría signo (**lakṣaṇa**) de decaimiento y muerte.
No hay tal existencia.
Por lo cual, no está sujeto ni a decaimiento ni a muerte.²

5. Si el **nirvâṇa** fuera existencia,
sería algo producido (**saṃskṛta**),
pues no hay ninguna existencia que no sea producida.

¹ Cf. casi las mismas palabras en LS 96 y ss.

² Aquí empieza la aplicación del esquema clásico del Mâdhyamika con las cuatro posibilidades dialécticas, basado en el famoso **catuṣkoṭi** originado en la negación sistemática del Buddha a los cuatro géneros de preguntas que se supone agotan una cuestión. Cf. más adelante.

6. Si el **nirvâna** fuera existencia,
¿cómo podría ser incondicionado (**anupâdâya**)?¹
Pues no puede haber ninguna existencia
incondicionada.

7. Si el **nirvâna** fuera existencia,
¿sería entonces una no-existencia (**abhâva**)?
Allí donde no hay existencia,
tampoco hay no-existencia.

8. Ahora bien, si el **nirvâna** fuera no-existencia,
¿cómo podría ser incondicionado?
Pues, en verdad, una no-existencia incondicionada
no se encuentra por ninguna parte.

9. Aquí, causa y condición (**upâdâya**)² son cosas
distintas (**pratîtya**).³
A este mundo lo llamamos fenoménico,
pero así mismo llamamos al **nirvâna**,
cuando lo consideramos sin causa ni condición.

10. El Señor ha declarado

¹ **Anupâdâya**: totalmente libre, que no depende de nada,
emancipado.

² **Upâdâya**: lo contrario de **anupâdâya**; aquí relativo a un
substrato (**upâdâna**).

³ Cf. más adelante, el capítulo **Pratîtyasamutpâda**.

que tanto la existencia como la no-existencia han de ser rechazadas (**prahâṇa**).

Por lo tanto, ni como existencia ni como no-existencia, se ha de concebir el **nirvâṇa**.

11. Si el **nirvâṇa** fuera a la vez existencia y no-existencia, la liberación (**mokṣa**) sería también existencia y no-existencia al mismo tiempo. Esto no puede ser concebido.

12. Si el **nirvâṇa** fuera a la vez existencia y no-existencia, el **nirvâṇa** no podría ser incondicionado. En efecto, tanto la existencia como la no-existencia, dependen ambas de causas y condiciones.

13. ¿Cómo podría ser el **nirvâṇa** una existencia y una no-existencia al mismo tiempo?
El **nirvâṇa** es no producido (**asaṃskṛta**), mientras que tanto la existencia como la no-existencia son ambas producidas (**saṃskṛtau**).

14. ¿Cómo podría ser el **nirvâṇa** una existencia y una no-existencia al mismo

tiempo - como la luz y la oscuridad en el mismo lugar?

Ambas no pueden coexistir.

15. Si ~~el~~ ^{budiz'namos conocer} sentido de la existencia y de la no-existencia, ~~estuviera claro,~~
¿Podríamos entender la doctrina del **nirvâṇa** que no es ni existencia ni no-existencia?

16. Si el **nirvâṇa** no es ni existencia ni no-existencia,
¿cómo se puede entonces percibir el sentido de la existencia y de la no-existencia?

17. ¿Qué es el Señor después de su desaparición [nirvâṇa]?¹
¿Existe o no existe? No podemos concebirlo.
¿O ambas cosas a la vez, o ninguna de ellas?
No podemos concebirlo.

18. ¿Qué es, entonces, el Señor durante su vida?
¿Existe o no existe? No podemos concebirlo.
O ambas cosas a la vez, o ninguna de ellas?
No podemos concebirlo.

¹ La palabra **nirvâṇa** no figura en el texto, sino **nirodha**: destrucción, aniquilación de los sentidos, de la conciencia, de los sentimientos; de ahí que se use a menudo como sinónimo de **nirvâṇa**.

19. No hay diferencia (*viśeṣa*) alguna entre *nirvâṇa* y *saṃsâra*.
No hay diferencia alguna entre *saṃsâra* y *nirvâṇa*.
20. Lo que constituye el límite (*koṭi*) del *nirvâṇa*, constituye también el límite del *saṃsâra*.
Entre ambos no podemos encontrar la más mínima diferencia.
21. No se pueden resolver, por lo tanto, estas nociones (teorías) (*dr̥ṣṭayah*) sobre la existencia más allá del *nirvâṇa*, sobre la destrucción de este mundo, sobre sus orígenes.
22. Puesto que todos los *dharma*¹ son vacíos,
¿qué es finito y qué es infinito?
¿Qué es a la vez finito e infinito?
¿Qué significa la negación de ambos?
23. ¿Qué es identidad y qué es diferencia?
¿Qué es perennidad, qué no-perennidad?
¿Qué es a la vez perennidad y no-perennidad?

¹ *Sarve dharmeṣu*. "Dharma es un término técnico para los acontecimientos o los hechos que un análisis basado en las convenciones del Abhidharma revela como reales." Cf. CONZE 1975, p. 85.

¿Qué significa la negación de ambas?

24. La beatitud (*śiva*) consiste en la cesación (*upasāma*) de todo pensamiento (*upalambha*), en el apaciguamiento de la pluralidad (*prapañca*).

Ninguna doctrina sobre el *dharma* fue enseñada por el Buddha, en ninguna parte y nunca".¹

g) *Hay cuatro clases de nirvâṇa*²

"Entonces, Mahâmati dijo al Iluminado:

- Enseñanos acerca del *nirvâṇa*.

El Iluminado replicó:

¹ MK (de NÂGÂRJUNA), XXV, 1-24. Cf. el comentario de CANDRAKÎRTI, *PraPad*, traducido y anotado por STCHERBATSKY 1927. Un buen estudio, desde nuestro punto de vista (interpretando el silencio del Buddha culminado en el *śūnya* de NÂGÂRJUNA) es el de NAGAO 1955. Cf. también CONZE 1975, p. 77 y ss.

² El original sânscrito del LS que se conoce debe ser del siglo I de la era cristiana, aunque posiblemente provenga de un texto anterior mucho más prolijo. Su primera versión china es del siglo V. Seguimos la pauta un tanto abreviada de GODDARD 1956, p. 351 y ss., hecha sobre la versión inglesa del sânscrito por SUZUKI 1932. El texto original resulta excesivamente críptico y difícil.

- El mismo término de **nirvâṇa** es usado con distintos significados por diferentes clases de personas, pero éstas pueden dividirse en cuatro grupos: hay gente que sufre o que teme el sufrimiento y que piensa en el **nirvâṇa** como en una liberación; están luego los filósofos que tratan de discriminar lo que el **nirvâṇa** sea; están además los discípulos que piensan en el **nirvâṇa** con relación a ellos mismos; y, finalmente, está el **nirvâṇa** de los buddha.

Aquellos que sufren o que temen el sufrimiento conciben el **nirvâṇa** como un escape y una recompensa. Se imaginan que el **nirvâṇa** representa el aniquilamiento de los sentidos y de los demás órganos perceptivos de la mente; no se dan cuenta de que la mente universal y el **nirvâṇa** son una misma cosa y de que este mundo de vida y muerte no puede ser separado del **nirvâṇa**. Estos ignorantes, en lugar de meditar en un **nirvâṇa** sin representaciones, hablan de los diferentes caminos de emancipación. Ignorando las doctrinas de los tathâgata o no entendiéndolas, se apegan a la noción de **nirvâṇa** que se ve desde fuera de la mente y, en consecuencia, siguen arrojados a la rueda cósmica de la vida y de la muerte.

Los **nirvâṇa** que los filósofos excogitan, no existen en rigor. Algunos conciben el **nirvâṇa** allí donde la mente cesa de operar, debido a la desaparición de los

M/12

elementos que constituyen la personalidad y el mundo, o también pretenden encontrarlo donde se ha alcanzado la perfecta indiferencia con respecto al mundo objetivo y su impermanencia. Algunos conciben el **nirvâna** como un estado en el que no hay memoria del pasado, ni del presente, algo así como cuando una lámpara se extingue o una semilla se quema, o un fuego se apaga, debido a la eliminación de todo combustible y substrato, cosa que es interpretada por los filósofos como la no-emergencia de la discriminación. Pero esto no es el **nirvâna**, porque el **nirvâna** no consiste en simple aniquilación y vacuidad. Igualmente, otros filósofos explican el **nirvâna** como liberación y, para ellos, la liberación consiste en la simple detención de la discriminación, algo así como cuando el viento deja de soplar o cuando uno mismo, en virtud de un esfuerzo personal, se libera de la visión dualista de cognoscente y conocido, o de las nociones de permanencia e impermanencia, o de los conceptos de bien y de mal, o supera las pasiones por medio del conocimiento. Para todos estos, el **nirvâna** es liberación.

Algunos otros, viendo en las "formas" los soportes del dolor, se espantan de la noción de "forma" y buscan la felicidad en un mundo sin "formas". Otros, considerando que la individualidad y la generalidad son reconocibles en todas las cosas, tanto internas

como externas, piensan que no hay destrucción y que todos los seres mantienen su ser para siempre y, en esta eternidad, ellos ven el **nirvâna**. Otros, en cambio, ven la eternidad de las cosas en la concepción del **nirvâna** entendido como la absorción del alma finita en el **âtman** supremo, o bien, ven todas las cosas como manifestación de la fuerza vital de un Espíritu Supremo al cual todo retorna.

Están también aquellos que, de una manera especialmente insensata, defienden que hay dos seres primordiales: una substancia primera y un alma primigenia, las cuales reaccionan de diversa manera en su encuentro mutuo, produciendo así todas las cosas, por simple modificación de cualidades. Algunos imaginan también que el mundo nace por acción e interacción y que ninguna otra causa es necesaria; pero otros creen que **Îśvara** es el creador libre de todas las cosas. Apegados a todo este conjunto de insulseces, no hay desvelamiento y, entonces, piensan que el **nirvâna** consiste precisamente en el hecho de que no haya desvelamiento.

Otros, en cambio, se imaginan que allí donde existe la naturaleza propia en sus propios derechos, sin estar deformada por otras naturalezas, allí está el **nirvâna**, y ponen el ejemplo de los distintos colores de las plumas de un pavo real, o los

cristales preciosos más variados, o la punta aguda de una espina. También están aquellos que consideran que el **nirvâna** es una especie de no-ser, mientras que otros son de la opinión de que todas las cosas y el **nirvâna** no se distinguen en lo más mínimo.

Existen, además, filósofos que, descubriendo que el tiempo es el creador de todo y que la misma emergencia del mundo depende del tiempo, piensan que el **nirvâna** consiste en el reconocimiento del tiempo como **nirvâna**. Otros piensan que el **nirvâna** aparecerá cuando las "veinticinco verdades" sean aceptadas por todos, o cuando el monarca observe las "seis virtudes".

Otros, muy piadosos, creen que el **nirvâna** no es otra cosa que alcanzar el paraíso.

Todo este conjunto de opiniones, aunado con los variados razonamientos que los distintos filósofos hacen para defender sus respectivas tesis, no están de acuerdo con la lógica y no son aceptables para el sabio. Todas las opiniones que acabamos de mencionar consideran el **nirvâna** de una manera dualista y como consecuencia de alguna que otra conexión causal. Con todas estas discriminaciones, los filósofos se imaginan el **nirvâna**, pero allí donde no hay ni aparición ni desaparición, ¿cómo puede haber discriminación? Cada filósofo, basándose en su propio

manual, del cual saca su interpretación, peca en contra de la verdad, porque ésta no está donde se imagina que la encontrará. Lo único que resulta es que el filósofo se decide cada vez con más empeño a buscar el **nirvâṇa** con su mente, sumiéndose cada vez más y más en un mar de confusiones, porque el **nirvâṇa** no es el fruto de ninguna investigación mental. La consecuencia sólo puede ser que, estando su mente cada vez más confusa, desorienta cada vez más a otras gentes.

Existe luego la noción del **nirvâṇa** que sostienen los discípulos y maestros, los cuales están todavía apegados a la noción de un yo propio. Estos lo buscan separándose de todo y retirándose en soledad. Su noción del **nirvâṇa** es la de una eternidad de felicidad - para ellos mismos - algo así como el gozo del **samâdhi**. Ellos reconocen que el mundo es solamente una manifestación de la mente y que todas las discriminaciones proceden de la mente. Por esta causa, abandonan toda clase de relaciones sociales, practican toda suerte de disciplinas espirituales, y buscan con esfuerzo personal, en soledad, la autorrealización de la Noble Sabiduría. Ellos siguen los diversos estadios hasta el sexto e incluso alcanzan la felicidad del **samâdhi**, pero como todavía están apegados al yo propio, no pueden realizar el gran cambio y conversión en lo más profundo de la conciencia y, en consecuencia, ni están libres de la

mente pensante, ni de la acumulación de sus habituales energías. Apegados a la felicidad del samâdhi, pasan a su nirvâna, pero no es el nirvâna de los tathâgata. Ellos "han entrado en la gran corriente", pero deben volver de nuevo a este mundo de vida y muerte.

Entonces, Mahâmati dijo al Iluminado:

- ... Y, ¿cuál es el nirvâna de los bodhisattva?

El Iluminado replicó:

- Mahâmati, esta seguridad no es la seguridad de los números, ni de la lógica; no es la mente la que debe estar cierta, sino el corazón el que debe estar firme. La seguridad del bodhisattva se consigue a medida que su visión se profundiza, debido a que las pasiones son eliminadas, los obstáculos del conocimiento purificados y la carencia total del yo propio reconocida y pacientemente aceptada. Cuando la mente mortal cesa de discriminar, desaparece la sed por la vida, cualquier forma de sensualidad, toda sed por aprender, incluso la sed de vida eterna; con la desaparición de esta cuádruple sed, cesa toda acumulación de energías habituales; con la no-acumulación de energías habituales, desaparecen también las manchas de la Mente Universal y el bodhisattva alcanza la autorrealización de la Noble Sabiduría, que es la seguridad central del nirvâna.

Existen bodhisattva aquí y en otros empiresos búddhicos, los cuales están sinceramente consagrados a la misión del bodhisattva pero que, no obstante, no pueden olvidar completamente la felicidad del **samâdhi** y la paz del **nirvâna** para ellos mismos. La doctrina del **nirvâna** según la cual no hay substrato residual de ninguna clase, se revela según su sentido recóndito, por causa de aquellos bodhisattva que aún están apegados al pensamiento de un **nirvâna** para ellos mismos, a fin de que se sientan animados a seguir la verdadera misión del bodhisattva, que consiste en la emancipación de todos los seres. Los buddha transfigurados enseñan la doctrina del **nirvâna** para salir al encuentro de los tímidos y egocéntricos y animarlos. A fin de distraer sus pensamientos de ellos mismos y darles fuerza para realizar una compasión más profunda y universal y tener un celo más real para los demás, el poder de los buddha transfigurados les da seguridad por lo que se refiere a su propio futuro.

Pero esto no es el Dharmatâ-buddha.

El **dharma** que establece la verdad de la Noble Sabiduría pertenece al reino del Dharmatâ-buddha. A los bodhisattva de los estadios séptimo y octavo, la inteligencia transcendental les es revelada por el Dharmatâ-buddha y el camino les es asimismo mostrado. En la realización perfecta de la Noble Sabiduría que sigue la inconcebible muerte transformante de la

voluntad del bodhisattva, el bodhisattva ya no vive más para sí mismo, sino que la vida que vive de ahí en adelante es la vida universal del Tathâgata, manifestada en sus distintas transformaciones. En esta autenticación perfecta de la Noble Sabiduría, el bodhisattva expone que para los buddha no hay **nirvâna**.

La muerte de un buddha, el momento de su **parinirvâna**, no es ni destrucción ni muerte, pues en caso contrario, habría igualmente nacimiento y continuación. Si hubiese destrucción, habría un acto que causa un efecto, cosa que no existe. No es ni una desaparición, ni un abandono; no hay nada que se alcance, nada que se deje de alcanzar; no tiene significación alguna, ni deja tampoco de tenerla, puesto que no hay **nirvâna** para los buddha.

El **nirvâna** del Tathâgata está allí donde se reconoce que no hay nada más que lo que reconoce la misma mente; está allí donde, reconociendo la naturaleza de la mente propia, no se desean ya más los dualismos de las discriminaciones; donde no hay más sed, ni comprensión, ni apego a ninguna cosa exterior. Hay **nirvâna** donde la mente pensante, junto a todas sus discriminaciones, egoísmos y aversiones, es eliminada para siempre; donde los criterios lógicos, como se reconocen ineficaces, ni siquiera son tomados en cuenta; donde, incluso la noción de verdad, está tratada con indiferencia por la misma

confusión que causa; donde, una vez eliminadas las cuatro proposiciones, se intuye el mismo habitáculo de la realidad. **Nirvâna** está allí donde los dos géneros de pasiones han sido ya reducidos, y las dos clases de obstáculos, eliminadas, y el doble tipo de carencia de yo propio, pacientemente aceptado; allí donde la autorrealización de la Noble Sabiduría ha sido plenamente adquirida, en virtud de la consecución del punto álgido de la conversión en la sede profunda de la conciencia: éste es el **nirvâna** de los tathâgata.

Se da el **nirvâna** cuando los estadios ascendentes de los tathâgata han sido recorridos el uno después del otro, cuando el poder sostenedor de los buddha mantiene a los bodhisattva en la felicidad del **samâdhi**, cuando la compasión por los demás trasciende cualquier pensamiento sobre sí mismo, cuando el estadio del Tathâgata ha sido finalmente realizado.

Nirvâna es el reino del Dharmatâ-buddha, donde la manifestación de la Noble Sabiduría, que es el estado de buddha, se expresa a sí misma en Amor Perfecto para todos y para todo; allí donde la manifestación del Amor Perfecto, que es el estado del Tathâgata, se expresa a sí misma en la Noble Sabiduría para la Iluminación de todos. Esto es, en verdad, **nirvâna**.

Hay dos tipos de personas que no entran en el

nirvâṇa de los tathâgata: aquéllas que han abandonado los ideales del bodhisattva diciendo que no están en conformidad con los sūtra, con los códigos de la moralidad, ni tampoco con la emancipación. Pero hay también un segundo tipo, formado por verdaderos bodhisattva que, en virtud de sus votos hechos al principio en beneficio de todos los seres ('hasta que todos los seres no alcancen nirvâṇa, tampoco lo alcanzaré yo'), se mantienen voluntariamente fuera del nirvâṇa. Pero ningún ser es dejado fuera por voluntad de los tathâgata. Un día u otro, todos y cada uno, serán beneficiados por la Sabiduría y el Amor de los tathâgata y por la transformación, de manera que empezarán a acumular méritos y a ascender por los diferentes estadios. Pero si lo realizasen, estarían ipso facto en el nirvâṇa, porque en la Noble Sabiduría, todas las cosas están en el nirvâṇa ya desde el principio."¹

h) *El nirvâṇa no tiene ni sujeto ni objeto.*²

¹ LS XIII, según GODDARD 1956, p. 351 y ss.

² Aunque no podemos dar una antología de textos de las innumerables escuelas budhistas, aducimos este texto chino del famoso HUI NENG, o WEI LANG, el sexto Patriarca (del siglo VII, muy probablemente). Cuando el monje Bodhidharma, del Sur de la India, y reputado como el 28º Patriarca después de Śâkyamuni, llegó a la China, fue considerado allí como el primero de los

"El monje Chi-tao, natural de Nam-hoi, de Kuong-tung, fue a visitar al Patriarca para pedirle instrucción, diciendo:

- Desde que entré en la orden, he leído durante más de diez años el Mahâparinirvâṇa Sûtra, pero todavía no he comprendido su sentido. ¿Podría, por favor, enseñármelo?

- ¿Qué partes son las que no comprendéis? - le preguntó el Patriarca.

- Es aquella parte, Señor, que dice: 'todas las cosas son impermanentes y, por tanto, pertenecen al **dharma** del devenir y de la cesación. Cuando tanto el devenir como la cesación cesan, entonces surge la cesación del cambio, con su felicidad del **nirvâṇa**'. - ¿Qué oscuridad hay en esto? - le preguntó el Patriarca. Chi-tao contestó:

- Todos los seres tiene dos cuerpos: el físico y el "esencial". El primero es impermanente: aparece y luego decae. El segundo es permanente, pero ni conoce ni siente. Ahora bien, el **sûtra** dice: 'Cuando tanto el devenir como la cesación cesan, entonces surge la cesación del cambio, con su felicidad del **nirvâṇa**', y yo no puedo comprender cuál de los dos cuerpos goza de la felicidad descrita... No puede ser el físico,

↙ Patriarcas chinos en la línea del buddhismo **ch'an**, que tanta importancia llegó a adquirir. Por razones de claridad y brevedad, traducimos también de la selección de GODDARD.

porque cuando muere, los elementos materiales se desintegran y la desintegración es sufrimiento, lo opuesto al gozo. Si es el cuerpo "esencial" el que deja de existir, entonces, estará en el mismo estado de insensibilidad que los objetos inanimados, como la hierba, los árboles y las piedras. ¿Quién es, pues, el que goza de la felicidad? Además... el proceso de devenir y de cesar es inacabable...

- Tu eres bhikṣu (monje) - díjole el Patriarca. ¿Cómo puedes, pues, adoptar las opiniones falaces del eternalismo y del nihilismo, como las siguen los herejes, y cómo te atreves a criticar las enseñanzas del Vehículo Supremo? Tu argumento implica que, aparte del cuerpo físico, hay un cuerpo "esencial", y que nirvâṇa y cesación del cambio pueden buscarse fuera del devenir y de la cesación. Además, de la proposición que dice: 'el nirvâṇa es la quietud perdurable', tú infieres que debe haber alguien que sea quien goze de tal quietud.

Estas son exactamente las opiniones falaces que hacen que la gente busque desenfrenadamente la existencia sensible y los placeres mundanos. Esta gente es víctima de la ignorancia,... piensan erróneamente el estado de nirvâṇa como otra forma de sufrimiento...

Ni por un momento, nirvâṇa puede ser considerado como los fenómenos del devenir y de la cesación, o

como el cese del devenir y de la cesación. El **nirvâna** es la perfecta manifestación de la calma y de la cesación del cambio, considerando, empero, que al "tiempo" de la manifestación, no hay tal cosa que sea manifestación. Se llama goce perdurable, porque no hay quien goce de él, ni quien no goce.

Escuchad estos versos:

'El supremo **mahâparinirvâna** es perfecto, permanente, quieto, radiante, luminoso.

Gentes comunes e ignorantes lo llaman muerte, mientras que herejes lo consideran arbitrariamente como aniquilación.

Los que pertenecen al Vehículo Pequeño y al Vehículo Medio, consideran el **nirvâna** como "no-acción". Todo esto no son más que especulaciones intelectuales que forman la base de las sesenta y dos opiniones falaces.

Como no pasan de ser más que nombres inventados para la ocasión, nada tienen que ver con la verdad absoluta.

Sólo aquellos de mente supereminente pueden entender lo que es el **nirvâna** y tomar una actitud que no es ni de apego ni de indiferencia.

Ellos saben que los cinco agregados,
y el llamado "ego", que surge de los agregados,
junto a todas las formas y objetos externos
y a todos los varios fenómenos de las palabras y de
la voz,
son todos ellos irreales, como un sueño o una
ilusión.

No discriminan, pues, entre un sabio y un hombre
ordinario,
ni tienen ningún concepto arbitrario del **nirvâna**.
Están por encima de la "afirmación" y de la
"negación",
rompen las barreras entre el pasado, el presente y el
futuro.

Usan los órganos de los sentidos cuando la ocasión lo
requiere,
sin que surja en ellos ningún concepto de "uso".
Pueden particularizar todo tipo de cosas,
sin que surja en ellos ningún concepto de
"particularización".

Incluso durante el fuego cataclísmico al final de un
kalpa,
cuando se consumen las profundidades del océano,
o cuando soplan los vientos catastróficos y se
derrumban las montañas,
el goce perdurable de la quietud perfecta

y de la cesación del cambio que es nirvâna, permanece el mismo y no cambia'.

El Patriarca, entonces, dijo a Chi tao:

- Estoy intentando describir algo que es intrínsecamente inefable, a fin de que os liberéis de vuestras opiniones falaces. Si ^{no} me tomáis rigurosamente al pie de la letra, acaso podáis conocer una migaja del nirvâna."¹

3. Pratîtyasamutpâda

X Cuenta la tradición² que en ^{aquella} memorable ~~noche~~ ^{fecha} del 531 a. C., cuando, al anochecer, el Buddha se sentó debajo de la famosa ficus religiosa en Bodh-gayâ, conquistó con la iluminación la triple ciencia del pasado (conociendo sus existencias anteriores), del presente (descifrando el misterio de la muerte y del nacimiento), y del futuro (reconociendo que había destruido^X en él toda sed, causa de las existencias

¹ "The Sûtra of the Sixth Patriarch" ("El Sûtra del sexto Patriarca"), cap. VI, según la versión inglesa de WONG MOU LAM, en GODDARD 1956, p. 544 y ss. Cf. igualmente la traducción (muy peculiar) de FUNG P. F. y G. D. 1964. La traducción más recomendable sería la de WING TSIT-CHAN 1963 (HUI NENG).

² DN II (Mahâpadâna Sutta 14); SN I, 6 y el conocido bodhikathâ en MhvagVP I, 1, 1-3; etc. Para otros lugares, cf. PANDE 1957, p. 413.

subsiguientes).¹ Este triple conocimiento y, en general, el **rasa** (el jugo, la esencia) de toda la iluminación, puede resumirse en la intuición que Śākyamuni tuvo del **pratītyasamutpāda**, punto central de todo el buddhismo, de tal manera que "quien lo comprende, comprende el **dhamma** y quien comprende el **dhamma**, lo comprende".²

O, según otro texto: "aquel que ve el Surgimiento Condicionado ve la Doctrina, aquel que ve la Doctrina, ve a Buddha",³ al que hacen eco muchos otros textos.⁴ En efecto, el **pratītyasamutpāda** es la clave para interpretar la intuición budhista fundamental.⁵ Los bodhisattva son los maestros por excelencia del **pratītyasamutpāda**.⁶

Por su misma importancia, es comprensible que esta "ley"

¹ Cf. cualquiera de las numerosas vidas de Buddha o el voluminoso resumen de LAMOTTE 1958, p. 17 y ss.

² MN I, 190-191, citado numerosas veces en la literatura budhista. El texto dice: **yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passatīti.**

³ **Salistamba Sūtra**. Cf. MURTI 1955, p. 7; TOLA F. & DRAGONETTI C. 1980, p. 44.

⁴ Cf. MURTI 1955, p. 7.

⁵ Para una iniciación bibliográfica, además de las obras que se mencionan por separado, cf. OLTRAMARE 1909; LA VALLÉE POUSSIN 1916; LAW 1937, pp. 287-292; BARUA 1946, pp. 574-589.

⁶ **Pratītyasamutpannadharmanirdesākusāla** ("los que son capaces de enseñar la producción interdependiente", dice NĀGĀRJUNA en su **MhPrajParSas** X, 14. Cf. LAMOTTE 1958, p. 349.

X
haya encontrado las interpretaciones más diversas, según las escuelas budhistas.¹ Todo el Mādhyamika no es sino una reinterpretación del **pratītyasamutpāda**.² Tampoco es menor la variación de opiniones entre los estudiosos modernos, como se vislumbra en la misma forma de traducir la fórmula,³ que va desde la interpretación de una ley causal substancialista, hasta una simple dependencia mutua sin causalidad de ninguna clase, pasando por una causalidad más diluída.⁴

¹ Para una breve descripción de ellas, cf. PANDE 1957, p. 407 y ss.

² Cf. MKV IV, 3.

³ He aquí algunos ejemplos: STCHERBATSKY 1927 ("dependently coordinated existence [of the elements]"); DASGUPTA S. N. 1952-1955 ("dependent origination"); FILLIOZAT 1953 ("production en consécution"); GLASENAPP 1954 ("Kausalnexus des abhängigen Entstehens"); *ibid.*, 1957, p. 79 ("entstehen in Abhängigkeit"); SILBURN 1955 et LAMOTTE 1958, p. 36 ("production en dépendence"); FRAUWALLNER 1953-1956, I p. 197 y ss. ("Lehre von abhängigen Entstehen"); CASEY 1960 p. 2 ("interdependent coexistence"); RAHULA 1963, p. 53 ("conditioned genesis"); Dh DRAGONETTI 1964, p. 98 ("generación condicionada"); STRENG 1967 p. 58 y *passim* ("dependent co-origination").

S
⁴ RHYS DAVIDS T. W. y otros, entre los cuales se cuenta también COOMARASWAMY, serían partidarios de ver aquí la primera formulación de la ley de causalidad. Por motivos que nos parece que deberían ser evidentes a los estudiosos del buddhismo, esta interpretación podría ser una **metabasis eis allos genos**. En

La historia misma de la palabra es aleccionadora. La variedad en las traducciones y las diversas opiniones respecto al **pratītyasamutpāda** se derivan también del hecho que las dos palabras sánscritas **hetu** (causa) y **pratya** (condición), fueron traducidas al chino por una sola palabra.¹ De hecho, "causa" y "condición" se usan muchas veces como sinónimos, lo que no ayuda a aclarar el problema.

Etimológicamente, la palabra sánscrita **pratītyasamutpāda** parece indicar que se trata de una originación recíprocamente condicionada en virtud de un funcionalismo cósmico.² Además,

A todo caso, no se trataría de una causalidad substancialista, ni tampoco de una 'causa' de ser, sino de una concepción esencialmente distinta de la idea misma de causalidad.

¹ Cf. MIYAMOTO 1955.

² **Pratītyasamutpāda** deriva de **pratītya** y **samutpāda**.

Pratītya proviene de **prati+iya**; esto es, de un prefijo que denota dinamismo, movimiento, proximidad, hacia, de nuevo, parecido, etc. (cf. el griego $\pi\rho\acute{o}\varsigma$); de la raíz del verbo "ir" (**ire**) y de la terminación del gerundio. La significación literal sería, por tanto: "yendo hacia", "yendo en función de". DASGUPTA S. N. 1952-1955, I, p. 93, lo traduce por, "after getting". SILBURN 1955, p. 197, lo traduce por, "allant en fonction de".

Samutpāda está formado por **sam+ut+pāda**, esto es, de un prefijo que significa convergencia, conjunción, unión, intensidad, complemento (cf. el griego $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ y el latín **cum**, **con-**); de una partícula **ud**, que indica superioridad, preeminencia, hacia arriba, en alto, sobre, etc., y que junto a

la palabra indica que se trata de una sola red de conexiones entre los distintos elementos, esto es, de una concatenación universal, más que de una causalidad substancialista¹ o de una

la raíz **pad-**, del verbo "ir" (caer, participar), significa producir, originar, nacer, ser producido, emerger, aparecer, volverse visible, causar, etc. La significación literal sería, por tanto: "producción convergente", "emergencia armónica", "generación condicionada", "aparición conjunta", "originación mutua", "brotar conjuntamente", etc. (¿Podríamos decir "epifanía"?)[↓]

Pratītyasamutpāda viene a ser entonces algo así como la producción en conjunto que se realiza en función de la originación armónica, el camino hacia la emergencia conjunta, la emergencia en virtud de, etc. Notemos, simplemente, tanto el significado de "caminar" e "ir" de las dos raíces, como el sentido dinámico de los prefijos. Podríamos aventurarnos a describirlo como "la epifanía en conjunto de la totalidad", "la manifestación global del dinamismo de todas las cosas", o, simplemente, "la concatenación universal".

¹ La palabra utilizada para explicar el sistema de los distintos condicionamientos (que a veces se ha llamado "teoría de las doce causas"), es **nidāna**, esto es, conexión, ligamen, vínculo, lazo. **Nidāna** viene de **ni+dāna**, y **dāna** proviene de la raíz **da-** o **di-**, que significa "ligar". La palabra tiene una antigua raigambre védica. (Cf. SILBURN 1955, p. 62 y ss.). Conocido es, sin embargo, que Buddha da al concepto de **nidāna** un tinte original y particular, y que no se apoya sobre los **pratīṣṭhā**, como lo hacen las Upaniṣad.

causalidad ontológica.¹

La idea fundamental del **pratītyasamutpāda** podría resumirse diciendo:

"todas las condiciones humanas - las energías constructoras, las situaciones terrenas² - son impermanentes;³ todo lo que es impermanente (**anicca**) termina en sufrimiento (**dukkha**); todo lo que es sufrimiento no tiene consistencia (**attan**); y todo lo

¹ YAMAGUCHI 1963, p. 7, considera tres diferencias fundamentales entre el concepto de **pratītyasamutpāda** y "el concepto occidental de causalidad": 1. La causalidad opera siempre con el *de* (**ex**), mientras que el concepto budhista opera con el *por* (el hijo nace *de* la madre; lo que está a la derecha es tal *por* el hecho de que hay una izquierda y viceversa). 2. La causa es siempre anterior al efecto, mientras que la relación del **pratītyasamutpāda** es siempre simultánea. 3. Causa y efecto son irreversibles, mientras que la concatenación universal budhista es mutua y recíproca.

² Saṃkhāra. "Saṃskāra, ... le mot le plus malaisé à traduire" ("la palabra más difícil de traducir") (junto con la palabra **dharma**), SILBURN 1955, p. 171, la cual llega a afirmar que, "la plupart des erreurs qui ont été commises à l'égard du Bouddhisme proviennent de ce que le verbe **saṃskṛ** n'a pas été compris dans toute sa portée" ("la mayoría de los errores que se han cometido respecto al buddhismo se deben a que el verbo **saṃskṛ** no ha sido comprendido en todo su alcance"), *ibid.*, p. 200.

³ **Sabbe saṃkhārā aniccā.**

que no tiene consistencia es vacío (suñña)".¹

O, dicho con palabras más simples, que la tradición pone en boca del primer discípulo de Buddha, el cual, habiéndolas comprendido, repentinamente, alcanzó el nirvâṇa:

"Todo lo que está sujeto a nacimiento está sujeto también a desaparecer."²

Esta única frase condensa toda la intuición del Iluminado. El nacimiento es el origen de la cadena de las ek-sistencias.³

¹ UdVag XIII, 5, 8.

² MhVagVP I, 6, 29.

³ No podemos dejar de recordar el pasaje del apócrifo Evangelio según los egipcios, transmitido por CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* III, 9, 1, (452): "Unde merito cum de consummatione Logos locutus fuerat, ait Salome: "quosque morientur homines"... quare caute et considerate respondet Dominus: "Quoadusque pepererint mulieres", hoc est quamdiu operabantur cupiditates... naturali autem divinae oeconomiae necessitate, mors sequitur generationem: et corporis et animae conjunctionem consequitur eorum dissolutio" ("Por eso, con razón, cuando el Verbo hubo hablado de la consumación [de los siglos], Salomé dijo: '¿Hasta cuándo continuarán los hombres muriendo?'... a lo cual, prudente y ponderadamente, el Señor contestó: 'Hasta tanto que vosotras, las mujeres, déis a luz niños', es decir, hasta tanto que las concupiscencias operen... Pues, por necesidad natural de la divina economía, la muerte

No es tanto la famosa impermanencia budhista lo que el Buddha ve, cuanto la relatividad radical y constitutiva de todo, la concatenación universal de todas las cosas y, por tanto, su mutua relación esencial, ya que todas ellas sólo se sostienen en tanto que se encuentran en el flujo del devenir, del **samsâra**. No es la impermanencia lo que el Buddha ve. Utilizar este lenguaje es, en cierta manera, hablar desde fuera. Lo que el Buddha *intuye* es la permanencia de la impermanencia, por así decir. Esto es, intuye todo el cosmos en su devenir y en su conexión mutua, ve la dependencia de unas cosas con otras, descubre la ausencia de cualquier independencia. Más aun, el Buddha constata que si *hubiera* algo realmente independiente, estaría tan totalmente fuera del alcance de nuestra mano, de nuestra mente, de cualquier forma de aprehensión, posesión o relación alguna, que no se podría hablar de ello. La intuición del **pratîtyasamutpâda** es la intuición de la pura contingencia.¹ Pero de la contingencia en

sigue al nacimiento y la disolución del alma y del cuerpo es la consecuencia de su conjunción"). En realidad, la vida y la creación en sí no son un mal; se trata simplemente del comportamiento mismo de la naturaleza, por el cual, invariablemente, al nacimiento le sigue la muerte. Cf. toda la interesante disertación de todo el capítulo **Stromata** III, 9 (452-454) que cobra todo un nuevo sentido, desde el horizonte budhista.

¹ "**Paṭiccasamuppâda** is the abstract law of contingency applied to "things" (dhamma)" ("**Paṭiccasamuppâda** es la ley abstracta de la contingencia aplicada a las 'cosas' [dhamma]"),

su positividad, podríamos decir; esto es, en su mutua dependencia, en su radical interdependencia, sin ningún otro apoyo exterior. Más aun, el Bienaventurado no se excluye a sí mismo, ni excluye a los hombres, es decir, al sujeto humano, de esta ^{condicionalidad} radical y constitutiva ~~nihilidad~~, sino que habla de la "nonada" que son las cosas, sin exceptuar al ego que, según el pensamiento substancialista, es el espectador imparcial de la caducidad de todo. No hay para el Buddha excepción alguna y no reserva al hombre una "dignidad" particular.¹ También el *âtman* es arrojado al flujo de la existencia relativa. El Buddha se incluye también en la concatenación universal. No hay respuesta que pueda saltar por encima de la caducidad y de la relatividad de la pregunta. Por eso el Tathâgata guardó silencio.

La contingencia de un ser particular solamente puede vislumbrarse con relación a su soporte. Esto es, que yo descubro que si una cosa no se sostiene en sí misma, es porque veo que se sostiene en otra que será su apoyo. Ahora bien, si el soporte y fundamento último de todas las cosas se busca al final, a saber, en un Ser que está más allá de la contingencia, Buddha nos preguntará por el fundamento de esta hipótesis, que sólo puede ser consecuencia de un razonamiento teórico o el fruto de una experiencia directa. Si es consecuencia de un

dice PANDE 1957, p. 418, citando el *AbhK* de VASUBANDHU 1922-1931, II, p. 73.

¹ Cf. la contrapartida de una cierta espiritualidad cristiana tradicional acentuando la mezquindad de las cosas, pero resaltando la dignidad humana - que hace posible la catástrofe ecológica actual.

X
razonamiento teórico, la transcendencia de tal Ser queda mancillada, puesto que nuestra razón ha llegado hasta él. Si es consecuencia de una experiencia directa, aparte de que no podemos comunicarla, mancillamos igualmente la transcendencia de tal Fundamento. De ahí que el Buddha desconfíe de cualquier consideración "piadosa" sobre la caducidad de las cosas humanas vistas al contraluz de la consistencia de un Dios, Ser, o lo que fuere. En primer lugar, si se ve este fundamento de las cosas, ya no se ven más las cosas como contingentes, sino como eternas y permanentes, puesto que se las ve en su fundamento eterno e inmutable. En segundo lugar, si lo que se ve son las cosas, pero no su fundamento, entonces no puede decirse que se experimente directamente su consistencia, sino que ésta se deduce en virtud de una hipótesis mental que nos ofrece una explicación plausible a las leyes de nuestro pensar, pero sin la garantía de una experiencia directa. La gran intuición del Buddha estriba en "ver" la contingencia en sí misma, desconectada de todo fundamento. De ahí su visión total del cosmos y la intuición de la conexión universal, de la concatenación de todos los seres formando un único conjunto, que a su vez no se absolutiza. De ahí la conexión con el vacío (śūnyatā).¹

Esta intuición, no obstante, está fuera del alcance de

¹ Ya nos excusamos de no introducir temáticamente ni textos ni comentarios sobre śūnyatā. Recomendamos vivamente el capítulo III de NISHITANI 1982 et 1986 sobre "Nihilismo y Śūnyatā" ("Nihilism" traduce Van Bragt el "nihilismo" occidental)

X
cualquier razonamiento. De ahí que sólo pueda ser una visión mística, inefable. Y, en efecto, la iluminación del Buddha nunca ha pretendido ser otra cosa: la visión de todo el cosmos en intuición unitaria que muestra la concatenación de todo con todo, la responsabilidad mutua de todos los seres, la caducidad de todos y la nihilidad de todo el cosmos.¹ El Buddha no ve el "más allá", sino la totalidad e interdependencia del "más acá". Más aún, la originación de una cosa a partir de la otra es la clave para comprender la impresión de substancialidad que puedan dar las cosas vistas aisladamente.² Cuando se descubre que una cosa no es sino el resultado, la modificación, la consecución, el efecto, la condición (o llamémoslo como se quiera) de otra, y ésta a su vez de otra, y así sucesivamente, sin que sea necesario ningún fundamento a esta reacción; cuando se descubre la circularidad de todo lo existente (que viene a ser como intuir su contingencia), cuando se reconoce la concatenación universal sin posibilidad de salida ni por delante ni por detrás (esto es, en el tiempo), ni por arriba ni

¹ Una comparación entre la experiencia del Buddha y la de San BENITO, que vió todo el mundo como un globo único y cerrado, sería tema de una monografía llena de consecuencias importantes. Cf., para San BENITO, el *locus classicus*, GREGORIO MAGNO, *Dialogus de vita Benedicti, Liber II*. Para una valoración teológica, cf. STOLZ 1936.

² Sería también importante comparar la noción de jerarquía, concepto clave de la visión cósmica del AREOPAGITA (cf. *De caelesti hierarchia* [I, 3, s.]), con la concatenación universal del buddhismo.

por abajo (entiéndase, en el espacio), ni dentro ni fuera (a saber, ni por inmanencia, ni por transcendencia); cuando el "acorralamiento" es total, es cuando puede surgir la intuición de la contingencia radical de todo, incluso del sujeto que la descubre.

La intuición del Buddha es de carácter genuinamente religioso, catártico. El descubrimiento de la pura contingencia es una experiencia devastadora, ya que no deja ninguna escapatoria posible hacia una transcendencia "proyectada". Es la aceptación de la muerte ontológica, la afirmación de la negatividad. Es una experiencia que sólo surge después de haber pasado por la gran tentación purificadora de la pérdida de la esperanza, como le ocurrió a Gautama en Bodhgâya.

Pero, precisamente el hecho de descubrir la irremediable contingencia, la finitud, la impermanencia y la "nonada" última del hombre y del mundo que le rodea, el aceptar su inexorabilidad, es la salvación, es el descubrimiento que conduce a la vacuidad más completa, esto es, al *nirvâna*.¹

¹ Es significativo el hecho que la CU VII, 24, 2 rechaza la visión del apoyo de una cosa en otra según una mera circularidad indiferenciada, precisamente para no tener que llegar a la conclusión del Buddha: "Yo no hablo así, porque entonces una cosa estaría simplemente basada en la otra (*anyo hy anyasmin pratiṣṭhita iti*)." Las cosas se condicionan mutuamente, pero el condicionamiento total no puede ser finito. *Pratiṣṭhâ*, en donde las cosas se basan, fundamentan y reposan, no puede estar en otra cosa, ni en linearidad, ni en circularidad, ya que sería un proceso *ad infinitum*, sin salida

Acaso, ahora, se comprenda mejor lo que solamente podíamos apuntar al hablar del **nirvâṇa** sin haber aún introducido el **pratītyasamutpāda**. Todas las escuelas budhistas, por consecuencia lógica, defenderán que el **nirvâṇa** se encuentra al margen, "fuera", de la concatenación universal, aunque la expresión no sea exacta. No se quiere decir con ello que "al lado", o "por encima", o "por debajo", o "más allá" de la contingencia universal haya "otra cosa" que sea independiente, o que exista un Ser llamado **nirvâṇa** que no esté tocado por la "originación dependiente" y al cual la contingencia regrese después de haberse liberado, por así decir, de la propia finitud. Relacionar el **nirvâṇa** de esta manera con el mundo sería hacerle perder su carácter constitutivo de incondicionado.¹

De ahí que, por consecuencia lógica, algunas escuelas - el Mādhyamika en especial - hayan subrayado que el **nirvâṇa** no es otra cosa que el **saṃsâra**, aunque visto con el conocimiento real que ha rasgado todos los velos de la ignorancia.

* * *

Intentando concretar la visión unitaria del Iluminado, podríamos decir lo siguiente: la realidad es única, pero puede verse de tres maneras distintas, cada una de las cuales tiene

posible.

¹ Cf. Iti 43 (TALAMO 1962); Ud I, 10; VIII, 3.

un grado distinto de verdad.¹

1) Puede verse como un conjunto de substancias, bien sea desconectadas entre sí, bien con una jerarquía interna que puede culminar hasta la aceptación de un Ser Supremo, o Dios. Esta sería para el Buddha la mentalidad que no dudaría en calificar de primitiva, puesto que, en el fondo, es dualista: cada cosa, por el mismo hecho de ser una substancia, es un pequeño Dios, convenientemente ordenado y sometido luego a un Ser Supremo. En la terminología del tiempo de Buddha, ésta representa la concepción de los llamados eternalistas, esto es, del *sâsvatavâda*.

2) Junto a ésta, se daría la visión de aquellos que descubriendo el carácter contingente, variable y caduco de los seres, y desilusionados de poder encontrar lo que secretamente buscan, es decir, un substrato, una substancia, se ven forzados a renunciar a ella y a declararse nihilistas, partidarios de la pura apariencia y de la irrealidad de todo. Son los que siguen el *ucchedavâda*. El monismo ideal que persiguen y su consecuente desilusión desemboca forzosamente en el nihilismo y la pura negación, o acaso en el agnosticismo. Conocido es que el Buddha

¹ Véase la caracterización de la cultura de la India como un pluralismo de verdades contrarrestado por un monismo de realidad, en contraposición a un pluralismo de realidades 'corregido' por un monismo de verdad, en la cultura occidental, en PANIKKAR 1970/XI. En este sentido podría interpretarse a STRENG 1967, p. 21, cuando dice que, la expresión *ultimate reality* ("última realidad"), empleada por NÂGÂRJUNA, tendría que ser traducida por, *ultimate truth* ("última verdad").

ha repetido *ad nauseam* que no se adhiere a ninguna de estas dos doctrinas.

3) El *pratītyasamutpāda* representa para el Buddha la vía media, la doctrina intermedia (*majjhima dhamma*) que evita los dos extremos del ser y del no-ser:

"Todo es unidad, todo es pluralidad, son los dos extremos que han de ser evitados".¹

Como es sabido, el problema de lo uno y lo múltiple, ha preocupado a los hombres desde el surgir de la conciencia filosófica. Ya desde antiguo, la especulación filosófica de todos los tiempos, pero de la India en particular, intentaba encontrar un medio de superar el dilema fundamental entre el ser y el no-ser. Siddhārtha se encuentra en la línea de la tradición filosófica universal y su iluminación consistió, precisamente, en la intuición de la estructura última de todas las cosas: su interdependencia constitutiva,^{es} de tal manera fundamental, que resulta de su mismo existir; esto es, que las cosas "son", en tanto que son producidas y condicionadas por otras, y nada más.² No hay un resto que escape a la contingencia; no hay un núcleo recóndito permanente, "divino", que se salve del flujo universal. No hay excepción a la regla, no hay privilegio para nada ni nadie. Toda la realidad no es

¹ Cf. *SN* II, 48.

² La sugerencia de SILBURN 1955, p. 193 y ss., de que el *pratītyasamutpāda* está en la misma línea que el sacrificio de los Brâhmana, es una tesis muy digna de consideración.

más que esto. Ni monismo, pues, ni dualismo.

Ahora bien, el **nirvâṇa** no es, no puede ser, otra realidad (sería la destrucción del cimiento mismo del buddhismo), ni siquiera, la verdadera realidad (como si pudiese haber una "falsa realidad", lo que un cierto Vedânta se ve obligado, en cierto modo, a afirmar). La realidad fenoménica es perfectamente verdadera, sólo que es caduca, impermanente, perecedera. El **nirvâṇa**, estrictamente, no es, no "hay" **nirvâṇa**.¹ Si se pregunta por lo que el **nirvâṇa** "es", la única respuesta es el silencio y la única traducción inteligible posible consiste en decir que el **nirvâṇa** "es" el mismo **saṃsâra**, esto es, el mismo flujo existencial - no un hipotético y problemático substrato - pero "visto", "experimentado", en realidad. De ahí a la interpretación filosófica tanto del absolutismo buddhista como vedântico, no hay más que un paso.²

Se dirá que el **pratītyasamutpāda** nos enzarza en un círculo vicioso. Todo depende de todo, cada ser depende de los otros y

¹ Como hace muy bien notar GLASENAPP 1954, p. 104, la denominación del absoluto como, "das Ganz Andere" ("lo totalmente otro"), cuadra mejor al **nirvâṇa** buddhista que al Dios cristiano, aunque en rigor, habría que decir que ni el Dios cristiano, ni el **nirvâṇa** buddhista, pueden ser comprendidos con las categorías de igualdad y diferencia. Dios no es el "otro", pero tampoco el **nirvâṇa** es lo "otro". El silencio óntico se impone.

² Cf. el famoso dístico: **na saṃsârasya nirvâṇât kiñcid asti viśeṣanam** ("no hay diferencia alguna entre **saṃsâra** y **nirvâṇa**"), MK XXV, 19, que hemos citado anteriormente.

éstos de aquéllos tanto como aquéllos de éstos. Pero, ¿el todo de qué depende, en qué se apoya?.

Esta es la última pregunta a la que se niega a responder el Tathâgatha. No dice ni que el Ser sea el último fundamento ni que no haya Fundamento. Buddha nos hace ver que no sabemos lo que preguntamos, que preguntamos por inercia de la mente, por pereza de superar la mera teoría y miedo a la praxis: la eliminación del dolor.

Aquí podríamos insertar una reflexión filosófica que toca al cimiento mismo del pensar de la modernidad.¹

Dice Leibniz, formulando el llamado principio de razón suficiente: **nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa** ("Nada hay sin razón o ningún efecto sin causa").² A lo que añade que su sentido está en poder dar razón de toda verdad: **quod omnis veritatis reddi ratio potest.**³

Independientemente de la debilidad formal de la segunda parte de la formulación, el principio leibniziano tiene la ambición de ser "der Grundsatz aller Grundsätze" como hace ver Heidegger.⁴ La debilidad formal ~~consiste~~ ^{consiste} en la tautología "nullus effectus sine causa". Si algo es efecto ya se está diciendo que es "efecto" precisamente porque tiene una causa - puesto que por esto mismo lo llamamos efecto. La verdadera cuestión estriba en saber si todo es efecto.

¹ Cf. HEIDEGGER, 1971

² Cf. "Monadologie", cap. 32 para la exposición completa del principio.

³ LEIBNIZ, *Opera omnia*, ed. Gerhardt, VII, 309

⁴ HEIDEGGER, 1971, p. 21

La primera parte de la formulación nos dirá que en verdad todo tiene una razón (y en cierto sentido lato, una causa). Todo tiene su razón de ser (*nihil sine ratione*), todo está ligado a una razón de su existencia. No hay nada que no tenga una razón, esto es un principio explicativo de la existencia de aquel ser.

La dificultad aparece cuando se quiere encontrar una razón última al mismo principio de razón suficiente, esto es una razón a la razón (un "Grund des Grundes" diría Heidegger). La alternativa para el Buddha es clara: o no hay la tal razón de la razón última o hay que seguir escudriñando la razón de la razón de la razón, esto es *ad infinitum*. La razón pues ¿no tiene razón?. Y aquí aparece la sutileza budhista. El Buddha se niega a contestar un tal planteamiento, haciendo constar que su negación de la pregunta no significa que dé una respuesta negativa a la pregunta. Traducido en lenguaje actual vendría a decir lo siguiente: la razón puede y debe buscar la razón de todo aquello que la razón piensa que necesita una razón. Pero la razón no puede dar razón de la razón sin descalificarse, esto es, destruirse a sí misma. Pero si la razón sólo tiene confianza en sí misma sin ninguna razón para ello, fuera de sí misma, o la razón se diviniza como postulado o toda su fundamentación de las demás cosas pierde su fundamento: mejor dicho, no hay la tal fundamentación y sí sólo la relatividad radical de todo el *pratītyasamutpāda*.

Podría decirse que la alternativa más "racional" es la divinización de la razón, la razón como Razón y causa última de todo. A lo que la tradición budhista responde que este

postulado es gratuito e innecesario y, además, que ya no es el principio de razón suficiente que afirma la necesidad de algo concreto fundamentante para todo ente, sino un nuevo postulado que identifica a este principio como una Fuente, Causa u Origen de todo ser, lo que no es empírico ni racional.

Podríamos, con todo, buscar una "razón" al abstencionismo budhista. En efecto, el Buddha no responde no porque desconozca la respuesta, sino precisamente porque *conoce* la invalidez de la pregunta. *Sabe* que no se sabe lo que se pregunta. Es decir, *sabe* que el Ser no se sabe, que la realidad no es esclava del pensar y que por lo tanto no se deja pensar (manipular) por éste; *sabe* que el principio de razón suficiente acaso valga para los entes pero no vale para el Ser. Buddha se niega a divinizar la razón.

Veamos ahora algunos textos significativos:

a) *Formulación general*

"Te enseñaré el **dhamma**: si esto existe, aquello llega a ser; de la aparición de una cosa, se sigue la aparición de otra; si esto no existe, aquello no llega a ser; de la cesación de una cosa, se sigue la cesación de otra."¹

¹ MN II, 32 (**Cula Sakuludâyi Sutta # 79**). Cf. prácticamente las mismas palabras en SN II, 28 y 65, y en el **Pratītyasamutpāda Sūtra**. Esto es lo que UI, apoyándose en la tradición, llama *īdam pratīyatā*, en su esfuerzo por "desmitologizar" el **pratītyasamutpāda**, convirtiéndolo en la

b) *Es una ley primordial*

"El *paṭiccasamuppāda*, ¡oh Ânanda!, es profundo y tiene la forma de profundidad (*gambhîrāvabhâsa*). Debido a que no ha penetrado, a que no ha conocido ni descubierto (*ananubodha*) este *dhamma*, esta generación se ha quedado atascada...".¹

c) *Todo está mutuamente condicionado*

"Esto he oído: en aquel tiempo, el Señor se encontraba cerca de Sâvatthî, en el prado de Jeta, en el monasterio de Anâthapiṇḍika.

Una vez, un monje llamado Sâti, hijo de un pescador,² concibió una perniciosa herejía, puesto que entendió que la doctrina del Bienaventurado defendía que la conciencia continuaba y transmigraba,

explicación última de todo devenir y de toda existencia. Cf.

TAKEUCHI 1965, p. 12 y ss.

¹ DN II, 55; SN II, 92 (XII, 60 [*Nidâna Vagga*]).

² BASHAM en BARY 1958, p. 103, hace notar que, aunque en teoría el buddhismo no reconoce castas, a pesar de ello, deja descubrir una cierta mentalidad de casta en pasajes como éste, en el que se subraya la baja casta del monje que no había entendido el mensaje de Gautama.

y que no había diferencia entre conciencia y transmigración. Cuando esto fue sabido, fueron a verlo varios monjes para tratar de convencerlo... Pero él no cedía y continuaba en su herejía... Entonces, fueron y explicaron el asunto al Iluminado, quien envió a un monje a buscar a Sâti. Cuando Sâti llegó, el Señor le preguntó que si era cierto que mantenía tal herejía...

Sâti le respondió que así era. El Bienaventurado le preguntó entonces:

- ¿Cuál es la naturaleza de la conciencia?
- Señor, es aquello que habla, que siente y que experimenta las consecuencias de las acciones buenas y malas.
- ¿A quién vas diciendo, ¡oh insensato!, que yo he enseñado tal doctrina? ¿No he dicho yo, por medio de innumerables parábolas, que la conciencia no es independiente, sino que aparece en virtud del **paṭiccasamuppâda** y que nunca emerge sin causa? Tú me entiendes mal y desfiguras mi postura, y así, tú te causas mal a ti mismo y almacenas mucho demérito. Te acarreas pena y dolor...

Entonces, el Señor, dirigiéndose a la asamblea de los monjes, dijo:

- Cualquier forma de conciencia que emerge en dependencia (**paṭicca**) de una determinada condición (**paccaya**), es conocida por el nombre de esta condición. Así, si emerge del ojo y depende de las

formas visibles, es conocida como conciencia visual...

Si emerge del oído y depende de los sonidos, es conocida como conciencia auditiva. Si emerge de la nariz y depende de los olores, es conocida como conciencia olfativa. Si emerge de la lengua y depende de los sabores, es conocida como conciencia gustativa. Si emerge del cuerpo y depende de los contactos, es conocida como conciencia táctil. Si emerge de la mente y depende del **dhamma**, es conocida como conciencia del pensamiento. Ocurre algo así como con el fuego, que uno lo llama según el material que le sirve de combustible: fuego de leña, fuego de ramas, de hierbas, de excrementos de vaca, de hojarasca, de desperdicios y demás.

¿Estáis de acuerdo, ¡oh monjes!, que todos nosotros somos seres vivos?

- Sí, Señor.

- ¿Estáis de acuerdo también, que los seres vivos están producidos por el alimento (**âhâra**)?

- Sí, Señor.

- ¿Y que cuando el alimento se acaba, el ser vivo se acaba también y muere?

- Sí, Señor.

- ¿Estáis de acuerdo que cualquier duda acerca de la frase, 'todos nosotros somos seres vivos', conduciría a la perplejidad?

- Sí, Señor.

- ¿Y estáis de acuerdo que cualquier duda acerca de la frase, 'los seres vivos están producidos por el alimento', conduciría a la perplejidad?

- Sí, Señor.

- ¿Y estáis de acuerdo que cualquier duda acerca de la frase, 'cuando el alimento se acaba, el ser vivo se acaba también y muere', conduciría a la perplejidad?

- Sí, Señor.

- ¿Y estáis de acuerdo que la frase, 'todos nosotros somos seres vivos', corresponde al recto conocimiento de los hechos como son en realidad (*yathâbhûta*) y que viendo en esto la sabiduría, toda duda ha de ser desterrada?

- Si, Señor.

- ¿Y estáis de acuerdo que la frase, 'los seres vivos están producidos por el alimento', corresponde al recto conocimiento de los hechos como son en realidad y que viendo en esto la sabiduría, toda duda ha de ser desterrada?

- Sí, Señor.

- ¿Y estáis de acuerdo que la frase, 'cuando el alimento se acaba, el ser vivo se acaba también y muere', corresponde al recto conocimiento de los hechos como son en realidad y que viendo en esto la sabiduría, toda duda ha de ser desterrada?

- Sí, Señor.

- Hay cuatro bases que soportan todos los organismos

y seres, sea que existan ahora o que en algún tiempo lleguen a la existencia. Estas son: primero, el alimento - burdo o fino - que sostiene el cuerpo; segundo, el contacto (*phassa*); tercero, el conocimiento (*manosañcetanâ*); y, cuarto, la conciencia.

¿Qué soporte (*nidâna*), qué origen (*samudaya*), qué nacimiento (*jâtika*), qué producto (*upabhava*) tiene el alimento? El alimento tiene el apetito (*tañhâ*) como soporte, el apetito como origen, el apetito como nacimiento, el apetito como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué producto tiene el apetito? El apetito tiene las sensaciones (*vedanâ*) como soporte, las sensaciones como origen, las sensaciones como nacimiento, las sensaciones como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué producto tienen las sensaciones? Las sensaciones tienen el contacto como soporte, el contacto como origen, el contacto como nacimiento, el contacto como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué producto tiene el contacto? El contacto tiene los seis sentidos (campos de percepción: *âyatana*) como soporte, los seis sentidos como origen, los seis sentidos como nacimiento, los seis sentidos como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué

producto tienen los seis sentidos? Los seis sentidos tienen el nombre y la forma (**nâma-rûpa**) como soporte, el nombre y la forma como origen, el nombre y la forma como nacimiento, el nombre y la forma como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué producto tienen el nombre y la forma? El nombre y la forma tienen la conciencia como soporte, la conciencia como origen, la conciencia como nacimiento, la conciencia como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué producto tiene la conciencia? La conciencia tiene los agregados (**saṁkhâra**) como soporte, los agregados como origen, los agregados como nacimiento, los agregados como producto.

¿Qué soporte, qué origen, qué nacimiento, qué producto tienen los agregados? Los agregados tienen la ignorancia (**avijjâ**) como soporte, la ignorancia como origen, la ignorancia como nacimiento, la ignorancia como producto.

Repitiendo: la ignorancia es la causa de los agregados; de ahí surge la conciencia; de ahí, los seis sentidos; de ahí, el contacto; de ahí, las sensaciones; de ahí, el apetito; de ahí, el alimento; de ahí, el apego; de ahí, aparición de ser; de ahí, nacimiento, vejez y muerte, con todo su lastre de aflicción, lamentación, dolor y desesperación. Esto es, la emergencia de todo el cuerpo (**khandha**) del

sufrimiento... De esta manera, podemos estar de acuerdo que con la completa eliminación de la ignorancia, cesa también todo el cuerpo del sufrimiento...

Ahora bien, si albergáis esta visión pura y sana, si la cultiváis, si la mantenéis dentro de vosotros y la hacéis propia, ¿entenderéis entonces que la parábola de la balsa de troncos,¹ la cual se utiliza para cruzar el torrente [de la transmigración] pero no se conserva, es el **dhamma** enseñado por mí?

- No, Señor.

- Pero si solamente mantenéis esta visión pura y sana, pero no la albergáis, no la cultiváis, no la hacéis propia, si solamente la utilizáis y estáis dispuestos en todo momento a dejarla, ¿entenderéis entonces que la parábola de la balsa de troncos, la cual se utiliza para cruzar el torrente pero no se conserva, es el **dhamma** enseñado por mí?

- Sí, Señor.² . . .

- Ahora bien, conociendo y viendo esto, ¿quisierais acaso apenaros sobre el presente, preguntándoos si existís realmente, o qué cosa sois y cómo, o de dónde

¹ Cf. MN I, 134-135 (Alagaddûpama Sutta # 22), citado más arriba.

² Es capital captar la diferencia entre este párrafo y el inmediatamente anterior: las mismas doctrinas rectas, ortodoxias, tienen que superarse.

vino vuestro ser y a dónde ha de ir?.

- No, Señor.

- ¿O es que quizá conociendo esto, lo decís porque reverenciáis a vuestro maestro?

- No, Señor.

- ¿O acaso diréis: 'nosotros no lo decimos por nosotros mismos, sino que fueron otros maestros o ascetas los que nos lo dijeron'?

- No, Señor.

- ¿O quizá queréis ir a buscar otro maestro?

- No, Señor.

- ¿O queréis ir a soportar los ritos, las manifestaciones o los festivales de otros ascetas o brahmanes?

- No, Señor.

- ¿Declaráis solamente lo que habéis conocido y visto?

- Sí, Señor.

- ¡Bien, hermanos! Os he enseñado el **dhamma** que es inmediatamente benéfico, perdurable, abierto a todos, conducente al fin y que debe ser asimilado por todo hombre inteligente...

Así habló el Señor. Encantados con este discurso, los monjes se regocijaron con lo que el Señor había dicho."¹

¹ MN I, 256 y ss. (**Mahâtanhâsankhaya Sutta # 38**). (Hemos resumido el texto y en algunos casos hemos cambiado el estilo directo por el indirecto).

d) *La indagación escolástica*

"Precisamente porque la dependencia mutua, tanto conjuntamente como disyuntivamente, origina los elementos del ser, es por lo que el Sabio llamó a estos factores "generación condicionada"... Por la primera palabra, la locución **paṭicca**, expresa un estado total de dependencia y, en cuanto todos los elementos del ser están sujetos a tal estado total de dependencia, el Sabio nos enseña a evitar aquellas herejías que defienden la persistencia de las existencias, esto es: las herejías de existencias persistentes, de existencias no causadas, de existencias debidas a un poder superior, de existencias que se autodeterminan. En efecto, ¿qué tienen que ver existencias persistentes, existencias no causadas, existencias debidas a un poder superior, existencias que se autodeterminan, con el estado total de dependencia?

Por la segunda palabra, la locución **samuppâda**, expresa una originación de los elementos del ser y, en cuanto los elementos del ser son originados por medio de un estado total de dependencia, con ello nos muestra el Sabio que hay que rechazar las herejías de existencias que se aniquilan, el nihilismo, el **kamma** ineficaz. Puesto que si los elementos del ser se originan constantemente por medio de una dependencia antecedente, ¿de dónde puede venir la aniquilación de

la existencia, el nihilismo y la ineficacia del **kamma**?

Por las dos palabras juntas, la locución **paṭiccasamuppāda**, expresa una originación dependiente, en cuanto los elementos concretos del ser llegan a la existencia en virtud de una serie ininterrumpida de su estado total de dependencia, y así, el Sabio enseña la verdad, o la vía media. Esto rechaza de plano la herejía que sostiene que quien experimenta el fruto de la acción es el mismo que la realizó, y también rechaza la herejía contraria, que dice que quien experimenta el fruto de una acción es distinto de aquél que la realizó...".¹

e) *Los doce vínculos*²

1. **Avijjâ**. Ignorancia, esto es: desconocimiento de

¹ **VisMag** XVII, 555.

² No damos aquí ninguna traducción literal, sino un resumen de los doce vínculos como normalmente se presentan, pues, sabido es que, incluso el mismo canon pāli presenta variaciones considerables en la lista de tales dependencias. Así, por ejemplo, el **Mahānidāna Sutta** (DN XV, 1 y ss.) presenta solamente una lista de nueve, y hay, incluso, listas de seis, siete, diez y once. Los textos fundamentales son: **MN** III, 63; **VP** I, 1. Cf. **SN** II, 1-4, para la etimología de **nidāna**. Cf. también WILLIAMS 1974.

las cuatro nobles verdades y de los demás pilares de la concepción budhista.¹

2. **Samkhâra**. Formaciones kármicas, esto es: construcciones psíquicas de origen fenoménico.²

3. **Viññâna**. Conciencia, esto es: el conjunto de actos cognoscitivos que se originan en la actividad de los sentidos.

4. **Nâma-rûpa**. El nombre y la forma, esto es: la corporeidad o, mejor aun, la individualidad concreta.

5. **Sadd-âyatana**. Los seis sentidos,³ esto es: las seis bases del conocimiento, originado en el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente: los seis campos en los que se origina la conciencia.⁴

6. **Phassa**. Contacto, esto es: la conexión [de los sentidos] con el mundo exterior, puesto que sin el

¹ Cf. para este punto como para los otros, los detalles traídos a colación por LAMOTTE 1958, p. 39 y ss.

² Con la típica concésión germánica, GLASENAPP 1957, p. 79, traduce explicando: "Karma-gestaltende Triebkräfte, die das Schicksal der nächsten Existenz bestimmen werden" ("Fuerzas motrices formando el karma, que determinan el destino de la existencia sucesiva").

³ **Sadd-âyatana**, "los seis dominios", traduce Dh DRAGONETTI 1964; "bases", transcribe LAMOTTE 1958, p. 39 y ss.

⁴ El Abhidhamma ha desdoblado tradicionalmente estos seis campos en sus aspectos subjetivo y objetivo: ojo-forma, oído-sonido, nariz-olores, lengua-gusto, cuerpo-contacto, mente-ideas. Cf. KASHYAP 1954, p. 207.

estímulo que viene de fuera nada se pondría en movimiento.¹

7. **Vedanâ**. Sensación, esto es: la reacción del individuo al estímulo del mundo exterior.

8. **Tañhâ**. Sed, esto es: el deseo de poseer, de llenarse, de ser colmado, connotando, posiblemente, el apetito sexual en particular.

9. **Upâdâna**. Apego, esto es: el deseo de posesión, la tendencia a la apropiación, especialmente el apego a la vida propia.

10. **Bhava**. Existencia, esto es: el estado de llegar a ser, el estar en el mundo, o aun, lo que podría llamarse la "reexistencia",² la corriente de las reencarnaciones sucesivas.

11. **Jâti**. Nacimiento, esto es: el acto de venir al mundo y vivir en el espacio y en el tiempo.

12. **Jarâmaraṇa**. Vejez y muerte, esto es: el resultado del nacimiento y de la existencia, con la consiguiente retahila de sufrimientos y dolores.³

¹ "La prise de contact" ("la toma de contacto"), traduce finamente FILLIOZAT 1953, # 2284.

² LAMOTTE 1958.

³ Se ha hecho clásica la división de las doce condiciones en una triple división temporal: el pasado (1 y 2), el presente (3 a 10), y el futuro (11 y 12). Es evidente que el "nacimiento" se entiende entonces como el futuro nacimiento de quien no se ha librado todavía de la cadena de las existencias.

M12

f) *Lo imposible es la estaticidad*

"Hay cinco cosas que no puede hacer ningún monje, ni ningún brahman, ni ningún Dios, ni tampoco el tentador (Mâra), ni siquiera Brahmâ, ni ningún ser en el mundo. Y, ¿cuáles son estas cinco cosas?: que lo que está sujeto a envejecimiento, no envejezca; que lo que está sujeto a enfermedad, no enferme; que lo que está sujeto a la muerte, no muera; que lo que está sujeto al decaimiento, no decaiga; que lo que está sujeto a pasar, no pase."¹

Existen otros muchos textos de gran elaboración y claridad, como el Pratîtyasamutpâda Sûtra,² junto con el clásico comentario de Vasubandhu, el Pratîtyasamutpâda Vyâkhyâ,³ o el largo comentario conocido con el nombre de Sâlistamba Sûtra,⁴ pero todos ellos no hacen sino confirmar lo que hasta ahora hemos venido diciendo.

4. Avyâkr̥tavastûni

Según una unánime tradición buddhista, existen catorce

¹ AN III, 60.

² Traducción alemana y referencias ^{en} ~~de~~ FRAUWALLNER 1956, p. 39 y ss. y 409.

³ Cf. TUCCI 1930, pp. 611-623, y su versión alemana en FRAUWALLNER 1956, p. 48 y ss.

⁴ Cf. LA VALLÉE POUSSIN 1916, p. 68 y ss.