

PRINCIPALES CONCEPTOS BUDISTAS

Fernando Tola y Carmen Dragonetti



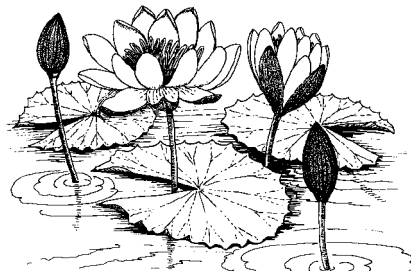
Todas las fallas que aquí se descubran son debidas a mí, los profesores Tola y Dragonetti nada tienen que ver con este trabajo. Ni siquiera saben de su existencia, con lo cual estoy confesando una impertinencia de mi parte. Debo aclarar que no tengo ninguna intención de obtener beneficios con este pequeño documento. Si a alguien le es útil para enterarse de alguna cosa que ignoraba o para aclarar algún concepto ¡tanto mejor! y no es mi mérito.

Este 'texto' tiene un funcionamiento típico: aquellas palabras coloreadas dirigen, luego de señalarlas y hacer un 'click' sobre ellas, a la página donde tal concepto se explica.

Los signos con los que se marca el final de cada concepto son el de la Rueda de la Doctrina, Dharmachakra, uno de los ocho emblemas del budismo.

El del loto es el símbolo de la Verdadera Realidad del ser humano, que permanece sin ser contaminada por el lodo del Samsara ni por la ignorancia.

La figura de la portada es una representación del Buda en el momento de alcanzar la iluminación.



ahimsa: no-violencia

La **ahimsa**: no-violencia o, más propiamente, el no hacer daño, constituye una de las normas esenciales del Budismo. Es el primero de los ‘diez preceptos’ (Khuddakapatha, p. 1; dasasikkhapada) y asimismo el primer elemento de la disciplina moral (ver **sila**). Es mencionada en numerosos pasajes del Canon Pali, como la primera norma que debe cumplir un bhikkhu (monje budista). Así el Digha I, p. 63 (Samannaphalasuttam, 43) dice:

“...el bhikkhu evita destruir a los seres vivos; ha dejado de lado el bastón, ha dejado de lado la espada; es modesto y está lleno de compasión y vive deseando el bien a todos los seres”.

El gran emperador budista Asoka se refiere a la **ahimsa** en sus inscripciones. En el tercer edicto sobre roca, entre las normas morales que exalta, está la abstención de matar seres vivos en general; y el primer edicto sobre roca, ordena que ningún ser vivo debe ser muerto para ser ofrecido en sacrificio, y dispone asimismo que en lo sucesivo no se han de matar animales para la comida en los palacios del rey.

La secta de los jainas, que surgió en la India en la misma época del Budismo, adopta igualmente el principio de la **ahimsa**, llevándolo a extremos pueriles, en los que no cayó el Budismo con ese sentido de mesura que lo caracteriza como doctrina que es del ‘camino del medio’ (ver **camino del medio**).

- 4 Tanto el Budismo como el Jainismo, con esta exaltación del no-hacer-daño se oponen a las ácticas brahmánicas en que el sacrificio de animales en honor de los dioses desempeñaba importante papel. En el Gita-Govinda 1.1.9 se menciona, como uno de los avataaras de Vishnu, a Buda, que,
- “con el corazón lleno de compasión, hizo objeto de sus críticas a las diversas pre -
scripciones de la tradición védica que ordenaban la matanza de animales para el sacrificio” .

Se hace presente en este punto la actitud renovadora, y en muchos casos revolucionaria, del Budismo frente a las tradiciones religiosas y sociales de la India. (Ver **posición ante las tradiciones** .)

A partir del Budismo el principio de la ahimsa queda incorporado a la cultura de la India y convertido en uno de los valores más exaltados. Como prueba de la vigencia de este principio en la India cabe recordar la figura de Gandhi. Refiriéndose a él dice Pierre Meile (Historia de la India, Bs. As., 1962):

“Predicando la no-violencia en nombre de las tradiciones hindúes milenarias, apareció como el símbolo de la dulzura hindú frente a lo que se llamaba la bar -
barie occidental”.

Ver **metta**: benevolencia.



anicca (impermanencia)

De acuerdo con las concepciones budistas tres son las características de todas las cosas y seres: impermanencia (anicca), dolor (dukkha) e insustancialidad (anattan). Estas tres características constituyen la Tilakkhana o sea la triple caracterización de todo, con excepción del nirvana, que, en su carácter de absoluto, no participa de ninguna de las cualidades de las cosas y seres.

Los textos que se refieren a estas tres cualidades son muy numerosos. Bástenos citar los siguientes: Anguttara I, p. 286 (Uppadasuttam); Samyutta III, p. 21 y sgts. (aniccasuttam y sgts.); Dhammapada, estrofas 277-279 y el Mahasudassanasuttantam (Digha II, p. 169), bella historia de fantasía que termina con los celebres versos:

“¡Ya ves Ananda, cómo todos los estados condicionados del pasado han cambiado y se han desvanecido! Así es, Ananda, los estados condicionados son impermanentes, son inestables, no pueden brindarnos ningún confort, y siendo así, Ananda, no deberíamos demorarnos en estos estados condicionados, debe cesar nuestro interés en ellos, y debemos, de una vez, liberarnos de ellos.

Transitorias son las cosas; surgir y decaer es su naturaleza;
se producen y se disuelven; su extinción produce felicidad”.

Ver **dukkha** : dolor y **attam** (c).



6

apego

El apearse a algo es otro de los sentimientos que el Budismo combate con igual empeño que el deseo. Por tal razón inculca con gran énfasis los sentimientos de desapego, renunciamiento y abandono de todo. No sólo físicamente sino también emocionalmente. Recomienda sin cesar destruir todo lazo, todo vínculo material o afectivo que lo encadene a uno a algo; combate todo afecto, ya sea positivo como el amor, ya sea negativo como el odio, pues ambos encadenan y subyugan; el no poseer nada es su ideal (Dhammapada 421:Yo llamo brahmán a aquel que nada tiene ni en el pasado ni en el futuro ni en el presente, que se desposeyó de todo y se liberó de todo apego. Sutta Nipata 1070 y sgts., Upasivamanavapucchā) y la soledad el medio más apropiado para alcanzar el perfeccionamiento moral que lleva al conocimiento y a la liberación (Dhammapada 329, 330; Sutta Nipata 35-75, Khaggavisāna sutta; ver: **posición del hombre**). La voluntad de libertad e independencia caracteriza así al Budismo y los textos pali se refieren sin cesar, como a símbolos de un ideal que hay que realizar, al toro que rompió sus cadenas, al elefante que se liberó de las lianas de los bosques que impiden su marcha (Sutta Nipata 29, Dhānīyasuttam) y al rinoceronte que vaga solo (Sutta Nipata 35 y sgts., Khaggavisāna sutta).

El apego forma parte de la **paticcasamuppada**, en la que aparece condicionado por el deseo y condicionando a su vez la existencia, es decir, las reencarnaciones sin fin. Ver **paticcasamuppada** : generación condicionada.

Pero el Budismo condena también el apego porque es causa inmediata del dolor. El hermoso dialogo que contiene el Sutta Nipata 18-34 (Dhaniya sutta), termina con las siguientes estrofas en que Mara, el maligno (ver **Mara**) y Buda fijan cada uno sus respectivas posiciones:

Mara: goza con sus hijos el que tiene hijos; goza con sus vacas el que tiene vacas, por sus apegos goza el hombre; no goza el que no tiene apegos. Buda: sufre por sus hijos el que tiene hijos; sufre por sus vacas el que tiene vacas, por sus apegos sufre el hombre; no sufre el que no tiene apegos.

Las samyojanas (ataduras) impiden la liberación y encadenan a la rueda de las transmigraciones. En el Majjima 1, Sabbasavasuttam, se mencionan tres samyojanas:

sakkayaditthi: la creencia en un yo

vivikivvha: la duda

silabbataparamasa: la creencia o fe en la utilidad de los usos y sacramentos religiosos.

En el Sangitisuttantam del Digha III se agregan algunas más: kamacchanda: el deseo de rancer en un mundo de la sensualidad; vyapada: el odio; ruparaga: el deseo de rancer en un mundo de la forma; aruparaga: deseo de rancer en el mundo sin forma; mana: el orgullo; uddhacca: la excitación; avijja: la ignorancia

Ver **posición del hombre**.



8

arahant : arhant

En su sentido técnico dentro del Budismo, el término arhant se aplica a aquellos que han realizado en sí mismos las enseñanzas de Buda, es decir, que han recorrido el **Noble Octuple Camino** (ariyo atthangiko maggo) y han alcanzado la meta a la cual él conduce: la **sabiduría** (pañña) y la **liberación** (vimutti). Ver notas respectivas.

En algunos pasajes del Canon Pali aparece una descripción estereotipada del arhant, así por ejemplo en el Digha I, p. 176 (Kassapasihanadasuttam, 24) se dice:

“...y así en presencia del bhagavant (Buda), el asceta Kassapa recibió la iniciación, recibió la ordenación. Y, poco después de haber sido ordenado, el venerable Kassapa vivía a solas, solitario, alerta y vigilante, esforzado y resuelto. Y en corto tiempo, en este mundo, por sí mismo conoció, realizó y poseyó aquella incomparable perfección de la vida religiosa por cuya causa los hijos de familia abandonan sus hogares para llevar una vida errante y mendicante. Y supo que había destruido el renacer, que había realizado la vida religiosa, que había hecho lo que tenía que hacer, y que nada le quedaba después de su actual existencia. Y así el venerable Kassapa ocupó su sitio entre los arhants...”

En otros pasajes del mismo Canon, como por ejemplo en el Digha III, p. 97 (Aggannasuttantam, 31), nos encontramos con la siguiente fórmula descriptiva del arhant:

“Cualquier miembro de estas cuatro castas, ¡oh Vasettha!, que siendo un bhikkhu se convierta en un arhant, que ha destruido las impurezas de la mente y ha hecho lo que debía hacer, que ha depositado su carga y ha alcanzado su propio bien, que ha destruido por completo las cadenas del renacer y se ha liberado gracias al perfecto conocimiento - ese hombre es superior a aquellas cuatro castas, con razón y no sin razón”.

Ver **castas**. El **Capítulo VII** del Dhammapada (ver) señala también algunas de las principales características del arhant.

Cabe mencionar, aunque se trate de una sistematización de la escolástica posterior, la existencia de etapas o grados en la vía que conduce al logro de la condición de arhant. El hombre común (o puthajjana) que no ha entrado en el camino preconizado por Buda, vive encadenado al ciclo de las reencarnaciones por los diez lazos o ataduras (samyojana, ver nota a ‘**apego**’). Opuestamente, el noble discípulo de Buda (ariya) entra y progresa en el camino mediante la eliminación sucesiva de esos diez lazos (Digha II, p. 92; Majjhima I, p. 465 y sgts.). Por la destrucción de la creencia en un yo, la duda y la confianza en la eficacia de ritos religiosos, alcanza primero la condición de sotapanna, es decir, del que ha entrado en la corriente. Ya no renacerá en los destinos de mísera existencia, esta seguro de la liberación y obtendrá el conocimiento supremo. Aniquiladas las ataduras y atenuados el amor, el deseo y el odio se convierte en un sakadagamin, en

10 alguien que no vuelve, es decir, que no renace en este mundo, sino una vez más, después alcanzará el fin del sufrimiento. Al erradicar además el deseo de renacer en un mundo de la sensualidad y también el odio, llega a ser un anagamin, o sea, uno que ya no vuelve más, que ya no renacerá en un mundo de hombres, sino en el mundo de Brahma y de allí alcanzará el nirvana. Por la destrucción de todas las impurezas se convierte por fin en un arhant.

Sotapatti es la condición o el estado del sotapanna, del que ha entrado en la corriente, es decir, en la doctrina de Buda. La imagen de la corriente para designar el camino enseñado por Buda es muy frecuente en los textos pali y creemos que la palabra sotapatti pudo ser usada, no en un sentido tan técnico, como el que hemos explicado en párrafo anterior, sino como una simple imagen. Hay que tener presente siempre el carácter arcaico del Dhammapada y el hecho de que, en general, las clasificaciones y sistematizaciones pertenecen a una época posterior, de elaboración escolástica.

Esencialmente el arhant debe perseguir su propio bien, su propia liberación. Ante esta exigencia todo pasa a segundo plano. Como dice el Dhammapada (166), uno no debe descuidar su propio bien por el bien ajeno, por muy grande que este sea. Esta actitud del arhant puede ser calificada de egocéntrica o egotista, pero no debe olvidarse que ella aparece unida a una absoluta carencia de agresividad y a un sentimiento de desapegada benevolencia para con todos los seres.

Con el correr del tiempo y con la evolución de las doctrinas el ideal del arhant es reemplazado, en el Budismo Mahayana, por el ideal del bodhisattva. Aunque partiendo del mismo principio (la convicción de lo doloroso de la existencia) y debiendo someterse a la misma disciplina, y persiguiendo el mismo fin (el nirvana) que el arhant, el bodhisattva se preocupa más por el bien ajeno que por su propia liberación; y es el sentimiento de piedad y compasión el que se ha convertido en el principio que informa la vida religiosa. Algunos bodhisattvas como Avalokiteshvara y Maitreya llenos de compasión y dispuestos siempre a ayudar a los hombres llegan a adquirir categoría de divinidad y a ser objeto de culto.



12 **attan:** uno mismo, el “self”; el alma, la sustancia

Podemos distinguir como usos principales de la palabra attan (=sánscrito atman) los siguientes:

(a) 1. attan en muchos pasajes es usado como pronombre, ya sea demostrativo o indefinido, ya sea reflexivo. Este uso aparece en muchas estrofas del Dhammapada (Cap. XII).

2. “Usado como término filosófico, attan designa al alma individual (Individualsseele), tal como es concebida por los jainas y otras escuelas. Esta alma individual era considerada como una monada espiritual (Geistmonade) eterna, inalterable, que, de acuerdo con su naturaleza, es feliz y perfecta (aunque sus cualidades son a veces oscurecidas (ver - dunkelt) a causa de su unión con la materia)” (Glaserapp, Vedanta und Buddhismus, p. 10).

En este sentido attan no es otra cosa que el término sánscrito atman, término central en la doctrina de las upanishads. Nos permitimos agregar a las palabras de Glaserapp las siguientes características del atman según las upanishads: el atman es una sustancia permanente, absoluta y trascendente, idéntica con el brahmán que es el alma universal, lo Absoluto, el ens realissimum. El atman idéntico al brahmán, es por eso mismo el fundamento y

la última realidad de todo, “la realidad de la realidad” (satyasya satyam; Brihadaranyaka Up. II, 1.20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su atman con el brahmán, momentáneamente ocultado por varios factores, entre los que prima la ignorancia (avidya).

3. Finalmente, el término attan (sobre todo en el compuesto negativo anattan) designa en múltiples textos palis, de un modo general, lo que en metafísica se entiende por la palabra sustancia, o sea algo que existe in se et per se (Glaserapp, *Vedanta und Buddhismus*, p. 10-11). Este uso constituye una ampliación del sentido de la palabra attan señalado en el párrafo anterior.

(b) El Budismo no acepta el concepto de alma individual a que nos hemos referido antes. “La negación del alma diferencia al Budismo de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus” (Oltramare, *L’Histoire II*, p. 215). Como dice Glaserapp (*Vedanta und Buddhismus*, p. 15), la negación de un atman imperecedero constituye un rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del Budismo Hinayana y del Budismo Mahayana. Para el Budismo el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles y fugaces, de combinaciones momentáneas e impermanentes, un conjunto de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.: esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en

14 el nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, ni atman en sentido upanishádico, ni alma en el sentido de la escolástica cristiana. Con referencia a la contradicción entre la teoría de la inexistencia de un alma y el dogma de la transmigración, ver **samsar a**, transmigración. Ver **khandha** : elementos constitutivos del hombre.

(c) La negación de un alma individual no es sino un caso particular de la tésis general del Budismo de que no existe nada sustancial, permanente y absoluto, de que lo único que existe son fenómenos transitorios, inconsistentes, formando entre si combinaciones siempre cambiantes, condicionándose mutuamente, o sea, un “fenomenismo radical”. Ver **sankhar a**: cosa condicionada, compuesta.

(d) Múltiples textos ilustran la tésis del Budismo de que no existe un alma individual, ni en sentido upanishádico ni en sentido cristiano como hemos dicho.

En el Samyutta III, p. 66 (Anattalakkhanasuttam) Buda pasa revista a todos y cada uno de los distintos componentes (khandha) del hombre (rupa: corporeidad; vedana: sensación, sañña: percepción, etc.) y declara respecto de cada uno de ellos que son “anattan”, es decir, que ninguno de ellos constituye un attan o sea un atman o un alma (Glasesnapp, Vedanta und Buddhismus, p. 12). Agrega también el Buda que todos esos componentes son anicca, impermanentes. Y concluye manifestando que el hombre no puede estimar como suyo ninguno de esos componentes, que no puede identificarse con

ninguno de ellos, y que no puede considerar a ninguno de ellos como su attan (= atman, alma). En el Sutta Nipata 1119 (Mogharajamanavapuccha) se lee:

“considera al mundo como algo vacío... desechando la creencia en el attan, y así superarás la muerte”.

El Milinda, p. 57 (trad. Finot) en el celebre dialogo entre Milinda y Nagasena llega a las mismas conclusiones que los textos anteriormente citados y resume su doctrina en los siguientes versos del Samyutta I, p. 134 (Vajirasuttam):

“así como se emplea la palabra ‘carro’ cuando sus partes han sido reunidas, del mismo modo se da el individuo, cuando existen sus componentes: es una convención”.

No solo el Budismo niega la existencia del alma, sino que considera como una herejía la creencia en un yo permanente e indestructible (sakkayaditthi) (de la Vallee Poussin, *Bouddhisme*, p. 81; *Oltramare, L'Histoire II*, p. 214). Asimismo, en múltiples lugares los textos palis consideran dicha creencia como uno de los samyojana, o sea una de las ataduras que impiden la liberación (*Digha III*, p. 216 y 234; *Sangitisuttantam XIX y VII*).

(e) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Bástenos mencionar el *Dhammapada 277-279*, que declare que todas las cosas en cuanto que son condicionadas y conglomerados de factores de la existencia (sankhara)

- 16 son impermanentes y fuente de desgracia, y que todas las cosas (dhamma) son insustanciales (anattan). Igual doctrina aparece en el Anguttara I, p. 286 (Uppadasuttam).



avijja: la ignorancia

Se entiende por **avijja** la ignorancia de las verdades básicas del Budismo. Para unos textos es la ignorancia de las cuatro nobles verdades. Así, por ejemplo, el Samyutta II, p. 4 (Vithangasuttam) dice:

“¡oh bhikkhus!, el desconocimiento del dolor, el desconocimiento del origen del dolor, el desconocimiento de la supresión del dolor, el desconocimiento del camino que lleva a la supresión del dolor—esto es llamado ignorancia, ¡oh bhikkhus!”.

La misma formula aparece en el Majjhima I, p. 54 (Sammaditthisuttam).

Para otros textos la ignorancia es el desconocimiento de los cinco componentes de la personalidad humana (ver **khandha**), de su origen y desaparición y del camino que lleva a su supresión. Así por ejemplo el Samyutta III, p. 162.

La ignorancia no es un fenómeno meramente intelectual, implica la no vivencia de las verdades básicas del Budismo, el no estar hondamente compenetrado con ellas. Nos pueden aclarar sobre su naturaleza la oposición entre necio (Balavaggo)-sabio, en donde Balavaggo, Bala, necedad, tontera, no se trata en realidad de una deficiencia de caracter intelectual o de una escasez de erudición El término indica a la persona que no está dentro

18 de la concepción de la vida preconizada por el Budismo, que no trata de realizar los valores de la doctrina budista, que no conoce y no vive las Cuatro Nobles Verdades, en cuyo corazón no ha brotado la fe que hace entrar en el noble camino que conduce a la liberación. Pandita, sabio, representa el concepto opuesto a bala. El Balapandisuttan, del Majjhima III, caracteriza de un modo formal al bala: piensa mal... habla mal... actúa mal... Ver **pañña** al cual la avijja justamente se opone.

Para Lamotte la ignorancia consiste también en las cuatro distorsiones de la percepción, de la mente y del enfoque, a que se refiere el Anguttara II, p. 52 (Vipallasasuttam) y que llevan a considerar lo transitorio como permanente, lo penoso como agradable, lo insustancial como sustancia y lo impuro como puro. Aunque el texto no dice expresamente que estas distorsiones constituyen la ignorancia, dicha equiparación es fundada por cuanto quienes incurren en ellas se ven sometidos al ciclo de las reencarnaciones, mientras que los que no incurren en ellas, por haber tenido la dicha de escuchar a algún Buda, trascienden a todo sufrimiento.

La importancia de la ignorancia dentro de la economía general del Budismo es muy grande. Baste indicar el simple hecho de que figure como primer elemento de la paticcasamuppada o generación condicionada, doctrina capital del Budismo, cuyo descubrimiento señaló para Gotama Buda, según la tradición, la conquista de la iluminación. Ver **paticcasamuppada** : generación condicionada.



bodhi: iluminación (Sambodhi y sammāsambodhi expresan con leves matices lo mismo que bodhi). Se entiende por bodhi el estado que se produce con la captación (pañña) de las verdades básicas del Budismo. En el Samyutta V, p. 422 (Dhammacakkappavattanasuttam), Buda, después de exponer las Cuatro Nobles Verdades a sus discípulos, declara expresamente:

“¡Oh bhikkhus!, mientras no alcancé en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades ..., yo no declaré que había realizado la suprema perfecta iluminación. Pero cuando yo, ¡oh, bhikkhus!, alcancé en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades..., entonces declaré que había realizado la suprema perfecta iluminación. Conocí e intuí: mi liberación es incommovible, esta es mi última existencia, ya no existe para mi reencarnación”.

Además, encontramos un texto paralelo en el Yogasutra de Patanjali 2.5 que dice “la ignorancia consiste en considerar lo transitorio, lo impuro, lo penoso y lo que no es atman, como permanente, puro, agradable y el atman respectivamente”.

Se podría también decir que la bodhi se produce con la captación de la paticcasamuppāda o generación condicionada, en cuanto ésta expone el origen y la supresión del dolor, y, por tal razón, es simplemente el desarrollo de la segunda y tercera nobles verdades

20 (por lo cual, como anota Oldenberg, Buda, p. 234, algunos textos reemplazan con la fórmula de la paticcasamuppada la segunda y la tercera nobles verdades). De acuerdo con lo anterior, algunos autores al dar cuenta del proceso de la iluminación de Buda insisten mayormente en la paticcasamuppada (Lamotte, Histoire, p. 18; Foucher, La vie du Bouddha, p. 163; Beckh, Buddhismus, p. 57). Lo mismo ocurre con numerosos textos budistas como por ejemplo Udana, p. 1-2; Mahavagga, p. 3; Lalita Vistara, Cap. XXII.

Los elementos constitutivos de la Iluminación son condiciones o cualidades que debe reunir un bhikkhu para alcanzar la iluminación. Son mencionadas en muchos textos, como por ejemplo en el Digha II (Mahaparinibbanasuttanm), y en III, (Sampasadaniayasuttam), en el siguiente orden:

sati: autoconciencia

dhammavicaya: estudio de la doctrina

viriyā: energía

pīti: alegría

passadhi: tranquilidad

samādhi: concentración de la mente, meditación

upakha: ecuanimidad, indiferencia.

Ver **Cuatro Nobles Verdades** , **paticcasamuppada** y **pañña** : conocimiento.



brahmacariya: vida religiosa, vida de pureza

Originariamente el término brahmacariya significaba la educación brahmánica a que debían someterse los miembros de la casta brahmánica o sacerdotal con el fin de adquirir el conocimiento de los textos sagrados y de los ritos y, de este modo, estar en condiciones de realizar sus funciones como depositarios de las tradiciones religiosas y oficiantes del culto. Esta educación duraba varios años y tenía lugar bajo la dirección de algún brahmán ya consagrado. Muchas veces los jóvenes estudiantes se trasladaban a lugares remotos para seguir las enseñanzas de algún brahmán ilustre (Barth, Oeuvres I, p. 52). Los estudiantes debían servir a sus maestros, conseguirles alimentos, tenerles obediencia ciega y retribuirles mediante algún regalo al terminar sus estudios. La brahmacariya constituye la primera acrama o etapa, de las cuatro en que estaba dividida teóricamente la vida de los hombres de casta brahmánica.

Una de las exigencias de esta época que podríamos llamar de noviciado era llevar una vida de continencia y castidad. De ahí que el término brahmacariya llegó a significar: vida de continencia y castidad, como por ejemplo en Praçna Up. I, 15.

En el Budismo, el término brahmacariya designa sobre todo la vida religiosa, aunque no ha desaparecido su significado de vida continente y casta, como lo demuestra el precepto respectivo de la disciplina moral. Ver **silā**: disciplina moral.



22 **brahmana** : brahmán

El brahmán constituye el grado más alto del sistema de castas vigente en la India.

“La casta de los brahmanes, beneficiaria principal y organizadora de este orden se arroga la preponderancia con abundancia de argumentos teocráticos. Es la depositaria de la tradición, la heredera de la revelación... No sería decir bastante el reconocerle el monopolio de la religión en cuanto que ella es la que explota el culto védico; la misma palabra con ligeros cambios de acentuación (brahmán, m., brahmán, n.) designa al sacerdote y a lo absoluto del cual el es ministro. La esencia de la casta brahmánica se confunde con el último y primer sustrato del ser” (Masson-Oursel y otros, *L’Inde antique*, p. 91).

De acuerdo con el sistema de castas, se es brahmán por nacimiento. El brahmán goza de los más grandes privilegios en todo orden de cosas. El brahmán puede ejercer los oficios más heterogéneos, humildes e incluso indignos, pero no por ello deja de ser brahmán.

“Bajo todas sus transformaciones conserva este carácter único y monstruoso: es ‘un dios sobre la tierra’, un dios más alto que los reyes” (S. Levi, *Memorial*, p. 66).

Manusmriti IX, 319, dice:

“aunque los brahmanes se dediquen a cualquier ocupación indeseable, con todo deben ser honrados: pues cada uno de ellos es una deidad superior (paramamdai - vatam)”.

El Budismo rechaza, de un modo general, las pretensiones de los brahmanes y, más aun, parte de la cultura brahmánica. Ver **posición ante las tradiciones** . Sin embargo conserva el término “brahmán”, pero le da un nuevo contenido significativo insistiendo en que se es brahmán no por el nacimiento o la casta sino por la posesión de las cualidades exaltadas por Buda. Así el Udana, p. 29 (6), dice:

“aquel en quien no existe hipocresía ni orgullo, que destruyó la avidez, que carece de egoísmos y deseos, que expulsó de sí la cólera, completamente serenado— ese es un bhikkhu, ese es un samán, ese es un brahmán”.

La misma idea aparece en el Dhammapada, Cap. XXVI; en el Anguttara I, p. 163 (Tikannasuttam) y en el Mahavagga, p. 2 (Ahapalakatha).

Ver **castas**.



camino del medio

La doctrina de Buda recibe también la denominación de ‘camino del medio’ (Majjhima patipada) por cuanto evita, por un lado, los excesos de un exacerbado ascetismo y, por otro, el sometimiento al mundo de la sensualidad. Es el propio Buda el que denomina así a su doctrina. En el Samyutta V, p. 420 (Dhammacakkappavattanasuttam), dice:

“Estos dos extremos, ¡oh bhikkhus!, deben ser evitados por el que lleva una vida errante y mendicante. ¿Cuáles son? El uno es el bajo, vulgar, ordinario, innoble apego al placer sensual y a lo agradable que a nada conduce; el otro es el entregarse a una vida de autotortura, penosa, innoble, que a nada conduce. ¡Oh bhikkhus!, Buda se mantuvo alejado de ambos extremos y descubrió el camino del medio, que produce la intuición, que produce el conocimiento, que lleva a la serenidad, al conocimiento superior, a la iluminación, al nirvana”.

De igual manera se expresa Buda en el Samyutta II, p. 20 (Acelakassapasuttam).

La propia vida de Buda, de acuerdo con la leyenda, es la realización de este camino, en cuanto abandono la vida de placeres, con que su padre quiso evitar su partida hacia la vida errante y mendicante, y dejó también de lado las prácticas ascéticas con las cuales confiaba en sus primeros tiempos alcanzar la sabiduría y la liberación.

Es muy probable que esta actitud mesurada del Budismo, así como su tendencia intelectualista, se encuentren entre las causas que explican el interés que tomaron los griegos por el Budismo. Bástenos recordar que, entre otros, Menandro, uno de los reyes griegos de Penjab, en el noroeste de la India, se convirtió al Budismo. Entre los textos pali existe uno de carácter no-canónico sumamente interesante, el Milindapanha (o Preguntas de Milinda) que tiene por objeto narrar las discusiones filosóficas del rey Menandro con el monje budista Nagasena, a raíz de las cuales el griego, derrotado y convencido, se convierte al Budismo.



Constituye un fenómeno típico de la India la división de la sociedad en castas.

“La casta se define con una precisión jurídica: es el grupo de individuos ligados por la connubialidad y la commensalidad. En términos menos pedantescos, un hombre no puede comer con hombres de otra casta, un hombre no puede casarse fuera de su casta” (S. Levi, Memorial, p. 68).

A las reglas de la connubialidad y commensalidad se agregan otras de variado carácter. La violación de cualquiera de estas normas es penada y el culpable debe rehabilitarse mediante diversos ritos purificatorios.

Teóricamente las castas son cuatro:

- 1) los brahmanes (ver **brahmana**);
- 2) los kshatriyas (sánscrito ksatriya, pali: khattiya) o guerreros, a quienes les corresponde el poder temporal, aunque no es raro encontrar la mención, en las mismas upanishads, de reyes kshatriyas que sobresalieron en la reflexión filosófica;
- 3) los vaishyas (sánscrito vaicya, pali: vessa), casta que reúne a los agricultores y comerciantes y, finalmente,
- 4) la casta inferior de los shudras (sánscrito cudra, pali: sudda), que agrupa a individuos de origen no ario, o dedicados a vergonzosas ocupaciones y a los que, por alguna falta

grave, han decaído de sus castas originarias. En la realidad estas cuatro castas principales se subdividen en múltiples subcastas.

Se ha tratado de encontrar el origen de las castas, ya en las diferencias de raza (arios y aborígenes), ya en la especialización, ya en una transformación de las clases sociales de los indoeuropeos por obra del sacerdocio brahmánico.

Cada casta tiene, de un modo general, no solo sus funciones y ocupaciones propias sino también sus obligaciones y deberes específicos. En otros términos, cada casta tiene su propia moral a la que debe atenerse. Ilustran este hecho los siguientes versos de la Bhagavad-Gita:

“la serenidad, el autodomínio, el ascetismo, la pureza, el saber soportar y la rectitud, el conocimiento, la sabiduría, la creencia en la existencia de un mundo post-mortem son los deberes del brahmán, nacidos de su propia naturaleza. El valor, la energía, la constancia, la destreza, la tenacidad en el combate, la generosidad y el ejercicio de la soberanía son los deberes del kshatriya, nacidos de su propia naturaleza” (XVIII, 42 y 43)

“Es mejor la realización aunque imperfecta del propio deber (svadharma) que la realización perfecta del deber ajeno. Haciendo el deber, que a uno su propia naturaleza le impone, uno no comete falta” (XVIII, 47).

28 Así Arjuna, el guerrero, debe luchar incluso contra sus parientes y amigos a pesar de la repulsión que tal cosa le ocasiona, pues ese es su dharma. Y es el propio dios Krishna que le recuerda a Arjuna su deber de kshatriya cuando este, entre los dos ejércitos, quiere rehuir el combate por el sentimiento de compasión que invadío su alma.

El nacimiento determina la pertenencia a una casta y a su vez el nacimiento en una u otra casta depende de la conducta realizada en vidas anteriores. Resulta así que el sistema de castas, que para el occidental es algo injusto e intolerable, es para la explicación tradicional hindu una solución de justicia, ya que el pertenecer a alguna de las castas superiores y privilegiadas o a alguna de las inferiores no es sino el resultado —premio o castigo— de acciones realizadas en vidas anteriores. Ver **retribución de los actos** y **samsara**: transmigración.

El Budismo tiene frente al sistema de las castas una posición compleja. Por un lado da por sentado el hecho de la existencia de las castas, las cuales son frecuentemente mencionadas, no pudiéndose atribuir a Buda el carácter de un reformador o revolucionario social (lo que estaría en franca oposición con la actitud básica y esencial del Budismo que predica el desapego por las cosas de este mundo y que pone todo su interés en la liberación. Ver **apego**).

Por otro lado, se coloca el Budismo al margen del sistema de castas al predicar una

moral (dhamma) única para todos los hombres, lo cual se opone al espíritu que inspire la doctrina del svadharma o moral propia. Más aun, la distinción de castas desaparece en el seno de la congregación. Al respecto el Anguttara IV, p. 202 (Paharadasuttam), dice:

“Así como los grandes rígs, como el Ganges, el Yamuna, el Asiravati, el Sarabhu, el Mahi, cuando llegan al gran océano, pierden sus antiguos nombres y especies (gotta) y reciben el solo nombre de ‘océano’, de la misma manera, ¡oh Pah.arada!, las cuatro castas – kshatriyas, brahmanes, vaishyas y shudras—cuando, conforme a la doctrina y a la disciplina predicadas por Buda, parten de sus hogares para llevar una vida errante y mendicante, pierden sus antiguos nombres y castas (gotta) y reciben el solo nombre de ‘ascetas’ (samaṇa), ‘discipulos de Buda’”. Para otros textos como el Digha III, p. 97 (Aggannasuttantam, 31), citado en la nota sobre arhant, el que ha hecho realidad la doctrina de Buda, el arhant, es superior a todas las castas.

Es curioso notar que esta imagen utilizada por Buda es la misma que utiliza la Mundaka up. III, 2.8 con respecto a los seres individuales que pierden nombre y forma al hundirse en el ser supremo (ver el texto en [nirvana](#) (i)). Tenemos aquí un ejemplo más de la utilización por Buda de un elemento proporcionado por la tradición, pero rebajado a un plano meramente humano y social.

Es notable que, contrariamente al orden



30 tradicional, se mencione en este texto a los kshatriyas antes que a los brahmanes. Ashvaghosa, *The vajrasuci*, p. 5 (ed. Sujitkumar Mukhodhyaya, Santiniketan, 1950) nos informa que los brahmanes utilizaban la enumeración tradicional de las cuatro castas, con los brahmanes a la cabeza y los shudras al final, como argumento en favor de su afirmación de que los shudras debían obediencia a los brahmanes.



cualidades

El Budismo constituye sobre todo una ética con cierto desapego por la metafísica. Por tal razón, a todo lo largo del Canon Pali, constantemente, se exaltan una serie de virtudes o cualidades morales y se rechazan una serie de defectos. No es nuestro propósito hacer un estudio detallado de la moral budista, con respecto a la cual puede encontrarse información en cualquier tratado sobre el Budismo y en especial en las obras que hemos citado en la Bibliografía, sección Autenticidad del Canon Pali.

Conviene hacer notar que el Budismo tiene una tabla de valores bastante amplia y variada, pues exalta muy diversas cualidades del dominio de la voluntad y del dominio de la inteligencia. Por otro lado, da primacia a cualidades a las que el occidente no ha prestado mayor interés. Entre estas tenemos la autoconciencia (o sea el hacer conscientes zonas inconscientes del individuo), el autocontrol, el estado de alerta y vigilancia, la concentración de la mente.



32 Cuatro Nobles Verdades

La doctrina de las Cuatro Verdades constituye la teoría esencial del Budismo y fue expuesta por Buda en Benarés a raíz de haber alcanzado la iluminación, iniciándose con ella la prédica de las nuevas enseñanzas. Está contenida en el celebre Dhammacakkappavattanasuttam (Samyutta V, p. 420) y numerosos textos del Canon se refieren a ella. El indicado sutta la expone de la siguiente manera:

“Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto al dolor: el nacimiento es doloroso, la vejez es dolorosa, la enfermedad es dolorosa, la muerte es dolorosa, el contacto con lo que uno no ama es doloroso, la separación de lo que uno ama es dolorosa; no conseguir lo que uno desea es doloroso; en resumen los cinco objetos del apego son dolorosos.

(Ver **dulkha**: dolor).

Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto al origen del dolor: es el deseo que conduce de reencarnación en reencarnación, acompañado del placer y de la pasión, que goza ora aquí ora acullá, el deseo de la voluptuosidad sensual, el deseo de la existencia, y el deseo de la no existencia.

Tanhavaggo: La sed, el deseo. La importancia de este término en la doctrina budista es muy grande. Constituye uno de los eslabones de la cadena causal de la **paticcasamuppada** (ver). La tanha está condicionada por la sensación, ya que brota de la percepción de algo

placentero y es a su vez condición del apego. El deseo, expresado por el término *tanha* o por cualquiera de sus sinónimos (como *iccha*, *gedha*, *esana*, *pipasa*, *lobha*, *kama*), es lo que encadena al hombre al mundo de la sensualidad y, por consiguiente, al ciclo de reencarnaciones. Un epíteto frecuente del término *tanha* es el adjetivo *ponobhavika*: ‘que conduce a la reencarnación’. La idea de que es el deseo el causante de las reencarnaciones es frecuente en los textos upanishádicos. Así la *Mundaka Up.* III nos dice que: “a causa de los deseos uno renace aquí y allá”.

Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto a la supresión del dolor: es la completa supresión y extinción del deseo, el abandonarlo, el renunciar a él, el liberarse de él, el no dejarle lugar alguno.

(Ver **paticcasamuppada** : generación condicionada.)

Esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad respecto al camino que conduce a la supresión del dolor: es el noble octuple camino, es decir: correcta opinión, correcto pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto género de vida, correcto esfuerzo, correcta autoconciencia, correcta concentración”.

(Ver **Noble Octuple Camino** .)

Ver **bodhi**: iluminación.



dhamma

El término dhamma (sánscrito dharma) tiene múltiples sentidos. Puede ser traducido por: doctrina moral de Buda; condición humana; cualidad(es); fenómeno(s), hecho(s), cosa(s). A los anteriores sentidos se pueden agregar otros como: conducta (correcta); moralidad, justicia; ley (moral), orden moral (cosmico).

En el empleo del termino dhamma como ley y orden moral se hace presente una concepción básica, no solo del Budismo, sino de las creencias de la India en general, de que existe un orden moral que rige todo el cosmos y que se manifiesta en la retribución de los actos, en el hecho de que toda acción tiene un efecto beneficio o perjudicial según sea, moralmente, buena o mala (ver **retribución de los actos**). El orden moral se manifiesta también en el sistema de reencarnaciones, en el hecho de que la conducta realiza da en una de las existencias, según sea moral o contraria a la moral, determine una reencarnación feliz o desdichada (ver **samsar a**: transmigración).

De acuerdo con el Budismo este orden cósmico actua por sí mismo, automáticamente, sin la intervención de ningun ser supremo, de ningún dios (ver **dioses**). Por otro lado, este orden cósmico se realiza en forma inexorable. Por estas dos últimas características se ha comparado la concepción del dharma, como orden moral, con la concepción moderna del orden físico.

La labor de Buda no fue otra que la de descubrir por un esfuerzo intelectual intenso y doloroso, este orden moral cósmico, preexistente a él; y su doctrina no es sino la expresión de dicho orden. El Samyutta II, p. 25 (Paccayasuttam), después de exponer la doctrina de la **paticcasamuppada** o generación condicionada (ver nota al respecto), dice:

“aparezcan o no budas, permanece incommovible este principio —la estabilidad de la fey, la necesidad de la ley, esta causalidad. Buda lo intuyó, Buda lo comprendió. Habiéndolo intuido y habiéndolo comprendido, Buda lo explicó, lo mostró, lo comunicó, lo estableció, lo aclaró, lo analizó, lo reveló”. Del mismo modo se expresa el Anguttara I, p. 286 (Uppadasuttam), con respecto al principio de que todas las cosas son impermanentes, dolorosas e insustanciales.

En el comienzo, pues, de la doctrina de Gotama Buda ha habido un acto intelectual penosamente conquistado, en lugar de una revelación como tuvo lugar en la religión védica y en la católica. Se hace presente aquí ese carácter de fundador de religión “a lo humano” propio de Buda, así como la importancia del factor intelectual y la primacia del esfuerzo personal, que constituyen rasgos característicos del Budismo.



36 **dioses** (deva)

(a) El Budismo no niega la existencia de dioses. Acepta a los dioses del Hinduismo, no solamente a los grandes dioses como Indra (Dhammapada 30), Brahma (Dhammapada 105, 230), Yama (Dhammapada 44, 237), etc., sino también a las divinidades inferiores como los Yakshas, Gandharvas (Dhammapada 105, 420, Anguttara II, p. 37, Donasuttam; Udana, p. 4 [7]) y los Nagas (Udana, p. 10) etc. Tres suttas del Digha II, p. 220 (Mahagonndasuttantam), II p. 253 (Mahasamayassuttantam) y III, p. 194 (Atanattiyassuttantam) mencionan in extenso a las divinidades que eran objeto de las creencias de la época y que el Budismo implícitamente acepta (Rhys Davids, Buddhist India Cap. XII). Más aun, el panteón budista se fue enriqueciendo poco a poco con nuevas divinidades que tomaba de las creencias de los distintos países (Tibet, China, etc.), a los cuales llega en su expansión por Asia. A estas divinidades hay que agregar aquellas otras que fue creando la especulación ulterior y asimismo aquellas divinidades que en el curso de la evolución del Budismo, va haciendo surgir la piedad de los fieles budistas, como Amitabha, Amitayus, Avalokiteshvara, Maitreya— todos estos, bodhisattvas (futuros Budas), tratados como dioses y que desempeñaron importante papel en el Budismo Mahayana. Incluso aparecen divinidades femeninas, como la diosa Tara. Como dice Godefroy de Blonay (Materiaux pour servir a l'histoire de la deesse buddhique, Tara, p. 61),

“mientras el racionalismo monástico de las iglesias de Ceilán lograba alejar este

peligro [de la influencia femenina], la iglesia del norte, más fiel al verdadero espíritu de la India, abría sus puertas a las divinidades femeninas y les permitía adquirir poco a poco lugar preponderante en su panteón”.

Así es como la diosa Tara, que adquiere gran importancia en el Budismo Mahayana, es desconocida por la literatura religiosa de Ceilán (ibid., p. 4).

(b) El Canon Pali se representa a los dioses como seres hermosos, con cuerpos brillantes y sobrenaturales y cuya existencia transcurre en el goce de los placeres sensuales (Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 12). Aunque el Canon Pali los menciona muchas veces, los dioses en el Budismo tienen un papel muy secundario y deslucido, pues no son ellos los que han creado el mundo, no pueden cambiar el orden cósmico, ni concederle al hombre una determinada reencarnación buena o mala, y, menos aun, la obtención del bien supremo que es el nirvana, ya que la creación del mundo, su orden, el orden moral y las reencarnaciones, y todo, en general, depende únicamente del juego de causas y efectos. Su poder es muy reducido. Pueden ayudar en algo al hombre concediéndole ciertos bienes o librándolo de peligros, pueden dar un buen consejo, pueden colaborar con la ley moral de la retribución de los actos, premiando al bueno o castigando al malo.

(c) Distingue sobremanera a los dioses del Budismo el hecho de que, como todas las

38 cosas y actos, están sometidos al principio de la causalidad, son un conglomerado de diversos factores, son transitorios y están –como los hombres– sometidos a la ley del karman y, por consiguiente, al samsara, al ciclo de las reencarnaciones (ver **retribución de los actos** y **samsara**: transmigración). Han nacido como dioses en virtud de sus obras y dejarán de ser dioses cuando termine el mérito acumulado por sus obras.

“El dios, como dice de la Yallee Poussin (Le dogme, p. 19), cayendo de su paraíso, puede renacer como hombre, como difunto famélico o preta, animal, ser infernal si lo exige así la retribución de sus actos”.

Y, de un modo contrario cualquiera puede renacer como dios, si reúne méritos suficientes para ello (Oltramare, L’histoire II. p. 227 y 228 y el Sankharuppattisuttam del Majjhima antes citado).

Incluso el Canon Pali llega a presentar a los dioses como inferiores a los arhants, a aquellos que han conseguido la liberación mediante la realización de las enseñanzas de Buda; así, el Dhammapada nos dice (estrofa 94) que los dioses sienten envidia por el arhant. Y el Sankharuppattisuttam, antes citado, después de enumerar, en orden ascendente, a las diversas categorías de dioses, entre los cuales puede renacer el bhikkhu, termina mencionando, p. 103, como suprema posibilidad, la liberación, que se alcanza con la destrucción de las impurezas de la mente, y que descarta la necesidad de la reencarnación.



(d) Se ve por lo anterior que no se puede considerar que el Budismo es ateo, en cuanto cree en la existencia de dioses; pero lo es, en cierto sentido, en cuanto no acepta la existencia de un ser supremo, eterno, inalterable (Glasesnapp, *Buddhismus und Gottesidee*, p. 29; Oltramare, *L'Histoire II*, p. 222), y en cuanto los dioses, que acepta, han sido reducidos a una condición muy poco por encima de la condición humana e inferior incluso a la de los seres humanos que han obtenido la iluminación y la liberación.

(e) Con el Budismo no es la primera vez, en la historia religiosa de la India, que los dioses pasan a un segundo piano y que conjuntamente se erige a alguna entidad o concepto como principio supremo.

Ya en los Brahmanas los dioses, todopoderosos en el Vedismo, aparecen en una posición secundaria frente a nuevas entidades (sustancias (?), fluidos (?), divinidades (?)), como el sacrificio, la fórmula ritual (brahmán), el espacio (akasa), el ser (sat), el no ser (asat), el aliento vital (prana), el espíritu (manas), vac (la palabra), atman (el yo), elevadas a primer piano por las especulaciones de los sacerdotes o brahmanes. En dichos textos la intervención de los dioses en los asuntos cósmicos y humanos pierde importancia, e incluso estos llegan a convertirse en meros instrumentos de una de esas entidades, el sacrificio, el cual, aumentando sus contenidos mágicos, llega a convertirse en la fuerza rectora y dinámica del universo.

- 40 En las Upanishads igualmente es Brahman (palabra que significa originariamente la fórmula ritual y que en los textos upanishadicos sirve para designar lo Absoluto) lo que ocupa el primer piano, apareciendo los dioses incidentalmente en forma muy secundaria y declarándose en repetidas oportunidades que la ciencia del Brahman o ciencia de lo Absoluto es la ciencia superior y que el Rig Yeda y los diversos textos sagrados constituyen una ciencia inferior (Mundaka Up. I, 1; Rudrahridaya Up. 28 y sgts.), que el valor de los actos rituales, destinados originariamente a los dioses, es muy reducido y que esos actos son ineficaces para obtener la verdadera felicidad, que es la unión con lo Absoluto (Mundaka Up. 2. 2; Brihadaranyaka Up. III, 8. 10).

En los Brahmanas y en las Upanishads se dan, pues, procesos similares a aquel que encontramos en el Budismo, cuyo resultado es, por un lado, el deslucimiento de los dioses y la reducción de su poder dentro de límites muy estrechos, y, por otro lado, la elevación a un piano muy superior, en la jerarquía de los valores, de una noción abstracta, el nirvana.



dukkha : dolor

No encontramos en los Vedas una concepción pesimista del mundo y de la naturaleza humana. Como dice Renou (Sanstrit et Culture, p. 44)

“los poemas védicos atestiguan, en muchas partes por lo menos, esta pasión de vivir, este frenesí feliz que la humanidad ha perdido con tanta frecuencia después. En esta época no se le pide a los dioses escapar a la terrible necesidad de renacer. Se pide la plena duración de la vida, la vida de cien años (catayus, catacarada), la alegría de tener hijos robustos, hermosas hijas, riquezas en ganado, en cosechas, se pide placeres del paraíso después de la muerte. Incluso el lenguaje, el estilo, en su extraordinaria vitalidad parecen confirmar esta felicidad de un pueblo joven, subrayar la exaltación que surgió en el cuando abordó las ricas llanuras de la India del noroeste al salir de los salvajes desfiladeros de las montañas”.

Pero las Upanishads introducen un elemento de pesimismo. Se tome conciencia de lo doloroso, de lo impermanente, de lo vano de la vida, tal vez ayudando a ello el descubrimiento de un principio supremo absoluto y trascendente (Atman-Brahman), ante el cual todo necesariamente se desluce y pierde valor. Y el dolor, que la vida y el mundo comportan, se ve amplificado al infinito con la idea del samsara o ciclo de las reencarnaciones, al que el hombre se encuentra encadenado, doctrina esta que aparece netamente formulada ya en las más antiguas upanishads. La Brihadaranyaka Up. IV, 3.8 nos dice:

42 “cuando el espíritu (purusa) nace y entra en un cuerpo, se encadena a los sufrimientos”.

En la misma upanishad III, 4.2 el pensador Yajnavalkya después de definir el atman o alma individual idéntica al alma universal, declara:

“todo lo que el atman no es, es sufrimiento”.

Y en la Maitri Up. I.4, el rey Brihadratha le ruega al sabio Shakayanya que lo instruya, y le dice:

“me siento en este ciclo de las reencarnaciones (samsara) como una rana en un pozo seco”.

La concepción pesimista predomina en el Budismo. Las Cuatro Nobles Verdades, pieza esencial de la enseñanza budista, gira alrededor del dolor (ver **Cuatro Nobles Verdades**). Igualmente la triple caracterización (tilakkhana) de todo comporta los siguientes rasgos: impermanencia, dolor (dukkha), e insustancialidad. Ver **anicca** , impermanencia y **attan** (c).

Mencionemos también que el proceso de la iluminación de Buda comienza por la comprobación del dolor humano (Lalita Vistara, Cap. XX, Lefmann, p. 345; Samyutta II, p. 5, Vipassisuttam). En numerosos pasajes del Dhammapada se hace referencia al carácter

doloroso de la vida, como por ejemplo en las estrofas 117, 144, 191, 248, etc. De conformidad con algunos textos, como por ejemplo el Samyutta III, p. 22 (Yadaniccasuttam) las cosas son dolorosas porque son transitorias (yad aniccam tam dukkham).

Lo mismo que para las Upanishads, para el Budismo el dolor se multiplica al infinito por obra de las constantes reencarnaciones, dominadas todas ellas por el signo del sufrimiento. En el Assusuttam (Samyutta II, p. 179) se dice que las lágrimas derramadas por un hombre a lo largo de sus múltiples existencias superan a las aguas de los cuatro grandes océanos.

Sin embargo, a pesar de todo lo anteriormente dicho, la existencia de un camino, que lleva a la liberación del sufrimiento, da una tónica de optimismo y alegría a las enseñanzas de Gotama Buda. Ver [optimismo](#).



especulación

(a) Sin duda alguna caracterizaba al Budismo primitivo una actitud contraria a la especulación y netamente pragmática: no le interesa perderse en reflexiones y especulaciones de carácter filosófico o religioso; solo le preocupa aquello que puede contribuir a solucionar el problema del dolor, procurando su extinción y haciendo realidad la liberación.

La actitud de Buda, contraria a la especulación, se hace presente en las llamadas “cuestiones reservadas”, como son por ejemplo la naturaleza del nirvana, la condición de Buda después de la muerte, la eternidad del mundo, etc., respecto de las cuales Buda no se pronuncia, ya que con la solución de las mismas en nada contribuye a la liberación del individuo. (Ver **nirvana** (i), los textos palis y el artículo de L. de la Vallee Poussin citados ibidem). Ilustran esta actitud antiespeculativa las dos hermosas parábolas, cargadas de sentido, a que nos referimos a continuación. El Culamalunkyasuttam del Majjhima I, p. 426, narra como un hombre fue gravemente herido por una flecha envenenada y como muere, porque no quiso dejar que le arrancaran la flecha antes de saber quién lo había herido, de qué casta era, cómo era, dónde vivía, etc. Para Buda se parecen al hombre herido de la parábola todos aquellos que en lugar de dedicarse de inmediato y sin demora a la tarea de su propia liberación, se pierden en oscuras indagaciones y discusiones sobre problemas que en nada contribuyen a ella. En el Udana, p. 66-69, tenemos la conocida parábola de “Los ciegos y el elefante” en que varios ciegos palpan cada uno

diversas partes de un elefante, se hacen una idea parcial de él y luego discuten y discuten acerca de cómo es; y Buda concluye:

“así se pelean los hombres percibiendo sólo una parte de la verdad”.

(b) La actitud antiespeculativa de Buda contrasta con el espíritu de la época, la que nos presenta el auge de la dialéctica y de la especulación . Muchos textos del Canon Pali nos dan una idea de esta efervescencia intelectual, que lleva al planteamiento de múltiples problemas y a su diversa solución. Así por ejemplo el Brahmajalasuttam (Digha I, p. 1) y el Samannaphalasuttam (Digha I, p. 47) mencionan una serie de teorías de pensadores no budistas, contrarios también a la tradición brahmánica, teorías en las que se hace presente el grado de desarrollo que había alcanzado el pensamiento de la India por el siglo V antes de Cristo.

(c) Con el transcurso del tiempo la actitud antes referida adoptada por el Buda fue olvidada, primando en el Budismo Mahayana las construcciones especulativas, incluso sobre cuestiones sobre las que Buda no quiso pronunciarse.



46 **Gotama**

(a) El fundador del Budismo fue Gotama, que recibió el epíteto de Buda (buddha, en pali), es decir “el iluminado”, nombre bajo el cual es mayormente conocido y que sirvió también para designar a todos aquellos que siguiendo los pasos de Buda llegaron a la iluminación.

Buddhavaggo: El Buda. El término buddha (iluminado, despierto) designa de modo general a todo aquel que ha alcanzado la bodhi, o iluminación (ver **bodhi**). En el Majjhima II, p. 144 (Brahmayusuttam), cuando el brahman Brahmayu pregunta que es un buda, recibe la siguiente contestación:

“Aquel que conoce sus existencias anteriores y ve el mundo de sufrimiento y el mundo de felicidad; que ha llegado al término de sus reencarnaciones y, muni dotado de un conocimiento trascendente, sabe que su mente esta pura y libre por completo de todas las pasiones; que ha dejado atrás el nacimiento y la muerte, ha llegado a la perfección en la vida religiosa y se ha puesto más allá de todo –un hombre así es llamado ‘buda’”.

Los términos sambuddha y sammāsambuddha indican con leves matices lo mismo que “buddha”. En forma especial y por antonomasia el término buddha designa al iluminado por excelencia, a Gotama Buda, el fundador de la doctrina.

No hay ninguna duda respecto al carácter histórico de la personalidad de Gotama. Vivió más o menos del 540 hasta el 480 antes de Cristo, fecha esta última aceptada como la fecha en que tuvo lugar su nirvana.

Nació en la ciudad de Kapilavastu, cerca de la frontera india con Nepal, en el clan de los Cakya (Sakya en pali), por lo cual recibe también el nombre de cakyamuni (pali: sakyamuni), pero su actividad se desarrolla en la región de Magadha, en el nordeste de la India.

(b) Buda es un hombre y nada más que un hombre. Como dice Glasenapp (*Buddhismus und Gottesidee*, p. 61), Buda no es ni un ser supremo, ni un creador y gobernante del Universo, ni tampoco es la encarnación de algún ser supremo. El mismo Glasenapp agrega que, si los hindúes lo consideran como un avatar del dios Vishnu (por ejemplo Gita Govinda I, 1.9), se trata únicamente de una especulación brahmánica. En el *Dhammapada*, uno de los textos más antiguos, como dijimos, y que mejor representa los aspectos originales del Budismo, no hay nada que autorice a pensar en la atribución a Buda, por sí mismo o por sus discípulos, de un carácter divino, de la condición de dios. Confirma el carácter humano de Gotama, el hecho de que la condición de buda, iluminado, que el alcanzó, pueda ser alcanzada por cualquier persona que siga los preceptos del Budismo (ver **Dhammapada**, Capítulo XIV).

48 (c) Buda es sólo un consejero que les señala a los otros hombres el camino que conduce a la liberación, camino que él ha encontrado por su propio esfuerzo. Varios textos del Canon Pali sirven de ilustración a la posición de mero consejero de Buda. En un pasaje del Ganakamoggallanasuttam (Majjhima III, p. 6), Buda manifiesta que entre los discípulos a quienes el ha comunicado su doctrina, muchos llegan al nirvana y muchos no, y agrega:

“¿qué puedo hacer yo?, yo sólo indico el camino”.

La misma idea expresa el Dhammapada, estrofa 276.

(d) Pero, con el correr del tiempo, Buda va adquiriendo un carácter sobrenatural y divino. Alrededor de su persona se va desarrollando un culto y un pietismo hasta que Buda, o mejor dicho los Budas con que la especulación y fantasías religiosas van poblando los infinitos universos y el transcurso infinito de los siglos, se convierten en divinidades, y la doctrina predicada por Gotama, en una religión de tipo tradicional. El resultado de esta evolución se hace presente en el Budismo Mahayana tal como se practica en el Tibet, en China y en el Japón. Tenemos así el buda Amitabha, antiguo monje, según la leyenda, convertido en uno de los budas más famosos del Mahayana, que llega a desplazar incluso a Gotama, y alrededor del cual se crea toda una concepción religiosa en que adquiere primerísima lugar la gracia, concepto este inexistente en el Budismo primitivo, que todo lo esperaba del esfuerzo personal del individuo.

(e) Indudablemente que estas formas del Budismo ulterior tienen sus principios de evolución en el propio Canon Pali, en aquellos pasajes en que Buda aparece en un plano sobrenatural o dotado de poderes mágicos, o se exaltan sus virtudes y su personalidad (por ejemplo Udana, p. 21 [2]; y el Anguttara II, p. 37, Donasuttam). También han contribuido sin duda a esta evolución, propiamente a la creación de un culto alrededor de Buda, aquellos pasajes (como por ejemplo las estrofas 106, 107, 108 del Dhammapada) en que se aconseja honrar a hombres que han realizado los valores predicados por el Budismo, unido esto al gran respeto que siempre han suscitado y suscitan en la India, los hombres santos o sadhus.

(f) Gotama recibe numerosos epítetos, algunos de los cuales están reunidos en el siguiente párrafo que aparece en múltiples lugares del Canon Pali, como por ejemplo Digha I, p. 49 (Samaññaphalasuttam):

“...Es el afortunado (bhaga vant), el arhant, el perfectamente y completamente iluminado, dotado de sabiduría y disciplina moral, el sugata, el conocedor del mundo, incomparable conductor de los hombres que deben ser controlados, maestro de dioses y de hambres, el Buda...”

De estos epítetos, uno de los más importantes es el término Buda, buddha en pali, que significa “el que ha obtenido la iluminación” (**bodhi**).



50 **idealismo** (sánscrito: Vijñānavada) (pali: Viññānavada)

Cuando traducimos dhamma por “fenómenos”, “hechos”, “cosas” y manopubbangama por “precedidos por la mente”, y manomaya por “creados por la mente” (o incluso “hechos de mente”), tendríamos la expresión, o por lo menos el germen de la concepción idealista del mundo, la Vijñānavada. Ocurre lo mismo en las estrofas 46 y 170 del Dhammapada en que se dice que el cuerpo y el mundo no son sino espejismos. Estas estrofas del Dhammapada recuerdan la estrofa célebre del Samyutta III, p. 142 (Phenapindupamasuttam) que dice:

“la corporeidad es semejante a un poco de espuma, la sensación a una burbuja la percepción a un espejismo, los **sankharas** [ver nota respectiva] a un junco (o una cebolla, pelamos sus hojas y no queda nada, no tiene tronco) y la conciencia a una ilusión mágica: tal es la enseñanza de Buda”.

Esta doctrina está representada sobre todo por la secta Yogacara del Mahayana, cuyos portavoces más ilustres fueron los grandes pensadores Asanga y Vasubandhu. La Vijñānavada sostiene la única y exclusiva existencia del pensamiento, que no existe ningún mundo exterior al pensamiento y que, todo lo que creemos percibir no es sino una proyección, una representación del pensamiento. Ver nota sobre **nihilismo**. Los vijñānavadins (o idealistas) se diferencian de los madhyamikas (o nihilistas) en cuanto que, contrariamente a éstos, si bien sostienen el carácter ilusorio de la realidad,

“no admiten que la ilusión exista por ella misma y en ella misma, sin ningún soporte: en su opinión ella supone un pensamiento ilusionado” (de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, p. 200).

El objeto del conocimiento, el sujeto del conocimiento y el acto del conocimiento, inexistentes en sí, no son sino tres aspectos del pensamiento

“Es cada hombre individualmente el que produce por Encadenamiento-causal o por Objetivación (yuan K’i) un mundo que le es propio; es cada individuo el que manifiesta y organiza un universo, una vida humana de la cual el mismo es el centro. Y si estos universos individuales parecen confundirse en un solo y único universo, es como consecuencia de la analogía que existe entre las retribuciones de los actos de todos los individuos, de la misma manera como la luz de varias lámparas confundiéndose en un cuarto parece ser la misma y única luz” (D. Shimaji, *Historique du systeme Vijnaptimatra*, en S. Levi, *Materiaux*, p. 35).

Con las doctrinas idealistas del Budismo se relacionan en el Hinduismo las doctrinas sostenidas en los siglos VIII y IX d. de C. por los pensadores vedantistas Gaudapada, autor de un célebre comentario a la *Mandukya Up.*, el *Agama çastra*, y Shankara, renovador del Hinduismo. Gaudapada sostiene, al igual que los viññanavadins o idealistas del Budismo, que toda la realidad externa es solo creación de la mente (Vidhushekhara Bhattacharyya, *The Agamaçastra of Gaudapada*, p. CXXVII y sgts.). Shankara sostiene

“el punto de vista del idealismo intransigente, el absoluto impersonal y nada real fuera de el” (Barth, Oeuvres II, p. 131); la realidad es solo ilusión, espejismo, fantas - magoría producidos por la ignorancia. Se considera que ambos autores han sido influidos por las teorías idealistas del Budismo a que hemos hecho referencia antes.

Tanto Gaudapada como Shankara, en cuanto vedantistas, construyen sus doctrinas apoyándose en las upanishads, en donde creen encontrar las doctrinas idealistas que ellos sostienen. Pero se considera, de un modo general, que estas doctrinas no aparecen en las upanishads más antiguas e importantes en forma consciente y definida, aunque los principios de ellas se encuentran ya en dichas upanishads.



khandha : elementos constitutivos del hombre

Como hemos dicho en la nota sobre **attan** (b), para el Budismo el individuo no es sino un agregado de diversos elementos constitutivos o khandhas. Los khandha son cinco y son enumerados en múltiples textos del Canon, como por ejemplo en el Samyutta III, p. 58 (Upadanaparivattasuttam):

1. rupa: corporeidad
2. vedana: sensación
- 3 sanna: percepción
4. sankhara: voliciones (Lamotte, Histoire, p. 30)
5. viññana: conocimiento por medio de cada facultad censorial

Para otros sentidos del término sankhara, ver **paticcasamuppada** : generación condicionada y **sankhar a**: cosa condicionada, compuesta.

Estos cinco khandhas, lo mismo que el individuo que conforman, son insustanciales, y, quitando sañña, constituyen elementos de la paticcasamuppada o generación condicionada. Ver **attan** (d) y **paticcasamuppada** : generación condicionada.



54 **manas**: mente

El Budismo hace mucho hincapié en la importancia que tiene la mente, el pensamiento, la facultad intelectual (manas, citta, cetas y también viññana) en la vida del hombre, en su conducta y en la formación de su destino. Esta idea se hace presente en numerosos textos: Dhammapada; Anguttara I, p. 5 y sgts. (Akammaniyavaggo, Adantavaggo); etc.

Cittavaggo la mente. El término citta con suma frecuencia es empleado como sinónimo de cetas, de viññana, de manas. El término viññana tiene múltiples sentidos. En algunos textos como el Samyutta II (Assutavasuttam), parece que el término está usado como sinónimo de manas y de citta, o sea que designa la facultad mental. En otros textos, como el Majjhima III (Chakkasuttam), viññana es el conocimiento por medio de cada facultad sensorial, es decir, el fenómeno que se produce cuando cada uno de los sentidos entra en contacto con su respectivo objeto. En otros textos, como el Digha I (Samaññaphalasuttam) tiene el valor de conciencia en general y este sentido aparece también en el término apeta viññana, para designar al cuerpo muerto, carente de conciencia. Y es en este sentido que el término viññana aparece en la **paticcasamuppada** (ver nota) como fundamento de la individualidad. (namarupa).

La primacía de la mente se manifiesta también en múltiples circunstancias, algunas de las cuales enumeramos: muchas de las cualidades que debe desarrollar en sí el bhikkhu

son del dominio de la mente (ver **cualidades**). En la marcha hacia la liberación desempeña importante papel la concentración de la mente y la mayoría de las fases de la meditación (última etapa del Noble Octuple Camino, a la cual las otras tienden) giran en torno a la mente o se llevan a cabo mediante la mente. Ver **samadhi** : meditación, concentración de la mente. La importancia concedida a la facultad intelectual es un aspecto del carácter intelectualista del Budismo.

Esta primacía del manas no es exclusiva del Budismo sino que se hace presente en el Hinduísmo. Bástenos recordar que la función mental tiene un papel preponderante en el Yoga. Según el Yogasutra I, 2, el Yoga es “citta-vrittinirodah”: el control de la actividad de la mente. Ilustra también este hecho, una estrofa de la Maitri Up. VI, 34, reproducida por la Amritabindu Up. 2. En ella se dice que

“la mente es para los hombres la causa de su encadenamiento y de su liberación: adherida a los objetos de los sentidos conduce al encadenamiento, si se aparta de los objetos de los sentidos, se ha liberado”.

Igualmente en el Manusmriti XII, 4, se dice que la mente, manas, es el pravartaka, el incitador, el impulsador, el originador, el instigador de las acciones que se llevan a cabo con el cuerpo.

Ver **idealismo** .



56 **Mara:** Mara

Mara no es una simple personificación o símbolo de tendencias o vivencias humanas o de conceptos morales; es un ente realmente existente. Pertenece al sistema cósmico al igual que Brahma y los otros dioses. Tal cosa se ve en la frase que aparece con frecuencia (por ejemplo en Digha I, p. 250, Tevijjasuttam), en la cual se dice que Buda llega al conocimiento del universo incluyendo los mundos de Mara, de los dioses y de Brahma. Mara es un ser personal, una individualidad tan real, tan netamente limitada en el tiempo y en el espacio como Buda, como todos los hombres, como todos los dioses.

Mara recibe diversos epítetos, como por ejemplo: Papima, el maligno; kanha, el negro, el tenebroso, etc.

Hay en Mara dos aspectos fundamentales. Es la Muerte y es además el señor del mundo de los sentidos y de la sensualidad.

La palabra Mara, en efecto, se relaciona con la raíz MR morir (cf. Iatin more). Mara es así sinonimo del sánscrito Mrityu = pali maccu, que también significan muerte y derivan de la misma raíz que Mara. Mrityu, la Muerte en el brahmanismo es una divinidad que aparece en textos como la Brihadaranyaka Up. I, 2; Katha Up. I, 4; Rig Veda X, 18; etc.

El segundo aspecto de Mara es, como hemos dicho, el de ‘señor del mundo de los sentidos y de la sensualidad’. Un texto interesante en que este aspecto de Mara se hace presente es el Samyutta I, p. 114 (Kassakasuttam) en que Buda le dice al Maligno que efectivamente el ojo y la forma, el oído y el sonido, etc., le pertenecen, pero que no tiene entrada allí donde no se da ni ojo ni forma, ni oído ni sonido, etc.

Mara es el enemigo del hombre en su progreso hacia la liberación, ya que, como representante de la sensualidad, produce el deseo, el cual liga al hombre a la existencia, a las reencarnaciones y a las remuertes. Constantemente los textos pali nos representan a Mara planeando tentaciones para Buda o sus discípulos, y a estos desbaratando esos ataques mediante las virtudes que exalta la doctrina del Maestro. Tal cosa ocurre, entre otros, en el Kassakasuttam y en el Kumbhopamasuttan anteriormente citados y en el Rajjasuttam (Samyutta I, p. 116). El Lalita Vistara, Capítulo XXI, narra, con gran profusión de detalles, dentro del espíritu ya del Mahayana, la tentación que Mara le hizo a Buda, poco antes de que este alcanzara la iluminación.



metta: benevolencia

Una de las virtudes o cualidades en que el Budismo mayormente insiste es la metta, benevolencia, sentimiento de simpatía, actitud amistosa, ausencia de agresividad, de odio, de ira. En el Sutta Nipata 148-150 (Mettasuttam) se exponen algunos aspectos de la benevolencia:

“No debe uno en ninguna forma engañar o despreciar a otro, ni desear su mal por cólera o antipatía. Así como una madre defendería con su vida a su único hijo—ese mismo sentimiento, sin límites, debe uno cultivarlo para con todos los seres. Para con todos los seres cultive un sentimiento de benevolencia que no tenga límites, que a todas partes se extienda, que no conozca trabas, carente de odio, carente de enemistad”.

Como se ve por el pasaje del Sutta Nipata antes citado la benevolencia para el budista comporta sobre todo normas de carácter negativo más que normas de carácter positivo; no se trata de amar al prójimo, sino de no aborrecerlo. Esto es natural pues cualquier amor, cualquier afecto o cualquier cariño que se le recomendase al bhikkhu tendría por efecto crear en él un apego, un vínculo, una cadena, y el Budismo busca sobre todo la liberación. Ver **apego**. La benevolencia recomendada por el Budismo no se limita a los otros hombres sino que alcanza a todos los seres en general, incluyendo los animales. El Digha I, 250 (Tevijjasuttam, 76!), dice:

“(El bhikkhu inunda cada una de las cuatro regiones con pensamientos de

benevolencia y vive inundando todo el mundo, por todas partes, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, con pensamientos de benevolencia, numerosos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de enemistad”.

La benevolencia (metta) debe ser relacionada con otras virtudes típicamente budistas como son la **ahimsa**, no-violencia (ver nota respectiva) y karuna (piedad y compasión).

El Budismo tuvo éxito en su prédica para inculcar tales virtudes, y no sólo entre sus bhikkhus, sino en las poblaciones que acogieron sus doctrinas. Los testimonios de los viajeros concuerdan sobre ese aspecto. El príncipe Alexis Soltykoff en su libro Voyages dans l'Inde (Paris, s. d., p. 57) dice refiriéndose a los monjes budistas cuyos templos visitó en el año 1841:

“estos sacerdotes hospitalarios, animados de una bondad cordial y modesta...”

H. Keyserling en su Diario de viaje de un filósofo (Madrid, 1928, t. I, p. 54) dice:

“...el sacerdote budista me sorprende por la altura de su nivel. No me refiero a su nivel espiritual, sino a su nivel humano. Su tipo es superior al del sacerdote cristiano. Hay en él una dulzura, una comprensión amplia, una benevolencia, un certenarse sobre las cosas, que nadie, ni el más parcial y predispuesto, afirmará sean característicos del sacerdote cristiano”,

60 y Oltramare (L'Histoire II, p. 522) dice:

“casi todos los viajeros declaran que en los conventos (budistas) reinan la concordia, la complacencia mutua, la piedad por los animales. Es así en Ceilan y en Birmania, tierras clásicas del Budismo de lengua pali. Los conventos de China y del Japón merecen el mismo homenaje. Al contacto con los monjes las poblaciones se han dejado ganar por este espíritu de dulzura, satisfacción y contento. El Budismo ha creado a su alrededor una atmosfera de honradez y moderación”.

Es interesante hacer notar la influencia que el Budismo ejerció sobre el gran emperador Asoka que a través de su vasto imperio hace plantar raíces, árboles frutales y plantas medicinales, y abrir pozos para hombres y para animales (29 Edicto sobre roca, Bloch, Les Inscriptions, p. 93-95).



nibbana , ver **nirvana**

nihilismo (suññata)

La imagen de “lo vacío” (suññata; adjetivo suñña, sunnata) es utilizada por el Canon Pali ya sea para expresar la carencia de realidad, consistencia, sustancialidad de todo, por ejemplo Sutta Nipata 119: sunnato lokam avekkhassu, Mogharaja 1; ya sea para describir el proceso de vaciamiento que tiene lugar en la meditación (ver **samadhi**) y el mismo nirvana, como en las estrofas 92 y 93 del Dhammapada y en el Majjhima III, p. 104 (Culasunnatasuttam) (ver **nirvana** [a]) .

El concepto de “lo vacío” fue sumamente elaborado en el Budismo Mahayana, llegando a constituir el concepto central del mismo. Esta elaboración fue la obra sobre todo del gran pensador Nagarjuna y de la escuela de los Madhyamika. Nagarjuna y los Madhyamika sostienen la doctrina media, “que niega en todo asunto el si y el no”. Someten a una crítica severa los diversos conceptos para demostrar que ninguno de ellos tiene un fundamento sustancial, que todos son relativos y carentes de autonomía y que se resuelven en la nada. Para esta escuela

“la inteligencia se mueve en el orden de lo relativo y del error” (Shantideva, Bodhicaryavatara IX, 2) y

“el conocimiento es una ilusión y la razón termina condenándose a sí misma

como condena la experiencia sensible” (L. de la Vallee Poussin, Bouddhisme, p. 197).

Finalmente, llevando a sus extremos pensamientos ya existentes en el Canon Pali, sostienen que “todo es vacío” (cunya), es decir inexistente.



nirvana (pali: nibbana; sánscrito: nirvana)

El término parinirvana y sus derivados indican con leves matices lo mismo que el término nirvana.

Es la meta final, el objetivo supremo del camino preconizado por el Budismo. Pero hay mucha discusión respecto a que se entiende por nirvana.

(a) Para muchos intérpretes el nirvana es el anonadamiento total y absoluto, la nada, la desaparición completa. Esta interpretación se apoya en la propia etimología de la palabra nirvana, que significa extinción; igualmente en una serie de pasajes en que el nirvana es comparado al estado de la llama que se extingue, como por ejemplo Milinda, p. 125 (bad. Finot); Sutta Nipata 235 (Ratanasuttam); 1074-1076 (Upasivamanavapuccha); y finalmente en algunos epítetos que se le aplican, como por ejemplo suññata (vacío) (Dhammapada 92, 93) (ver **nihilismo**), cesación (Milindapanha, p. 118, bad. Finot), bhavanirodha (cesación de la existencia) (Samyutta II, p. 117, Kosambisuttam). A favor de esta interpretación tenemos también el hecho de que en la teoría de la meditación o **samadhi** (ver nota al respecto) el grado más alto es la saññavedayitanirodha, o sea la absoluta cesación de toda conciencia y sensación, que es considerada como el nirvana realizado en esta vida.

64 (b) Para otros, el nirvana es un estado, una entidad, algo positivo. Abonan en favor de esta interpretación ciertos epítetos que se aplican al nirvana, como por ejemplo, para - mam sukham (supremo bien) (Dhammapada 204); amatam padam (sede inmortal) (Dhammapada 114), yogakkhemam anuttaram (insuperado estado de perfecta paz) (Dhammapada 23); acalam sukham (felicidad inconmovible) (Udana, p. 93); ajaramaram padam asokam, etc. (sede carente de vejez, de muerte, de dolor, etc.) (Therigatha, p. 173 = est. 514 Nalanda).

(c) No disminaye la impresión de que el nirvana es algo positivo el hecho de que muchas veces los epítetos utilizados para describirlo sean negativos. Parece que las negaciones acumuladas, antes de disminuir el carácter positivo del nirvana, lo acrecientan, al derribar toda barrera o limitación que lo cohiba. Tal cosa sucede en el celebre pasaje del Udana, p. 80, que respecto al nirvana dice:

“Existe, ¡oh monjes!, aquel dominio en que no existen ni la sierra ni las aguas, ni el fuego ni el aire, ni la esfera del espacio infinito, ni la esfera de la conciencia infinita, ni la esfera de la nada, ni la esfera de la conciencia y de la no conciencia, ni este mundo ni el otro, ni el sol ni la luna. Yo os digo, ¡oh monjes!, que ahí no hay entrada ni salida ni permanencia; que de ahí no se decae y que de ahí no se nace. Carece de fundamento, de acción, de sustento. Es la terminación del sufrimiento”.

Dentro de los epítetos negativos merecen especial atención los siguientes: akata (no creado),

animitta (incondicionado o sin características), asankhata (no constituido por un conglomerado de elementos), en cuanto que ponen de manifiesto aspectos importantes del nirvana.

El CPDict. dice respecto a este termino: “not prepared (by conferring especial energy); and accordingly, uncaused, as well as unproductive...”. El PTS Dict. dice: “not put together, not proceeding from a cause”. Edgerton (Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary) dice, equiparando el sánscrito asamskrita al pali asankhata “perhaps as uncreated by a combination of factors”. Se puede, pues, traducir por “incondicionado, no causado, que no proviene de un conjunto de factores”. Nosotros preferimos la ultima traducción por cuanto conserva algo del sentido etimológico de la palabra. Ver **sankhar a**: cosa condicionada, compuesta.

(d) Los epítetos evidencian el carácter heterogeneo del nirvana: es algo único, distinto del mundo material y de los mundos ideales que se realizan en los diversos grados de la meditación.

(e) El nirvana es algo incomprensible, indescriptible, inefable, que escape a toda determinación. Ni los sentidos, ni la razón, ni el lenguaje humanos pueden percibirlo, captarlo, definirlo. El Sutta Nipata 1076 (Upasivamanavapuccha) dice que no hay definición posible (na pamanam atthi) del muni que entró en el nirvana (attham gatassa), pues

66 cuando todos los condicionantes de la existencia han desaparecido (sabbesu dhammesu samuhatesu), o sea cuando se ha producido el nirvana, desaparecen también todos “los caminos del lenguaje” (samuhata vadapatha pi sabbe). Asimismo, muchos textos, entre otros el Dhammapada (92, 93), designan al nirvana con el epíteto de animitta, carente de signos (o incondicionado).

(f) El Anguttara IV, p. 414 (Nibbanasukhasuttam) define el nirvana como sukha o sea como placentero, bueno, agradable (sukham idam...nibbanam); pero sukha precisamente porque en el la conciencia se vacía de todo contenido (sanna-vedayitanirodha: la cesación de toda percepción y de toda sensación). El llamar sukha al nirvana abona en favor de la opinión de que el nirvana es algo positivo. Pero decir que el nirvana se da con la saññavedayitanirodha abona en favor de la tesis nirvana es algo negativo. En este caso se hace presente, al parecer, el fenómeno propio de toda descripción de lo Absoluto, la necesaria coexistencia de los dos aspectos antes indicados, el nihilista y el absolutista. Es nada—nada de lo nuestro; es lo absoluto— lo non plus ultra. El catolicismo no considera la unión con Dios como anonadamiento y sin embargo San Juan de la Cruz, al referirse a la experiencia mística, dice

Quedéme y olvidéme,/ el rostro recliné sobre el Amado,/ cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado,/ entre las azucenas olvidado).

(g) el término nirvana designa también, a veces, no ya ese estado —positivo o negativo—

a que nos hemos referido, sino un estado de ánimo caracterizado por la serenidad, equilibrio y paz, provenientes de la extinción de todas las pasiones, inquietudes, deseos, que perturban la mente. Es la ataraxia de los estoicos. Se trata entonces del nirvana en tierra. Tenemos así el Samyutta IV, p. 359 (Kayagatasatisuttam) que dice que la destrucción del deseo, del odio y del error se llama nirvana. Igualmente el Sutta Nipata 1109 (Udayamanavapuccha) dice: “en la destrucción del deseo se da el nirvana”.

(h) Con frecuencia el nirvana es presentado como una liberación. Así por ejemplo en el Samyutta I, p. 210 (Punabbasusuttam) y en el Itivuttaka, p. 104, se dice que es la liberación de todos los lazos (sabbaganthappamocanam); en el mismo Samyutta II, p. 278 (Navasuttam) se le designa como la liberación de todo dolor (sabbadukkhappamocanam), en el shammapada 92 y 93 el nirvana es designado con las palabras suññato animitto vimokho: la liberación incondicionada y vacía.

(i) Por otro lado, de acuerdo con algunos textos, como el célebre Culamalunkyasuttam del Majjhima I, p. 426 y el Potthapadasuttam del Digha I, p. 187, Buda habría adoptado una actitud agnóstica frente a la naturaleza del nirvana (actitud por lo demás no limitada a dicho problema). La naturaleza del nirvana sería una de aquellas cuestiones no explicadas (avyakata), puestas de lado (thapita), rechazadas patikkhitta) por Buda, ya que su planteamiento y discusión en nada contribuyen al progreso en el camino señalado por el Maestro. Como dice de la Vallee Poussin (Bouddhisme, p. 95),

“se llegaría al nirvana sin saber lo que es, sin que ello sea necesario”.

La actitud agnóstica de Buda no es sino un aspecto de su actitud contraria a la especulación. Ver **especulación** .

(j) Con respecto al Hinduismo, hay que observar que, según Oldenberg (Die Lehre, p. 233), el término nirvana habría sido de uso común en las sectas de ascetas desde el año 500 a. de C. y que es muy probable que derive del Yoga y que de ahí lo haya tomado el Budismo.

La Bhagavad Gita en varios lugares (II, 72; V, 24, 25, 26) emplea el término brahma-nirvana, nirvana en el brahmán, sobre el cual, de la Vallee Poussin (Le dogme, p. 180) anota que se trata de “una invención tardía”, que “opone el verdadero nirvana, el de los brahmanas, al nirvana budista”. Oldenberg (Die Lehre, p. 234), cita una estrofa de la Kshurika Up. (es la estrofa 23 de la edición The Adyar Library, 1920), que habla del yogin que se extingue (layam vrajet), comparándolo —(lo que no deja de sorprender)— a la lámpara de luz (dipa), que se extingue (layam vrajet) en el momento en que se apaga (nirvanakale). Más importante que esta coincidencia terminológica, son las coincidencias de contenido entre la doctrina de lo Absoluto en el Brahmanismo y la doctrina del nirvana en el Budismo.

Podemos encontrar una correspondencia con el aspecto negativo del nirvana en aquellos textos upanishádicos que representan la unión del espíritu individual (Atman) con el espíritu universal (Brahman) como la pérdida de toda conciencia, como el anonadamiento final. Por ejemplo, Mandukya Up. 7 que describe el estado supremo del Atman como un estado en que “todo conocimiento (prajñā) cesa”; Chandogya Up. VIII, 11, 1, que equipara al atman con el sueño profundo, en una calma total; Mundaka Up. III, 2, 8:

“Como los ríos fluyendo desaparecen en el océano, perdiendo nombre y forma (=individualidad), así el sabio, liberándose del nombre y de la forma, penetra en el ser supremo (purusa), que esta más allá de lo non plus ultra divino”.

El aspecto positivo de lo Absoluto upanishádico se hace presente en una serie de textos que lo describen en términos de gran exaltación, por ejemplo, Tejabindu Up. 5-11:

“es la sede suprema y misteriosa... su forma es el cielo... la alegría, allende la alegría... eterno, firme, imperecedero”; Mundaka Up. II, 1, 2 y sgts., y II, 2, 1-7.

Muchas veces estas descripciones se llevan a cabo mediante la acumulación de negaciones, como por ejemplo en la Brihadaranyaka Up. III, 8.8, y IV, 5.15: “el Atman no, no” (net), neti atma).

Las upanishads consideran también, lo mismo que los budistas con respecto al nirvana,

70 que lo Absoluto no puede ser captado ni descrito por los sentidos, la voz ni la mente. Tenemos así Kena Up. I, 3 y sgts.:

“no llega ahí el ojo, no llega la voz, no llega la mente”, y II y Taittiriya Up. II, 4.1.

Incluso encontramos un eco de agnosticismo no solo en los textos recién citados sino también en la misma Kena Up. I, 3:

“no sabemos, ignoramos, como uno podría darlo a conocer”.



Noble Octuple Camino: ariyo atthangiko maggo

En la nota sobre las Cuatro Nobles Verdades indicamos que la última de ellas era el camino que conduce a la supresión del dolor (dukkhanirodhagamini patipada). Ahora bien, dicho camino es el Noole Octuple Camino, mencionado múltiples veces en el Canon Pali. Así por ejemplo en el Digha I, p. 165 (Kassapasihanadasuttam, 13) que numera sus ocho ramas o componentes:

1. samma ditthi: correcto punto de vista
2. samma sankappa: correcta decisión o recto pensamiento
3. samma vaca: correcta palabra
4. samma kammanto: correcta acción
5. samma ajivo: correcto modo de vida
6. samma vayamo: correcto esfuerzo
7. samma sati: correcto estado de autoconciencia
8. samma samadhi: correcta concentración o meditación

El primer elemento esta constituido por la adhesión a la doctrina budista. El contenido de los elementos segundo al séptimo está constituido por las prescripciones de carácter moral contenidas en la enseñanza de Buda, en especial las consignadas en la nota sobre **sila**. La correcta meditación es la meditación que realiza el individuo que ha seguido el

72 indicado camino. Esta meditación tiene sus normas propias respecto a las cuales ver la nota sobre **samadhi** : meditación, concentración de la mente.

Si bien la correcta meditación es la etapa final del Noble Octuple Camino, ella no constituye la meta final y definitiva a que tiende el discípulo de Buda que sigue dicho camino. La fe, la disciplina moral y la meditación no son sino etapas y medios para llegar a la verdadera meta que es el conocimiento o sabiduría (**pañña**) y la liberación (**vimutti**), mediante los cuales se realiza el bien supremo del nirvana. Ver notas respectivas.

La imagen del camino utilizada por Buda para definir su doctrina es doblemente acertada: como camino que es, tiene, por un lado, una meta a la que tiende, y por otro lado esta conformada por etapas sucesivas que hay que ir superando progresivamente, sin que se pueda dejar de lado ninguna de ellas. El Majjhima III, p. 1 (Ganakamoggallanasuttam) nos dice que la doctrina de Buda comporta un entrenamiento gradual o sistemático (anupubbāsikkha), una labor gradual o sistemática (anupubbakiriya) y un progreso asimismo gradual o sistemático (anupubbapatipada),



optimismo

El Budismo, lo mismo que el Hinduismo en general, puede ser calificado de pesimista, en el sentido de que considera que en el mundo y en la vida humana el dolor supera a la felicidad, balance negativo este, acrecentado por el motivo de que el mal se multiplica al infinito, para el hombre, en sus sucesivas reencarnaciones (ver **dukkha**: dolor). Pero, al mismo tiempo, el Budismo merece el calificativo de optimista en cuanto considera que existe un medio, el camino enseñado por Buda, para escapar de ese dolor. La posibilidad de alcanzar la liberación, la esperanza de alcanzarla y la certidumbre de haberla alcanzado explican los sentimientos de alegría y exaltación con que, a cada paso, nos encontramos en los textos pali. Una vez es Kassapa que, admitido en la comunidad, al cabo de poco tiempo, realiza aquel ideal de vida religiosa por el cual los hijos de familia parten de sus hogares hacia la vida errante y mendicante, y entonces exclama gozoso (Ver el texto íntegro en **arhant**):

“he destruido el renacer, he realizado la vida religiosa, he hecho lo que debía hacer, nada me queda ya después de esta existencia”.

Otra vez es Buda que, alcanzada la liberación, lanza a Mara su grito de triunfo:

“¡Tu que construyes la casa!, te he descubierto, no me harás una nueva casa, todas tus vigas han sido rotas y el techo destruido, mi mente se ha despojado de todo aquello que produce la existencia y ha alcanzado la destrucción de los deseos” (Dhammapada 154).

74 La presencia simultánea de pesimismo y optimismo no es el único caso de la existencia, en el Budismo, de aspectos antagónicos, contradictorios hasta cierto punto. Queremos recordar otro ejemplo de lo mismo. El Budismo predica el desapego de todo, pero al mismo tiempo los textos pali, en múltiples lugares, revelan una observación de la naturaleza y de los seres vivos, compenetrada de cariño y simpatía. No sólo en la literatura sino también en el arte, como ocurre por ejemplo en las pinturas de Ajanta y en las esculturas de numerosas stupas.

Esta alegría y este optimismo que se desprenden de los textos pali contrastan con el sentimiento realmente trágico y desesperanzado que caracteriza a las reflexiones estoicas de Marco Aurelio: para él no hay salida.

Una de las cosas que más contribuye a hacer del Budismo una religión es, tal vez, el hecho de que ofrezca una salida frente al dolor universal, no quedándose en la simple comprobación de su existencia.



pañña : conocimiento.

(a) El producto de la correcta meditación (ver **samadhi** : meditación, concentración de la mente) es la pañña, que hemos traducido por conocimiento o por sabiduría.

(b) Se trata del conocimiento (o mejor dicho captación) de las verdades básicas del Budismo. Así, para el Samyutta V, p. 422 (Dhammacakkappavattanasuttam), surge la pañña cuando se conocen las **Cuatro Nobles Verdades** (ver nota respective). Para el Samyutta II, p. 5 (Vipassisuttam) la pañña se produce con el conocimiento de la paticcasamuppada que explica el surgimiento y la cesación del dolor (ver **paticcasamuppada** : generación condicionada).

(c) La pañña no es un conocimiento al cual se llega mediante una actividad meramente especulativa, discursiva, únicamente mediante raciocinios lógicos. La pañña es el producto de todo un largo proceso al que se somete el individuo, haciendo realidad las normas de la disciplina moral y compenetrándose de las enseñanzas de Buda mediante una intensa y prolongada meditación de las mismas. No puede producirse el conocimiento, que el término pañña significa, mientras no tengan lugar en el hombre una transformación y una depuración de su conciencia, que se den como resultado de la realización de la disciplina moral y de la correcta meditación. No hay pañña sin una larga y penosa preparación que inicie en el individuo considerado en su totalidad.

76 Ilustra lo anterior la siguiente historia conservada en el Canon Chino a la que hace referencia Lamotte (Histoire, p. 49):

“Un día Sakyamuni y Ananda encontraron a la entrada de Shravasti a una vieja mujer infeliz. Conmovido por la piedad Ananda propuso al maestro acercarse a ella y salvarla: ‘que Buda se acerque a ella —le dijo—; cuando ella vea al Buda con sus marcas y submarcas y sus rayos luminosos, ella experimentará un pensamiento de alegría y será salvada’. Buda contestó: ‘esta mujer no llena las condiciones necesarias para ser salvada’. Con todo, respondiendo a la invitación de Ananda, trató de manifestarse a ella. Se le acercó por delante, por detrás, por el costado, por arriba y por abajo. Cada vez la vieja le daba la espalda, levantaba la cabeza cuando hubiera debido bajarla, bajaba la cabeza cuando hubiera debido levantarla y, finalmente, cubrió su rostro con sus manos. No se dio cuenta de la presencia de Buda. Y el Maestro concluyó: ‘qué puedo hacer yo, todo es inútil: hay personas así, que no llenan las condiciones necesarias para ser salvadas y no logran ver a Buda’”.

El Samyutta II, p. 118 (Kosambisuttam), dice expresamente que una persona puede saber que el nirvana es la cesación de la existencia (bhavanirodha), y sin embargo no es un arhant, uno que ha llegado realmente al conocimiento y a la liberación, como una persona puede ver el agua en el fondo de un pozo, pero, al mismo tiempo, ser incapaz de alcanzarla, de llegar a la misma, por carecer de cuerda y cubo.

Realizada la adecuada preparación y efectuado el adecuado proceso de transformación, surge bruscamente la pañña, como acto de conocimiento intuitivo y de subita visión intelectual. No es necesario indicar la gran conexión que existe entre los conceptos significados por los términos pañña, bodhi (iluminación) y avijja (ignorancia), ya que la pañña y la bodhi se refieren a dos momentos o dos aspectos del mismo proceso cognoscitivo, y la avijja constituye justamente la negación de la pañña y, por consiguiente, de la bodhi.

(d) La pañña (conocimiento) no es para el budista un fin en sí misma; es sólo un medio y la condición necesaria para la consecución de la liberación que constituye realmente el fin último (ver **vimutti**: liberación y **nirvana**). El lugar que ocupa el conocimiento en el proceso hacia la liberación es una prueba más de la importancia que en el Budismo tiene el elemento intelectual: no basta la moralidad (sila), es necesario que a ella se agregue el conocimiento.

(e) El tipo de conocimiento, que el término pañña representa, es el mismo que persiguen las upanishads en su búsqueda de lo Absoluto. Las upanishads exigen también, para llegar a él, la previa preparación moral y la intensa meditación, y consideran igualmente que el conocimiento tiene lugar en un acto de intuición, otra concordancia entre el Budismo y las upanishads es la fe indiscutible, que ambos tienen en el poder benéfico del conocimiento (Edgerton, *The Upanisads: What do they seek and why?* J. A. O. S. Vol. 49, Number 2, p. 97).

paticcasamuppada : generación condicionada

(a) La paticcasamuppada o generación condicionada, o producción en dependencia, constituye una de las doctrinas fundamentales del Budismo y está expuesta en numerosísimos textos. Bástenos mencionar entre estos: Digha II, p. 55 (Mahanidanasuttantam); Samyutta II, p. 3 (Vighangasuttam) y p. 5 (Vipassisuttam); Udana, p. 1; Lalita Vistara, Cap. XXII.

Fundamentalmente la paticcasamuppada explica el nacimiento y la cesación del dolor. La ley, el dharma que constituye la paticcasamuppada, no fue inventado sino descubierto por Buda cuando en el día de su iluminación medita sobre el dolor humano y se esfuerza por encontrarle una salida (nissaranam).

La teoría de la paticcasamuppada está inspirada en dos actitudes intelectuales características del Budismo. Por un lado, la visión causalista de la realidad, el considerar que todos los fenómenos (con excepción del nirvana) tienen una causa que los determina y explica y que, por consiguiente, para poner fin a algún proceso, es necesario buscar su causa y destruirla. Por otro lado, la concepción de la universal interdependencia de todas las cosas: todo fenómeno tiene una causa y es a su vez causa de otro fenómeno.

Como dice Sylvain Levi, *Materiaux*, p. 13, “el juego de la causalidad es algo inherente al

Budismo”. Stcherbatsky, el ilustre profesor de la Universidad de Leningrado y miembro de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. dice al respecto:


“Así es que la idea fundamental del Budismo —la concepción de una pluralidad de elementos separados— incluye la idea de la más estricta causalidad que controla su operación en el proceso del mundo. La «teoría de elementos» —el dharmasanketa, dice Vasubandhu, significa que «si algo aparece, ha de suceder tal o cual resultado» —asmin sati idam bhavati” (The central conception of Buddhism and the meaning of the word “dharma”, Calcuta, 1961, p. 24).

Tokumyo Matsumoto, Die Prajnaparamita Literatur, p. 28 (Stuttgart, 1932), llega incluso a decir:

“La conocida formula de la Pratityasamutpada (= pali paticcassamuppada) no es sino una tentativa de explicar la idea contenida en ella, de que todas las cosas surgen solamente en dependencia de otras”.

(b) La paticcassamuppada tiene la siguiente formulación de acuerdo con la mayoría de los textos que la contienen:

1. La vejez y la muerte (jaramarana), con todos los dolores, tristezas, sufrimientos, miserias de la vida, estan condicionadas por el nacimiento (jati). Ver **dukkha**: dolor.

- 80
2. El nacimiento (jati) está condicionado por la existencia (bhava), por el hecho de pertenecer uno al mundo del devenir, por estar uno arrastrado en la incesante corriente de las existencias sucesivas, de las reencarnaciones y de las re-muertes.
 3. La existencia (bhava) está condicionada por el apego (upadana), por el aferrarse a la existencia, a la sensualidad, a la ilusión de un alma (inexistente según el Budismo).
 4. El apego (upadana) está condicionado por el deseo (tanha lit. “sed”), por los apetitos, la concupiscencia. Ver: **tanha vaggo**: La sed, el deseo.
 5. El deseo (tanha) está condicionado por la sensación o percepción (vedana): la percepción de algo agradable, placentero, apetitoso, hace surgir en la mente no disciplinada el deseo de poseerlo.
 6. La sensación (vedana) está condicionada por el contacto (phassa) de los sentidos con sus objetos.
 7. El contacto (phassa) está condicionado por los seis dominios (ayatana), es decir, por los seis sentidos a los cuales les corresponden las seis categorías de objetos de los sentidos. (Recordamos que para la psicología hindú la mente es un sexto sentido, constituyendo su objeto las representaciones, ideas, etc.)
- 

8. Los seis dominios (ayatana) están condicionados por la individualidad (namarupa), por el hecho de constituir una entidad psicofísica.

Namarupa significa literalmente: nombre y forma. El valor de namarupa como principio individualizador se hace claramente presente en el siguiente pasaje de la Brihadaranyaka Up. 1, 4,7:

“Entonces todo estaba todavía indeterminado. Por medio del nombre y de la forma, todo se diferenció” (Cf. Chandogya Upanishad VI, 3,2).

9. La individualidad (namarupa) está condicionada por la conciencia (viññana), por todo el conjunto de actos cognoscitivos por medio de los sentidos.

10. La conciencia (viññana) está condicionada por los **sankhar a** (ver), término de múltiples sentidos y difícil por lo mismo de ser traducido. Con este término la paticcasamuppada nos lleva a la vida anterior del individuo, interviniendo en este momento el concepto de karman, o sea la idea de que lo que uno hace en una vida surte sus efectos en la siguiente, que todo acto “madura” en una existencia posterior. Por sankhara debemos entender en el presente caso las potencialidades acumuladas en una vida y que se actualizan en la vida siguiente; las energías creadas y no gastadas en una existencia anterior y que actúan en otra existencia; es la herencia que el individuo deja en una vida anterior; es la predestinación que no se debe ni a los antepasados ni a la fatalidad ni a la

82 voluntad de un dios, sino a los propios actos.

11. Los sankhara estan condicionados por la ignorancia (avijja) de las enseñanzas de Buda. Esta ignorancia produce, en términos generales, el sometimiento al mundo de la sensualidad y la realización de acciones que tienen que surtir su efecto en otra vida. Por el contrario, el conocimiento y la realización de las doctrinas de Buda, al eliminar la ignorancia, y por consiguiente ese tipo de acciones, impiden la formación de residuos kármicos y ponen fin al ciclo de reencarnaciones y cortan el funcionamiento de la paticcasamuppada. Ver **avijja**: ignorancia.

La fórmula de la paticcasamuppada puede ser también expuesta en sentido contrario, y entonces cada término es dado como condición del que le antecede en la formulación que acabamos de dar: la ignorancia es la condición de los sankhara; los sankhara son la condición de la conciencia, etc.

(c) La paticcasamuppada fue discutida e interpretada en las escuelas budistas desde muy pronto. Ha sido asimismo objeto de cuidadosas investigaciones por parte de los estudiosos europeos del Budismo.

(d) La paticcasamuppada forma parte de las Cuatro Nobles Verdades en cuanto que nos explica mediante su cadena de causalidades o condicionamientos, que cosa crea y

condiciona al dolor (resumido en los términos vejez y muerte) y de que manera puede ser suprimido mediante la eliminación de la ignorancia, primer término de la fórmula.

(e) Los elementos que forman la paticcasamuppada son, como todo, impermanentes (anicca) y producto de conglomerados de factores (sankhata) (Samyutta II, p. 26, Paccayasuttam).



posición ante las tradiciones

Las tradiciones védicas son objeto, por el siglo V a.de C., de una serie de ataques provenientes de diversos factores y cuyo grado de virulencia varía. Entre los adversarios del brahmanismo tenemos a los que Masson-Oursel (Esquisse, p. 45-50) denomina: 1. sofistas, 2. materialistas y 3. yogins. Debemos agregar a ellos los jainas y los budistas, ya que no solamente están libres de toda adhesión al culto brahmánico sino que además, muchas de sus doctrinas están en completo desacuerdo con las doctrinas del brahmanismo. Así, por ejemplo, en el Budismo, la negación de un alma humana, permanente e inalterable, está en absoluta oposición con la creencia brahmánica en un atman idéntico a lo Absoluto (ver **attan**). Igualmente la norma budista de no matar seres vivos se opone a la práctica brahmánica de los sacrificios de seres vivos (ver **ahimsa** : no-violencia). Otro punto de discordancia entre el Budismo y la tradición lo constituye el lugar secundario a que el Budismo ha relegado a las divinidades hinduístas (ver **dioses**). Finalmente, al predicar un dharma o doctrina general para todos los seres, se opone a la doctrina del svadharma o deber propio sustentada en el brahmanismo (ver **castas**).

Pero además en forma explícita Buda manifiesta en múltiples textos del Canon Pali su actitud contraria a las tradiciones brahmánicas. A modo de ilustración nos referiremos a algunos de dichos textos. De primerísima importancia entre estos consideramos al Tevijjasuttam (Digha I, p. 235). En este sutta Buda niega a los brahmanes la posibilidad

de enseñar el camino que conduce hacia Brahma ya que ninguno de ellos, ni ninguno de sus antecesores más ilustres, ha llegado a verlo o a conocerlo, haciéndose presente en esta crítica una posición que podríamos calificar de empirista, tan acorde con la actitud pragmática antiespeculativa que caracteriza al Budismo (ver **especulación**). En este mismo sutta, manifiesta Buda que los ruegos y oraciones elevados a los dioses por los brahmanes son ineficaces y totalmente vanos. Son como los gritos, ruegos y suplicas que un hombre, de pie en la orilla de un río y deseando atravesarlo, dirige a la otra orilla para que vaya donde él se encuentra. En esta imagen aparece, además de la crítica de la creencia brahmánica en la posibilidad de conseguir con oraciones la ayuda de los dioses, el sentimiento, tan marcado, del Budismo de que el hombre está solo frente a su propia salvación y que esta depende de su esfuerzo personal.

No es menos fuerte la crítica que se hace en el Kutadantasuttam del Digha I, p. 127, de la institución del sacrificio. Al describir el prototipo ideal de sacrificio, Buda describe un sacrificio que no comporta la acostumbrada muerte de seres vivos y en el cual deben realizarse una serie de exigencias de carácter moral. Además Buda declara que existen una serie de prácticas que son superiores a este sacrificio ideal y con mayor razón a los sacrificios tradicionales. Entre estas prácticas ocupa el más alto lugar el adherirse a las enseñanzas de Buda y el conformar a ella la conducta. Cf. Sutta Nipata 1043-1048 (Punnakamanavapucchā).

- 86 Las críticas hechas por el Budismo a las tradiciones brahamánicas no impiden que Buda utilice el término brahmán para designar al hombre que ha llegado a realizar los valores propugnados por el Budismo, pero le da a este término un contenido totalmente nuevo, como se ve en las estrofas del Capitulo XXVI del Dhammapada. Ver [brahmana](#) .

Ver [saddha](#) : fe.



posición del hombre

Se podría hablar del hombre “trágico” del Budismo. Esta tragedia brota de su soledad ante el mundo de dolor al que es arrojado desde su nacimiento (ver **dukkha** : dolor). No existe un ser supremo que se preocupe por él y al cual el pueda dirigir sus ruegos. Los dioses, cuya existencia acepta el Budismo, son incapaces de hacer algo efectivo por él (ver **dioses**). Ni siquiera le queda al hombre el consuelo de que con el fin de su existencia concluya su tragedia, la que se repite en los infinitos actos de las reencarnaciones. El destino de dolor no le viene al hombre ni de un pecado original, ni de la malevolencia de los dioses, ni de las faltas y crímenes de sus antepasados; le viene de él mismo, de sus propias acciones en vidas anteriores (ver **samsara**: transmigración y retribución de los actos). La única ayuda, el único refugio de que dispone el hombre es la enseñanza de Buda. Pero Buda sólo es el maestro que le muestra el camino pero que nada puede hacer para que llegue a la meta (ver **Gotama**). Para recorrer ese camino el hombre sólo cuenta consigo mismo, sólo a sí mismo puede recurrir, sólo puede confiar en sus propias fuerzas. Si está solo frente al dolor, también está solo frente a su propia salvación. Y este camino es duro, difícil de recorrer, arduo; supone que el hombre debe vencer sus impulsos instintivos, ir en contra de las tendencias de la vida; eliminar de sí todo afecto, todo cariño, todo amor; renunciar a las alegrías derivadas de las debilidades humanas (ver **apego**). Para superar el dolor a que está sometido, sólo le queda al hombre la solución dolorosa de forzar su naturaleza, y debe acentuar su soledad congénita en un aislamiento

88 hecho de desapego y de renunciamiento, poniendo distancia entre él y los demás seres. Es, pues, un remedio heroico. De ahí la insistencia puesta por el Budismo en las cualidades de energía, esfuerzo, empeño, tesón, las únicas con las que la voluntad, tensa, puede vencer los obstáculos que se le oponen.

Unicamente una vez recorrido y vencido el camino se encuentra el hombre libre del sino de tragedia y de dolor que es propio de la naturaleza humana. Sólo entonces se da para él una felicidad que supera las felicidades a que ha renunciado, que compensa los esfuerzos realizados y que han cantado en exaltados versos los bhikkhus y bhikkhunis en los poemas (Gatha) que nos han sido conservados.



retribución de los actos (karman)

(a) Uno de los dogmas más importantes del Budismo es el de la retribución de los actos: ningún acto malo queda sin castigo, ninguno bueno sin recompensa.

(b) Es en realidad uno de los ejes centrales de la doctrina. El Budismo tiene en común con los sofistas y materialistas de la India de su época un sorprendente espíritu crítico y la firme voluntad de atenerse sólo a los hechos y a lo que puede ser racionalmente comprendido, poniendo de lado muchas creencias y prejuicios heredados del pasado (Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, p. 247). Pero se aparta de sofistas y materialistas en que para él es indiscutible la retribución de los actos. El Canon Pali rechaza a aquellos que, como Purana Kassapa, niegan que de las acciones malas o buenas derivan demérito o mérito (*Digha I*, p. 52, *Samannaphalasuttam*, 17; y *Samyutta IV*, p. 349, *Pataliyasuttam*). Rechaza también a aquellos que, como Makkhali Gosala, sostienen “una especie de determinismo total, negando el libre albedrío del hombre y su responsabilidad moral por cualquier así llamado bien o mal” (Hoernle, *Ajivikas*”, en *Hastings*, p. 261).

(c) La retribución de los actos para el Budismo se verifica tanto en esta vida como después de la muerte. Esta idea se hace presente en el *Dhammapada*, estrofas 17, 18. etc., y también en el *Anguttara I*, p. 202 (*Akusalamulasuttam*). La retribución después de la

90 muerte se engarza con el sistema de las reencarnaciones (ver **samsara**: transmigración).

(d) El acto (sánscrito karman, pali kamma) para el Budismo no solo origina el premio y el castigo aisladamente, sino que todo el destino del hombre es producto de sus actos, en cuanto que la suerte que le toca al hombre, es en sí el resultado, castigo o recompensa, de sus anteriores acciones. Así el Majjhima III, p. 203 (Culakammavikhangasuttam) dice:

“los seres son dueños de su propio karman, son herederos de su karman; el karman es su matriz, el karman es su pariente, el karman es su recurso”.

(e) Pero la retribución de los actos buenos o malos no es la obra de algún dios, algún ser supremo, guardián de la moral; es el propio acto que, por una fuerza y eficacia irresistibles que posee, produce el castigo y la recompensa —o de un modo más general el destino del hombre, en su integridad. Se trata de la llamada causalidad kármica.

(f) La retribución de los actos, la causalidad kármica, constituye un aspecto del causalismo que domina todo el Budismo (ver **paticcasamuppada** : generación condicionada).

(g) Las ideas anteriores expuestas aparecen igualmente en el Hinduísmo. Los textos que citamos a continuación, se refieren a ellas en términos semejantes a los de los textos budistas. Manusmriti XII, dice

“la acción produce buenos o malos resultados... las condiciones de los hombres

están determinadas por la acción” (3);—“si hace mucho bien y poco mal, obtiene la felicidad en el cielo” (20);— “si hace mucho mal y poco bien, sufre los castigos impuestos por Yama” (21).

Bartrihari, Niticataka (edición Kosambi) coloca al acto (karman) por encima de los dioses (estrofas 91 y 92) y por encima de todo (95, 97, 98, 99, 100). Un poeta del Rig Veda X. 37.

2 dice

“que mi palabra veraz en todo sentido me proteja”

La Chandogya Up. VI, 16 menciona el cave del hombre que ha dicho la verdad, que es sometido a la ordalía del fuego y a quien el fuego no quema porque “se ha rodeado de verdad”. Ver **samsara**: transmigración.

Es innecesario recordar que el acto (karman) para el Hinduismo, como para el Budismo, puede tener su asiento en la mente, en la voz y en el cuerpo (manovagdeha sambhavam. Manusmriti XII, 3).



saddha : fe

La fe (saddha) es el estado de ánimo que despiertan en una persona las palabras de Buda, estado de ánimo que la lleva a abandonar su vida anterior y a someterse a la disciplina budista. Es un captar oscuramente que la verdad está en la doctrina de Buda y la decisión, que brota como consecuencia de ello, de actuar y conducirse de acuerdo con esa doctrina.

El proceso de nacimiento de la fe está claramente descrito en el Samannaphalasuttam (Digha I, p. 62 [41]):

“algún jefe de familia o hijo de familia o alguna persona nacida en otra condición escucha el dharma. Y, al escuchar el dharma, brota en él la fe en Buda. Y lleno de esta fe piensa: ‘llena de obstáculos es la vida de hogar; es el camino de las pasiones; la vida del pabbajita (ver **Samana**, vida mendicante y errante) es la libertad...’. Y poco después, dejando sus pequeños bienes, dejando sus grandes bienes, abandonando a sus parientes cercanos, abandonando a sus parientes lejanos, cortándose el pelo y la barba y vistiéndose con el manto amarillo, parte de su casa para llevar una vida mendicante”.

Como anota bien Beckh (Buddhismus II, p. 22) la fe es un momento previo al noble camino enseñado por Buda, y que determina precisamente el ingreso a dicho camino.

Este carácter provisional y transitorio, secundario de la fe, se hace presente en la estrofa 97 del Dhammapada en que se dice del hombre superior (uttamaporiso), que ha realizado en si las enseñanzas de Buda, que ya no necesita la fe (assaddho). La misma idea se hace presente también en aquellos textos como el Samyutta II, p. 115 (Kosambisuttam) y IV, p. 138 (Atthinukhopariyayasuttam) en que se dice que el conocimiento de las verdades del Budismo debe darse sin que intervenga (annatra) en el la fe (saddha). Lo anterior se entiende, ya que esas verdades deben ser objeto de una comprensión intelectual hondamente vivida por uno, y producto de una larga y adecuada preparación. Ver **pañña**: conocimiento.

La situación secundaria de la fe dentro de la doctrina budista, es uno de los rasgos en que el Budismo más se diferencia de otras religiones basadas en la fe como el catolicismo y el islamismo.

Debemos relacionar el rechazo de la fe con la actitud de libre exámen preconizada por Buda. Esta actitud se hace presente en el hermoso Kesamuttisuttam (Anguttara I, p. 188) en el que Buda aconseja a los Kalamas en los siguientes términos:

“no os guiéis por lo que sin cesar oís ni por la tradición ni por los rumores ni por la autoridad de los Pitaka (Textos), ni por simples conjeturas ni por simples inferencias ni por la sola reflexión sobre la causa, ni por la simpatía hacia nociones aprendidas ni por la aparente habilidad intelectual de otro ni por la idea de que es

vuestro maestro quien lo ha dicho. ¡oh Kalamas!, cuando vosotros, por vosotros mismos hayáis llegado a saber que estas cosas son malas, que estas cosas son censuradas por los que realmente conocen y que, realizadas y aceptadas, redundan en mal y en dolor, solo entonces, ¡oh Kalamas!, vosotros debéis dejarlas de lado”.




samadhi : meditación, concentración de la mente

(a) La meditación es otro elemento importante de la doctrina budista. Es la etapa final del Noble Octuple Camino. Para que sea correcta presupone la realización de las etapas anteriores de este camino, que se refieren a prescripciones de carácter moral. La meditación a su vez es la condición necesaria para la consecución del conocimiento (**pañña**) y, por medio de este, de la liberación (**vimutti**). Ver notas respectivas.

Numerosos textos señalan las etapas que comporta la meditación y a las que va llegando el bhikkhu sucesivamente. En ellas, mediante la coacción ejercida sobre si mismo, el bhikkhu va vaciándose paulatinamente de todo contenido emocional e intelectual.

(b) Exponemos brevemente a continuación el proceso meditativo siguiendo al Samannaphalasuttam (Digha I, p. 71 N y sgts.) en lo que se refiere a las cuatro primeras etapas, y siguiendo al Potthapadasuttam (Digha I, p. 182 y sgts.) y al Nibbanasukhasuttam (Anguttara IV, p. 414) en lo que se refiere a las etapas siguientes.

1. pathamajjhana: en la primera etapa, fundada en el desapego, se libera uno de todos los deseos, pero subsisten el razonamiento y la reflexión; y uno se siente invadido por un sentimiento de felicidad y alegría.

- 96
2. **dutiyajjana**: en la segunda etapa, fundada en la concentración, ya no se dan ni razonamiento ni reflexión, y se producen el apaciguamiento y la unificación de la mente y uno se siente invadido por un sentimiento de felicidad y alegría.
 3. **tatijajjana**: en la tercera etapa se produce la cesación del sentimiento de alegría y uno permanece indiferente, experimentando un sentimiento de felicidad que lo inunda y traspasa por completo.
 4. **catutthajjhana**: en la cuarta etapa se produce la eliminación de todo sentimiento de felicidad o de sufrimiento, la de seaparición de toda sensación de malestar y bienestar, y se da un estado de pureza producido por la autoconciencia y la impassibilidad, y el cuerpo está compenetrado de claridad y pureza espiritual.
- (c) Después de la cuarta etapa, liberado ya de la conciencia de la forma, de las reacciones ante estímulos externos y de la idea de distinción, ingresa uno en la esfera de la infinitud del espacio (**akasanancayatana**). Ingresa luego en la esfera de la infinitud de la conciencia (**viññananca yatana**); en seguida en la esfera de la nada (**akiñcaññayatana**); de ahí en la esfera de la no-conciencia-y-no-inconciencia (**nevasaññanasannayatana**) y finalmente en un estado en que se da la **saññavedayitanirodha**, o sea la absoluta cesación de toda conciencia y sensación —el nirvana experimentado ya en este mundo.
- 

(d) Una vez superadas las etapas indicadas en los párrafos anteriores, la mente (citta), “purificada, pura, libre de manchas, libre de impurezas”, está ya “disciplinada, estable, impasible, maleable, lista para el trabajo”. Entonces el bhikkhu puede aplicar, dirigir su mente (abhiniharati abhinnameti) a la consecución de los poderes espirituales o facultades extraordinarias que enumera el Digha I, p. 76 y sgts. (Samannaphalasuttam, 83 y sgts.). Estos poderes son: intuición (nanadassana) del carácter compuesto e impermanente del cuerpo al cual esta adherida la conciencia (vijñana); creación, a partir de su propio cuerpo, de otro cuerpo mental (manomayam kayam) con todos sus miembros y facultades intactas; facultades sobrenaturales (iddhividha) cuya enumeración puede verse en el texto citado en la nota sobre (el elemento) **sobrenatural** ; el oído divino (dib - bam sotam), que le permite percibir los sonidos divinos; conocimiento de la verdadera naturaleza y carácter de los pensamientos de otros (cetopariyañña); recuerdo de las existencias anteriores (pubbenivasanussatinana); captación por medio de su ojo divino (dib - bam cakkum) de que los seres nacen y perecen (cutupapatarjana) y que el curso de su destino esta condicionado por la calidad moral de sus acciones. A los anteriores se agrega, como coronación de todo el proceso meditativo, el conocimiento de la destrucción de las impurezas de la mente (asavanam khayariana), con la que se da la captación de las Cuatro Nobles Verdades y la concomitante iluminación (ver **pañña** : conocimiento; **Cuatro Nobles Verdades** y **bodhi**: iluminación).

(e) No se podría decir hasta que punto la teoría de la meditación expuesta anteriormente

98 constituye una creación del Budismo primitivo; ni tampoco si el Dhammapada, cada vez que habla de meditación, se refiere a esta tan elaborada y sistematizada, o simplemente tiene presente una meditación más simple y sencilla, del tipo de la “meditación sobre las impurezas”: El Budismo recomienda a sus adeptos meditar sobre las impurezas que contiene el cuerpo humano, sobre su carácter compuesto, sobre lo transitorio de la vida, etc. con el fin de provocar en uno el desapego por todo. También muchos textos hinduístas recomiendan esta meditación y con el mismo fin. Inclinan a favor de la negativa, la ausencia de sistematización y estructuración que parece que deben haber caracterizado las primeras etapas del Budismo. Inclinan a favor de la afirmativa el hecho de que las prácticas meditativas eran cosa común en la India de la época, gracias a la difusión del Yoga para el cual dichas prácticas constituyen objeto principal, y que ejerció sobre el Budismo grandísima influencia. Ver [yoga](#).

(f) La teoría de la meditación antes expuesta es indudablemente, en gran parte, de carácter extático y por tal razón en muchos de sus aspectos revela puntos de contacto con la descripción de los procesos místicos que encontramos en otras religiones. Bástenos señalar, a título de ejemplo, la coincidencia entre las primeras etapas de la meditación budista y el primer grado de la oración en la cual Dios se revela al alma, de acuerdo con Dionisio Areopagita, para el cual

“el primer grado es la purificación sensible. Consiste en el ascetismo, en la liberación de la materia y en el desprendimiento absoluto de los sentidos y de las cosas

sensibles que pueden entorpecer con sus impresiones al alma en su ascensión hacia Dios. Pero sobre todo se trata de una depuración del conocimiento racional, especialmente la negación del concepto corriente de Dios. Es necesario que el alma se desprenda de todas las imágenes y de toda actividad intelectual. Con ello se logra el silencio místico” G. Fraile, Historia de la Filosofía II (Madrid, 1940), p. 178.

Pero hay que tener bien presente que, de acuerdo con la posición “atea” del Budismo (ver **dioses**), la finalidad de la meditación no es entrar en contacto con ningún ser supremo.

(g) Es de señalar, como rasgos interesantes y propios de la meditación budista, la claridad con que es descrito todo el proceso meditativo y la ausencia en el mismo de todo elemento emocional que venga a turbar la precisión del análisis.

La primacía de la mente (ver **manas**), que caracteriza al Budismo, se hace notar en esta teoría de la meditación en que varias de las etapas meditativas se dan en el dominio de la mente; en que es mediante la mente (citta), debidamente dirigida, como se consigue la obtención de los poderes espirituales o facultades extraordinarias; y en que muchos de estos poderes o facultades no son sino facultades mentales extraordinarias o simples actos de un conocimiento intuitivo.

¹⁰⁰ Para terminar, queremos señalar la presencia de un elemento sobrenatural en algunos momentos de la meditación. Ver (el elemento) **sobrenatural** (a).



35. **samana o samán** (Vida mendicante y errante)

(a) Los términos samana, pabbajita, bhikkhu, con leves diferencias y de un modo general, indican al hombre que abandonando el mundo, adopta una vida mendicante y errante, más o menos ascética. Bhikkhu designa sobre todo a la persona, anteriormente descrita, que pertenece a la comunidad budista. Buda se dirige a sus discípulos con las palabras bhikkhu, bhikkhave (pl.)

(b) Muchos textos del Canon Pali nos hablan de estos hombres, de su género de vida, de sus costumbres, etc. Así en el Digha I, p. 60 61, 63 (Samannaphalasuttam, 35, 37, 41) se describe al esclavo, al labrador, al jefe de familia, al hijo de familia, que después de oír la palabra de Buda se cortan el pelo y la barba, visten el manto amarillo, abandonan familiares y bienes, y parten de sus hogares para llevar una vida sin hogar (agarasma ana - gariyam pabbajeyya), completamente autocontrolados (kayena samvuto vacaya samvuto manasa samvuto), satisfechos con poco (ghasacchadanaparamataya santuttho), contentos en la soledad (abhirato paviveke). Ver Dhammapada, **Capítulo XXV** .

En la época de Buda fueron numerosas las personas que se dedicaban a la vida religiosa errante y mendicante; y en los diálogos del Digha o del Majjhima o en los del Udana, etc., son frecuentes las referencias que a ellas se hace.

102 (c) Los textos hinduistas también nos hablan de los ascetas que llevan una vida religiosa, errante y mendicante, pero que se mantienen dentro de la más estricta ortodoxia hinduista. Así la Brihadaranyaka Up. IV, 3,22 menciona a los çramana, pali samana; y IV, 5,2 presenta a Yajnavalkya, manifestando a sus dos esposas que tiene la intención de partir hacia la vida mendicante. La misma upanishad IV, 4,22 nos habla de aquellos brahmanes que, después de descubrir lo Absoluto, abandonan todo y parten para llevar una vida errante y mendicante. La Paramhansa Up. describe al yogin que ha renunciado a todo en su búsqueda de la suprema verdad e incluso utiliza la palabra bhikkhu para describirlo. Manusmriti, Cap. VI, legisla sobre los deberes de los anacoretas (vanaprastha) y de los ascetas (parivrajaka o samnyasin). Los primeros son los jefes de familia, que después de cumplir todos sus deberes y de ver crecidos a sus hijos, se retiran del mundo, para consagrarse en algún lugar desierto al culto divino y a la meditación. Los ascetas van más lejos: lo abandonan todo, renuncian a todo y se dedican a una vida errante y mendicante. La condición de anacoreta y la de asceta constituyen las etapas tercera y cuarta de las cuatro en que teóricamente esta dividida la vida de un brahmán. Es la institución de los acramas.

(d) Alrededor de estos hombres, muchas veces, cuando se trataba de fuertes personalidades, se formaban núcleos de discípulos y seguidores. Buda fue una de esas personas, y también lo fueron Purana Kassapa, Makkhali Gosala, Ajita Kesakambali, Pakudha Kaccayana, Nigantha. Nataputta y Sanjaya Belatthiputta cuyas doctrinas resume el

Samannaphalasuttam del Digha (I, p. 47).

103

La vida religiosa errante y mendicante, lo mismo que el ascetismo, constituye un fenómeno característico de la India, que tiene su raíz, las más de las veces, en un intenso y sincero sentimiento religioso, y en que se expresa “la inspiración hacia la liberación que esta en el fondo de todas las especulaciones de la India” (Renou, La civilisation de l’Inde ancienne, p. 79). Ver **ascetismo** y **bhikkhuvaggo** .



(a) Aunque la creencia en la reencarnación o transmigración o metempsicosis no se da exclusivamente en la India, es en la India donde adquirió una inigualada amplitud convirtiéndose en el dogma indiscutido y unánimemente aceptado.

“Ario del norte o dravida del sur, brahmán de tez clara o paria casi negro, devoto de Vishnu, de Shiva y de todo el panteón ortodoxo o adepto de los maestros heréticos, de Buda, de Jina, partidario del Vedanta idealista que niega la materia, o del Samkhya dualista que la admite o –paradoja inconcebible– del Budismo que proclama la nada universal, el hindú cree ciegamente, obstinadamente, fatalmente, en la transmigración de las almas. No la discute, no la refuta, no la establece. La plantea como un hecho, como un dato necesario y trata en seguida de acomodarse a él” (Sylvain Levi, Memorial, p. 25).

El mismo Sylvain Levi dice refiriéndose a la creencia en la transmigración:

“en la India dicha creencia es el postulado indiscutible; ella domina todas las concepciones, la idea del yo, de lo mío, cambia bruscamente de significado; ya no se trata de aquel yo surgido bruscamente de la nada para abismarse después de la muerte en un más allá misterioso; es el accidente pasajero en la serie infinita de existencias pasadas y futuras; el problema del yo se plantea, como para Occidente el problema de Dios, en función de la eternidad” (Materioux, p. 8).

(b) De acuerdo con esta creencia el alma humana al morir el cuerpo transmigra a otro cuerpo. La Bhagavad Gita II, 22 dice:

“como un hombre deja sus vestidos viejos y toma vestidos nuevos, así el alma incorporada (dehi) deja los cuerpos viejos y entra en nuevos cuerpos”.

(c) De un modo general no se admite que la doctrina de la reencarnación se encuentre en los Himnos védicos, aunque nada impide que dicha creencia haya existido en la India védica, sin ser incorporada a los Vedas (Oldenberg, *Die Religion*, p. 562 y sgts.). Es, por otra parte, discutible que se halle expresada en los Brahmanas. Pero aparece ya claramente formulada en las más antiguas Upanishads. (Brihadaranyaka Up. IV 5 4, 4; VI. 2. 16; Chandogya Up. V. 10. 3-8; Katha Up. I, 1.6; Mundaka Up. I, 2, 10). A partir de las upanishads esta creencia queda incorporada a la cultura de la India en la forma indicada anteriormente.

(d) Ya desde los primeros textos la creencia en la reencarnación aparece conectada con la creencia en la retribución de los actos buenos y malos. La conducta presente determina la condición de la vida siguiente. Es la doctrina del karman a la que ya nos hemos referido al tratar de la retribución de los actos.

(e) Muchos textos no se limitan a exportar la doctrina de la reencarnación en forma general sino que especifican detalladamente y con toda precisión el tipo de reencarnación

¹⁰⁶ que le corresponde a cada tipo de acto bueno o malo. Así por ejemplo lo hace el Manusmriti XII, 54 y sgts. y, en forma más detallada aun, el Mahabharata XIII, 111 (citado por S. Levi, Memorial, p. 33) y el Mahakarmavibhanga (La grande classification des Actes) et Karmavibhangopadeca (Discussion sur le Mahakarmavibhanga), Textes sanscrits edites et traduits par Sylvain Levi, Paris, 1932.

(f) La creencia en la reencarnación, el considerarla como instrumento de la retribución de los actos, y la consiguiente exaltación del acto (karman), como forjador del destino humano, aparecen en el Budismo y constituyen, lo mismo que en las otras doctrinas de la India, dogmas fundamentales.

(g) Son numerosos los textos pali que hacen referencia a ella, bástenos recordar los Jataka, en los que el propio Buda narra sus reencarnaciones anteriores. (Ver **retribución de los actos**.) De acuerdo con el Samyutta II, p. 178 (Tinakatthasuttam y Pathavisuttam) es infinito el número de reencarnaciones.

(h) La creencia en la reencarnación, heredada de épocas anteriores y dogma esencial del Budismo, parece estar en abierta oposición con otro dogma fundamental también del Budismo, la teoría del anattan o inexistencia de un alma, pues cabe preguntarse: qué es lo que transmigra, si se niega la existencia del alma.

Las escuelas budistas posteriores a Buda trataron de salvar dicha contradicción mediante sutiles razonamientos y refinamientos escolásticos. Una escuela, la de los Vatsiputriya, apoyándose en algunos textos canónicos, ambiguos en su expresión, como el Bharasuttam (Samyutta III, p. 25) 1, sostiene la existencia en el hombre, de una entidad permanente, de un individuo (pudgala), que pasa a través de la cadena de las transmigraciones y, por tal creencia, son llamados pudgalavadin.

Pero, tal vez sea un prejuicio, dictado por la preeminencia que han adquirido los conceptos atman en la India o alma en Occidente, el creer que existe contradicción si se admite la reencarnación y se niega el atman o alma. Nos parece que toda contradicción desaparece si se admite que los residuos kármicos, los sankhara, al dar origen a una nueva existencia están realizando una transmigración. Tal vez esta fue la idea de Buda.

Rechazada, por un lado, la existencia del alma y de un ser supremo, guardián de la moral, y, por otro lado, comprobada la existencia del dolor y de la injusticia, así como la realidad de lo incompleto e imperfecto de la retribución de los actos en este mundo, Buda, dentro de su gran sentido moral, estaba obligado a aceptar el postulado de la reencarnación, con el sistema de retribución de los actos que la reencarnación constituye, para hacer posible su sistema moral y darle un fundamento. Para Buda no sería posible la moral si todo termina con la muerte. En la estrofa 176 del Dhammapada Buda justamente dice que todo resulta lícito para el que desecha la idea de otro mundo. Buda

108 recurre a este postulado porque era una creencia que su cultura le ofrecía; de la misma manera como muchos sistemas de Occidente han recurrido, con el mismo fin, a los postulados del ser supremo y del alma individual, postulados que la cultura occidental les ofrecía.

Además de las anteriores razones, el postulado de la reencarnación satisfacía la tendencia a la explicación causalista característica del Budismo, ya que daba una explicación de las desigualdades y de los diversos destinos de los hombres. (Opiniones de Tola y Dragonetti, no estoy muy convencido)



sangha : la Comunidad

Con respecto a este término solo nos limitaremos a dar brevísimas indicaciones, remitiéndonos a las obras citadas en la Bibliografía. La Comunidad budista o Sangha, en sentido amplio, comprende a los religiosos mendicantes (bhikkhu), a las religiosas mendicantes (bhikkhuni), y a los laicos y laicas. Dentro de la Comunidad, los bhikkhus y bhikkhunis constituyen el núcleo sólido y homogéneo, por oposición a los laicos que forman una multitud inestable y amorfa. Por tal razón, a los ojos de los hindúes son los bhikkhus y bhikkhunis quienes representan la tradición budista. Numerosos textos reglamentan en forma estricta todo lo referente a la comunidad de los bhikkhus y bhikkhunis (Sangha, en sentido estricto), existiendo prescripciones relativas a la vestimenta, comida, habitación, faltas que deben evitarse, sanciones que a estas les corresponden.

Patimokkha, es el nombre dado a una colección de 227 reglas que deben ser observadas por los miembros de la Comunidad budista. El Patimokkha en sí no forma parte del Canon Pali, pero todas sus reglas están contenidas en el Sutta Vibhanga del Vinaya Pitaka que le sirve de comentario. En un primer momento existió el código en sí, mantenido por transmisión oral, después surgió un comentario literal sobre cada una de las 227 reglas; este es el llamado Antiguo Comentario. Más tarde, ambos -el código y su comentario- fueron refundidos en un nuevo Comentario, con capítulos suplementarios.

110 Es este último el que ha llegado hasta nosotros. El Patimokkha es ciertamente uno de los textos más antiguos y se ha conservado en las diversas redacciones pali, sánscrita, china, tibetana del Canon Budista. Las faltas que deben evitar los bhikkhus y bhikkhunis están clasificadas en él de acuerdo con su magnitud y con la sanción que originan. Unas tienen como castigo la exclusión definitiva de la comunidad: fornicar, robar, matar y la pretensión injustificada de poseer un poder sobrehumano y una ciencia superior; otras tienen como castigo la exclusión temporal: tocar a una mujer o hablarle, turbar la paz de la comunidad, etc.; otras faltas son penadas con la confiscación de objetos que hayan sido indebidamente obtenidos por el monje; otras son castigadas con una simple penitencia como por ejemplo: leer un texto religioso a una persona no calificada, hacer daño a alguna planta o a algún ser vivo, transgredir las leyes relativas a la alimentación, mirar a un ejército en marcha. El Patimokkha contiene también una serie de normas relativas a la manera de vestirse, de comer, de conversar, de satisfacer las necesidades más íntimas. El Patimokkha servía de base para la confesión de las faltas, que el bhikkhu debe realizar cada cierto tiempo. Para esto las reglas son recitadas en los días uposatha (14 y 15 del mes) y al fin de cada recitación, el recitador pregunta a los miembros de la Orden que están presentes si alguno de ellos ha infringido alguna de las reglas, implicando el silencio, ausencia de culpa. (Oltromare, *L'Histoire* II, p. 122; Lamotte, *Histoire*, p. 59-60 y en Hastings, *Encyclopaedia*, el artículo correspondiente de T. W. Rhys Davids.)

sankhar a: cosa condicionada, compuesta. Ver en **paticcasamuppada** .

Para el Budismo todas las cosas son condicionadas, en cuanto que son el efecto de una multiplicidad de causas, y asimismo son compuestas, en cuanto que cada una es un conglomerado de elementos constitutivos. Esta idea tiene principalísima aplicación con relación al individuo que, para el análisis budista, se descompone en cinco **khandhas** (ver nota respectiva), no existiendo ningún núcleo incondicionado y no compuesto (ver **attan** [b]). Tiene asimismo una importante aplicación práctica en la meditación sobre las impurezas, parte de la cual constituyen la consideración de que el cuerpo es compuesto y el análisis del mismo en sus últimos componentes, con el fin de ver cómo todo se disgrega y perece.

Y justamente por ser condicionadas y compuestas, todas las cosas son impermanentes y transitorias, sometidas a la disgregación y al decaimiento, y por eso mismo dolorosas e insustanciales (ver **anicca** , impermanencia y **dukkha** : dolor) .

Con la palabra sankhara se relaciona el adjetivo asankhata, epíteto frecuente del nirvana, el cual, en oposición a todo, es lo único incondicionado y no compuesto que existe (ver **nirvana** [c]).



112 **sati**: autoconciencia

Una de las normas fundamentales de la moral budista es aquella que dispone que se debe tener plena conciencia (sati) de todas aquellas manifestaciones de la vida que tienen lugar en el cuerpo y en lo que llamamos el espíritu; es decir que se debe reducir el campo de lo inconsciente en beneficio de lo consciente. La autoconciencia o sati tiene cuatro dominios de acción:

“los procesos del cuerpo; la vida del sentimiento; las percepciones de la vida diaria; y la actividad mental y los contenidos del pensamiento.” (Nyanaponika, Satipatthana, p. 441.)

Esta norma se menciona en gran número de textos y está desarrollada con toda amplitud en dos textos importantes: el uno es el Majjhima I, p. 55 (Satipatthanasuttam) y el otro el Digha II, p. 290 (Mahasatipatthanasuttantam).

La autoconciencia no es sino un aspecto de la lucha contra Mara, contra los ataques que el desencadena, ataques que vienen ya sea de adentro (deseos, odios, etc.), ya sea de afuera (las tentaciones del mundo de los sentidos).

El Majjhima (Kayagatasatisuttam) III, p. 94 dice, con relación a la kayagata sati (autoconciencia con respecto al cuerpo), a la que este sutta está dedicado, que el que no la practica,

ofrece a Mara ocasión propicia (*labhati tassa Maro otaram*). La *sati* se relaciona con *Appamadavaggo*: El estado de alerta y vigilancia. El término *appamada* aparece empleado en numerosos pasajes del Canon Pali. El PTS Dict. lo traduce por: *thoughtfulness, carefulness, conscientiousness, watchfulness, vigilance*. De acuerdo con Oltramare (*L'Histoire I*, p. 129) esta virtud caracteriza, más que la piedad y la caridad, la moral budista. La *appamada* debe ser relacionada con otras dos exigencias igualmente importantes en el Budismo: la *indriyasamvara* (o control de Los sentidos) y la *sati* (o autoconciencia). El estado de alerta y vigilancia es una de Las cualidades más cultivadas en el Budismo Zen del Japón, que, como se sabe, tuvo gran auge en los círculos de Los samurais. Glasenapp (*Die Religionen*, p. 305) anota que durante la segunda guerra muchos oficiales japoneses se sometían a los ejercicios espirituales en la Escuela Zen, cuyos métodos de dominio de la voluntad son considerados sunmamente valiosos como formativos del carácter.

El *Digha I*, p. 70 (*Samañuaphalasuttam*) explica con detalles qué se debe entender por 'el control de los sentidos'.

“¿De qué manera, ¡oh gran rey!, el *bhikkhu* tiene guardadas las puertas de sus sentidos? ¡Oh gran rey!, cuando el *bhikkhu* ve alguna forma, no es atraído por su apariencia general, no se ocupa de sus detalles. Y puesto que a este sentido de la vista, mientras permanece descontrolado, lo asaltan el deseo y la inquietud, cosas malas y perversas, él se dedica a controlarlo, protege el sentido de la vista,

mantiene el control sobre el sentido de la vista; cuando oye un sonido...”

Y el texto dice lo mismo con respecto a los demás sentidos. El Samyutta IV, p. 177 (Kumbhopamasuttam) compara al bhikkhu que ejerce el control de sus sentidos con la tortuga que contrae su cuello y sus miembros bajo el caparazón, a la llegada de un chacal; y concluye diciendo que Mara, el Maligno, disgustado, se aleja de ese bhikkhu, no habiendo encontrado ocasión propicia. En la Bhagavad-Gita II, 58, se utiliza la misma imagen de la tortuga con respecto al control de los sentidos. Esta cualidad de la indriyasamvara (control de Los sentidos) está relacionada con la sati (autoconciencia), ya que ambas son aspectos de la lucha contra Mara, el señor de la sensualidad y de la muerte.



sila: la disciplina moral

Es el conjunto de las normas de carácter ético que rigen la vida del budista y que constituyen la condición necesaria para cualquier progreso en la práctica de la meditación y en la consecución del conocimiento.

Muchos textos, por ejemplo: Digha I, p. 63 (Samannaphalasuttam, 43-44), enumeran como elementos constitutivos de la disciplina moral, a los siguientes:

1. panatipata veramani: abstenerse de matar
2. adinnadana v.: abstenerse de robar
3. ahrahmacariya o kamesuniccha care v.: abstenerse de llevar una vida no casta.
4. muse vada v.: abstenerse de mentir
5. pisunavacaya v.: abstenerse de calumniar
6. pharusavacaya v.: abstenerse de emplear lenguaje rudo
7. samphappalapa v.: abstenerse de hablar frivolidades

El Samyutta IV, p. 340 (Pataliyasuttam) agrega a los anteriores los tres siguientes:

1. abhijjhaya v.: abstenerse de la avidez y la codicia
2. byapada v.: abstenerse de la malevolencia
3. micchaditthiya v.: abstenerse de poseer erróneas opiniones

¹¹⁶ Estas diez normas constituyen la *dasa sila*. El cumplimiento de las prescripciones de la *sila* (discipline moral) es la condición necesaria para que pueda darse la correcta meditación (*samadhi*), base esta a su vez del conocimiento (*pañña*), que conduce a la liberación (*vimutti*). La moralidad es, pues, solo una etapa transitoria, un medio, no un fin en sí misma.



sobrenatural (El elemento)

(a) El elemento sobrenatural se hace presente en el Canon Pali. No nos referimos a los dioses y divinidades menores (ver **dioses**), que son aspectos del mismo, sino a los procesos y a las actuaciones que salen de lo normal, a los poderes maravillosos, etc., que son mencionados por el Canon. Señalemos ante todo los iddhi (o poderes sobrenaturales), que es posible obtener en un grado avanzado de la meditación. El Digha I, p. 77 (Samannaphalasuttam) los menciona:

“aunque es uno, se torna multiple, habiéndose tornado multiple, se torna nuevamente uno; se vuelve visible o invisible, sin ser detenido atraviesa los muros, las murallas, las montañas, como a través del aire; se hunde en la sierra o emerge de ella, como en el agua; va sobre el agua, sin que ceda, como en la sierra; va a través del espacio con las piernas cruzadas, como un alado pájaro; con su mano toca y palpa el sol y la luna, tan poderosos y fuertes; incluso llega con su cuerpo al mundo de Brahma”.

El mismo Digha I, p. 150 (Mahalisuttam) admite la existencia de formas y sonidos divinos, que el bhikkhu puede percibir mediante la adecuada concentración de la mente, pero Buda, aunque no niega su existencia, deja bien claramente establecido que ese tipo de fenómenos no es la finalidad de sus enseñanzas y de las prácticas que el propugna. En el Udana, p. 21, se narra como Buda en un cerrar y abrir de ojos se trasladó al cielo

118 de Indra con su primo Nanda y le enseñó las bellas apsaras, para retornar de la misma manera a sierra, apartando a Nanda, mediante la visión de las bellezas sobrenaturales, de sus amores humanos. Y así se podrían citar otros textos.

(b) Pero aunque el elemento sobrenatural está aceptado en el Canon Pali, su importancia, dentro de la economía general, es muy reducida, como lo es la de los dioses, igualmente aceptados por el Budismo. Lo que busca, en efecto, el discípulo de Buda, como supremo bien, es la liberación de las reencarnaciones y llegar al nirvana, y a esto todo se subordina. Además, la liberación y el nirvana no se consiguen por medios mágicos, sino por la disciplina moral, la meditación y el conocimiento. En el Budismo el elemento sobrenatural se va haciendo cada vez más importante con el transcurso del tiempo, adquiriendo manifestaciones frondosas en el Budismo Mahayana, bajo el influjo de la rica y fecunda fantasía de la India.

(*) Aunque se mencionan algunos elementos de carácter sobrenatural en el curso del proceso meditativo, hay que tener presente que esos elementos no constituyen un objeto en sí, sino que sólo son momentos transitorios que preparan para la consecución del conocimiento. Además muchos textos como el Potthapadasuttam (Digha 1, p. 178) y el Nibbanasukhasuttam (Anguttara IV, p. 414) al describir el proceso de la meditación no los toman en cuenta. Y hay razones para pensar que su inclusión en la teoría de la meditación no proviene del Budismo primitivo. Ver [samadhi](#).

(c) Juzgando por la poca importancia de este elemento en el Dhammapada y por su incremento gradual, conforme el tiempo pasa, se puede pensar que, o no existió o su importancia fue minima en el Budismo primitivo, y que fue un elemento adventicio que se hizo presente posteriormente. El hecho de estar casi ausente del Dhammapada es otro argumento a favor de la antigüedad de este texto.

“El Maestro se dirige a la inteligencia (aux esprits) y no trata de impresionar (frapper) a las imaginaciones mediante lo maravilloso” (Lamotte, Histoire, p. 56).

“Con todo es cierto que el Buda, en su superioridad, se abstuvo siempre de emplear los medios indirectos de persuasión y que, nunca, en ningún caso utilizó aquellos que apelan a la parte irracional, sentimental o emotiva del ser humano” (Evola, La doctrina de l'èveil, p. 44).

Este elemento sobrenatural se contrapone al carácter intelectualista que predomina en el Budismo, a esa voluntad que se manifiesta en el de investigar la realidad en forma lúcida, desechando los prejuicios y caprichos recibidos de la tradición y no tolerando la intromisión de extravagantes fantasías. Con respecto al Hinduismo, nos limitaremos a decir que el elemento sobrenatural desempeña en él un gran papel y se manifiesta en su mitología, en sus leyendas, en sus cuentos, etc., pudiéndose decir que constituye una característica del mismo.



120 **vimutti**: liberación

La liberación es la meta final a la que lleva el camino predicado por Buda. La disciplina moral (sila), la concentración de la mente (samadhi), el conocimiento (pañña) no son sino etapas intermedias, medios para alcanzar la liberación. Pero la noción de liberación es sumamente compleja. Por esta razón la palabra vimutti (liberación) y las palabras afines a esta (vimutta, vimokkha, mutti, mutta, mokkha, etc.) se presentan en los textos pali con múltiples sentidos. Unas veces significa la liberación en un plano afectivo o psicológico: del deseo (vana, tanha) (Dhammapada 216, 344; Sutta Nipata 211, 354, 355); de la pasión (raga) y del odio (dosa) (Dhammapada 377); del afecto, del cariño, del amor (Dhammapada 212, 213, 214, 215); de la sumisión de los sentidos (ayatana) (Sutta Nipata 373); de las ataduras o lazos (samyojana) (Sutta Nipata 492).

Otras veces la liberación es con respecto a nociones de un carácter más trascendental: de los lazos de Mara (marabandhana) (Dhammapada 37, 276); de la individualidad (namakaya = namarupa) (Sutta Nipata 1074); del sufrimiento (dukkha) (Dhammapada 189, 192, 361; Sutta Nipata 170-172). En muchos pasajes la noción de liberación figura sin referencia a ningún otro concepto (como por ejemplo en el Dhammapada 57, 90, 96, 348), en los que la liberación puede ser con respecto a cualquiera de las entidades antes mencionadas. En otros textos el término vimokkha, que significa igualmente liberación, es utilizado para designar a algunas de las etapas de la meditación (ver **samadhi**), en

cuanto que en ellas se realiza un proceso de vaciamiento, en el que se eliminan determinados contenidos mentales (Anguttara IV, p. 306, Vimokkhasuttam; Digha II, p. 70, Mahanidanasuttantam) .

Podríamos decir que el significado supremo y técnico del término vimutti es el nirvana, en cuanto el nirvana es la suprema liberación, liberación de toda la vida afectiva, de las cadenas de Mara, del sufrimiento, de la individualidad, de las reencarnaciones (ver **nirvana** [h]).

El hecho de que toda la doctrina de Buda tenga como meta final una realización concreta como es la liberación, y no permanezca en el plano meramente especulativo del conocer por el conocer, da a esta doctrina un marcado carácter pragmático (ver **especulación**). Observemos también que el carácter intelectualista del Budismo se hace presente en la importancia que tiene el conocimiento (pañña) en la consecución de la liberación (ver **pañña**: conocimiento).

En el Hinduísmo nos encontramos con la misma actitud frente a la liberación y, por consiguiente, con el mismo carácter pragmático de sus doctrinas y con el mismo papel principal del conocimiento para el logro de dicha liberación, pudiéndose, por lo tanto, decir que estas tres características constituyen rasgos permanentes de la cultura de la India en general. Constituye, en efecto, el objeto de las doctrinas upanishádicas la liberación de la

122 vida individualizada y la anulación de la dualidad sujeto-objeto, mediante la identificación del alma individual (Atman) con lo Absoluto (Brahman). Esta liberación, lo mismo que en el Budismo, se consigue con el conocimiento de lo Absoluto, mediante un acto de intuición que brota después de un largo proceso de autodisciplina y meditación, comparable, por consiguiente, con el proceso budista que lleva al mismo resultado (ver **pañña**: conocimiento). La idea de la liberación ocupa igualmente en la Bhagavad Gita importantísimo lugar, ya que es la meta a la que tienden todos los esfuerzos. La liberación comprende en la Gita varios aspectos que recuerdan los aspectos con que se presenta la vimutti en el Canon Pali, y que Lamotte (*Notes sur la Bhagavad-Gita*, Paris, 1929, p. 80-82) resume como sigue: aspecto negativo: liberación del mal, del pecado, del encadenamiento producido por el karman, de la muerte y de las reencarnaciones; aspecto positivo: obtención de un estado supremo, de perfección y de alegría, de reposo y de inmortalidad; la unión con lo Absoluto y, finalmente, la unión con el Señor (Bhagavad) que es la personificación, impuesta por el creyente, del concepto abstracto de lo Absoluto.



yoga: concentración

El término yoga derive de la raíz YUJ (cf. Iat. jugum) y, de acuerdo con su etimología, su sentido fundamental es el acto de uncir, de poner bajo el yugo.

Técnicamente el término yoga significa también el metodo de la concentración de la mente, una tecnica de ascesis. Su finalidad es discipliner la mente, concentrarla en un punto con el fin de que dicha concentración aumente sus fuerzas. La mente se convierte así en un instrumento para la consecución, en un plano inferior, de poderes sobrenaturales variados (ubicuidad, levitación, inmunidad frente al dolor, etc.) y, en un plano superior, la consecución de ciertas cualidades morales como la calma y la serenidad y sobre todo

“la liberación irrevocable de las reencarnaciones que en la India es el objeto común de todas las doctrinas” (Senart, Origines bouddhiques, p. 132.133).

Fue Patanjali quien a mediados del siglo v d. de C., en su Yogasutra, sistematizó los métodos y procedimientos, muchos de ellos de carácter ascético, que constituyen el Yoga.

En un sentido más amplio el término yoga significa la autodisciplina y el autocontrol, el poner bajo el yugo la entera personalidad. Con este sentido el término yoga figura en el

124 Mahabharata y constituye elemento importante de las enseñanzas de la Bhagavad Gita. Igualmente con este sentido amplio aparece en el sham mapada (209) junto con el término ayoga y los hemos traducido por “concentración” y “dispersión” respectivamente.

La importancia del Yoga en la India es inmensa. Se puede decir que “no hay en la India doctrina filosófica o religiosa que no se haya asociado, por lo menos ocasionalmente, a algún aspecto del Yoga” (Masson Oursel, Esquisse, p. 184).

Lo mismo se puede decir respecto a su influencia sobre el Budismo. Emile Senart (Origines bouddhiques) insiste repetidas veces en la estrecha vinculación del Budismo con el Yoga de las sectas vishnuitas. Beckh (Buddhismus II, p. 11) dice:

“Todo el Budismo no es otra cosa que Yoga”.

De la Vallee Poussin (nirvana, p. 11) considera que el Budismo es una rama del Yoga. Esta influencia se revela sobre todo en la teoría budista de la meditación (samadhi), muchos de cuyos conceptos, inclusive términos, derivan del Yoga.



* EL ARHANT

- * 90 No existe sufrimiento para el que ha llegado al fin del camino y se ha puesto fuera del alcance de los pesares, que se ha liberado del todo y ha roto todos sus lazos.
- *91 Compenetrados de afltoconciencia (sati), abandonan sus casas; no se satisfacen con la vida de hogar: como cisnes que abandonan los lagos, ellos dejan, uno tras otro, los techos que les han dado refugio.
- * 92 Como el rastro de las aves en el cielo, así es difícil de seguir el rastro de aquellos que nada guardan, que comen lo debido, cuyo dominio es la liberación incondicionada y vacía.
- * 93 Como el rastro de las aves en el cielo, así es difícil de seguir el rastro de aquel que ha destruido las impurezas de la mente, indiferente a la comida, cuyo dominio es la liberación incondicionada y vacía.
- * 94 Hasta los dioses envidian a aquel que ha eliminado de sí el orgullo, que está libre de las impurezas de la mente y cuyos sentidos—como caballos bien controlados por su cochero —han alcanzado la calma.

- 126 * 95 Un hombre así todo lo soporta, como la tierra; en sus votos es firme como un indakhila, es como un lago, libre de fango: para él no existe samsara (samsara).
- 96 Serena es la mente (manas), serena la palabra, serena la acción de un hombre así, que, gracias al perfecto conocimiento, se ha liberado y se ha serenado.
- * 97 El hombre que ya no necesita la fe (saddha) y ha llegado al conocimiento de lo increado, que ha cortado todo vínculo, ha destruido toda ocasión de bien o de mal y ha eliminado de sí todo deseo, ese, en verdad, es un hombre superior.
- * 98 Dondequiera que los arhants (arhant) vivan, en una aldea o en el bosque, en el valle o en el monte, ese es un lugar maravilloso.
- * 99 Deliciosos son los bosques; ahí no goza la gente, pero gozan los que están libres de pasiones, pues no buscan los placeres.

NOTAS

Arahant avaggo: El **arhant**. Ver .

90: gataddhin: que ha llegado al fin del camino. Podría también traducirse por “que ha llegado al fin de su camino”. Con el primer sentido tendríamos una metáfora para indicar que se ha llegado a la meta del camino (magga) preconizado por Buda. Con el

segundo sentido, el término *gataddhin* indicaría simplemente que se trata de una persona que ha llegado a la vejez.

91. En esta estrofa hay una alusión a la vida errante de los *bhikkhus* que carecen de toda posesión. Ver nota a [bhikkhuvaggo](#) , y [samana](#) .

92 y 93. *animitta*: incondicionado. Este término tiene los siguientes significados: “libre de marcas, atributos o características; sin causa, incondicionado; ilimitado” (CPD). Nosotros lo hemos traducido por “incondicionado”, pero podría adoptarse cualquiera de los otros significados. Es un epíteto del nirvana. Para el Budismo todas las cosas son dependientes de otras, condicionadas por otras. Sólo el nirvana es lo independiente, lo incondicionado (*animitta*). Ver [nirvana](#) (d). [suññat a](#): vacío.

95. *indakhila*: palabra de significado ambiguo, indica una columna o base de piedra sólida y firme.

97. *akata*: lo increado, lo no hecho; epíteto del nirvana. Ver [nirvana](#) (c). *assaddha*: que no necesita la fe—literalmente “sin fe”—por cuanto la fe es una etapa previa al Camino, etapa que ya ha sido superada por el *arhant* (al que se refieren las estrofas de este capítulo), el cual se encuentra justamente al fin de ese Camino. Ver [saddha](#) : fe y [arhant](#) .



* EL BHIKKHU

- * 360 Bueno es el autodomnio en la vista, bueno es el autodomnio en el oído, bueno es el autodomnio en el olfato, bueno es el autodomnio en el gusto.
- * 361 Bueno es el autodomnio en el cuerpo, bueno es el autodomnio en la palabra, bueno es el autodomnio en la mente (manes); en todo es bueno el autodomnio. Autodomniado en todo, el bhikkhu se libera de todo sufrimiento (dukkha).
- 362 Autocontrolado en sus manes, autocontrolado en sus pies, autocontrolado en su voz, completamente autocontrolado, regocijándose en su fuero interno, disciplinado, solo y satisfecho— a uno así lo llaman bhikkhu.
- * 363 Dulce es la palabra de aquel bhikkhu que se controla en lo que dice, que habla con moderación, carece de orgullo, y explica el dharma (dhamma) y su sentido.
- 364 El bhikkhu que goza en el dharma (dhamma), que se deleita en el dharma



(dhamma), que medita sobre el dharma (dhamma) y que tiene presente el dharma (dhamma), ese bhikkhu no se aparta del verdadero dharma (dhamma).

- 365 No ha de menospreciar lo que él mismo recibe ni ir envidiando a los otros; envidiando a los otros, el bhikkhu no logra concentrar su mente (samadhi).
- 366 El bhikkhu no menosprecia lo que él mismo recibe aunque sea poco; si lleva una vida pura y es activo, los dioses lo elogian.
- * 367 Aquel que no ve nada propio en lo que tiene nombre y forma ni con nada de ello se identifica, ni sufre cuando algo de lo que tiene nombre y forma deja de existir, ese es llamado bhikkhu.
- * 368 Aquel bhikkhu que actúa inspirado siempre en la benevolencia y confiado en la enseñanza del Buda, ese bhikkhu ha de alcanzar el estado de calma, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia (sankhara).
- * 369 Aligera, bhikkhu, la barca; aligerada irá más rápido; destruyendo la pasión y el odio, llegarás al nirvana (nibbana).

- 130 * 370 Cinco cosas destruye, cinco abandona y cinco cultiva; se dice del bhikkhu que se ha liberado de las cinco cadenas, que ha vencido la corriente.
- *371 Medita, bhikkhu; no seas negligente; no hagas gozar tu mente en el placer sensual, no vaya a ser que tengas que tragarte, por negligente, bolas de hierro; mientras te estés quemando no grites que estás sufriendo.
- * 372 No existe meditación para el que no posee el conocimiento (pañña); no existe conocimiento (pañña) para el que no medita; aquel en quien existen meditación y conocimiento (pañña), ese en verdad está cerca del nirvana (nibbana).
- 373 Felicidad divina tiene el bhikkhu que se ha retirado a un lugar solitario, que tiene su mente en calma y que por entero ha captado el dharma (dhamma).
- * 374 No bien capta que los componentes de su personalidad (khandha) surgen y se desintegran, obtiene alegría y contento, aquel estado en que no hay muerte, que alcanzan aquellos que tienen ese conocimiento.
- * 375 Para un bhikkhu inteligente, este es el comienzo: el dominio de los sentidos, el estar satisfecho y el autocontrol según los preceptos del patimokkha.

- * 376 Asóciate con buenos amigos, de vida pura y activos. Se afable y distínguese por tus buenas maneras; así tu alegría será grande y pondrá fin al sufrimiento (dukkha).
- 377 Como un jazmín deja caer sus flores marchitas, así vosotros, ¡oh bhikkhus!, debéis abandonar la pasión y el odio.
- *378 El bhikkhu que tiene sosegado el cuerpo, sosegada su palabra, sosegada su mente (manes), que se ha puesto todo él en orden y ha renunciado a los placeres de este mundo —se dice de él que es un upasanta.
- 379 Recurriendo a ti mismo (attan) exhórtate a ti mismo (attan); recurriendo a ti mismo (attan), has de controlarte a ti mismo (attan). Controlado por ti mismo (attan) y compenetrado de autoconciencia (sati), tú, ¡oh bhikkhu!, vivirás feliz.
- * 380 Uno mismo (attan) se protege a uno mismo (attan); uno mismo (attan) es el destino de uno mismo (attan); contrólate a ti mismo (attan) como un mercader a un buen caballo.
- * 381 Lleno de felicidad y confiado en la enseñanza del Buda, el bhikkhu ha de

alcanzar el estado de paz, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia (sankhara).

- 382 Aquel bhikkhu que, joven, se consagra a la enseñanza del Buda, ese bhikkhu ilumina este mundo como la luna que se ha liberado de los nubarrones.

NOTAS

bhikkhuvaggo: El bhikkhu, monje budista. Debemos hacer resaltar entre Las características del bhikkhu, las siguientes: lleva una vida mendicante y errante (ver **Samana**); pertenece al Sangha o Congregación budista, que se contrapone a los laicos budistas (ver **Sangha**); posee o aspira a poseer las cualidades y virtudes exaltadas por Buda (ver **cualidades**); y, externamente, se señala por el manto amarillo o color azafrán y la escudilla para la limosna (pindapata). En numerosos pasajes del Canon Pali se hace referencia a los bhikkhus, así por ejemplo el Udana nos habla de su vida solitaria y apartada (III, p. 32) y de su carencia de profesión (ibidem), de las chozas que construyen para pasar la época de las lluvias (ibidem, p. 25), de la forma como se alimentan (ibidem, p. 30), de que deben pasar su tiempo dedicados a conversaciones que tengan por tema el dharma o sumidos en el noble silencio.

361. Se menciona en esta estrofa la tríada kaya (cuerpo), vaca (voz), manas (mente).
367. La idea de que el hombre no puede identificarse con nada y de que no puede decir de algo que es suyo, se relaciona con la teoría del anattan o inexistencia de un “yo”. Ver **attan** (c).
370. pañca: cinco cosas. De acuerdo con el comentador entendemos que las cinco cosas que se deben destruir y abandonar son los diez samyojana o ataduras que impiden la liberación, y las cinco cosas que se deben cultivar son los cinco indriya o poderes o motivaciones morales que controlan la acción. Estos indriya son: saddhindriya (fe), viriyindriya (energía), satindriya (autoconciencia), samadhindriya (concentración), y paññindriya (conocimiento).
371. Según el comentador tenemos en esta estrofa una referencia a los castigos y sufrimientos que después de la muerte esperan al hombre que no ha seguido el recta camino. Efectivamente, en el Majjhima III, p. 186 (Devadutasuttam), se habla de las bolas ardientes de hierro y cobre que tienen que tragar los condenados. 372. Ver **samadhi** : meditación.
374. amata: estado en que no hay muerte. Referencia al nirvana. Ver **nirvana** (b).

134 378. Nueva referencia a la tríada kaya (cuerpo), vaca (voz), manas (mente).

upasanta: uno que está en calma por el apaciguamiento de su vida afectiva.

380. No deja de extrañar en la comparación la referencia a un mercader, por su poca congruencia con la acción de dominar o domar al buen caballo de que se habla.

