

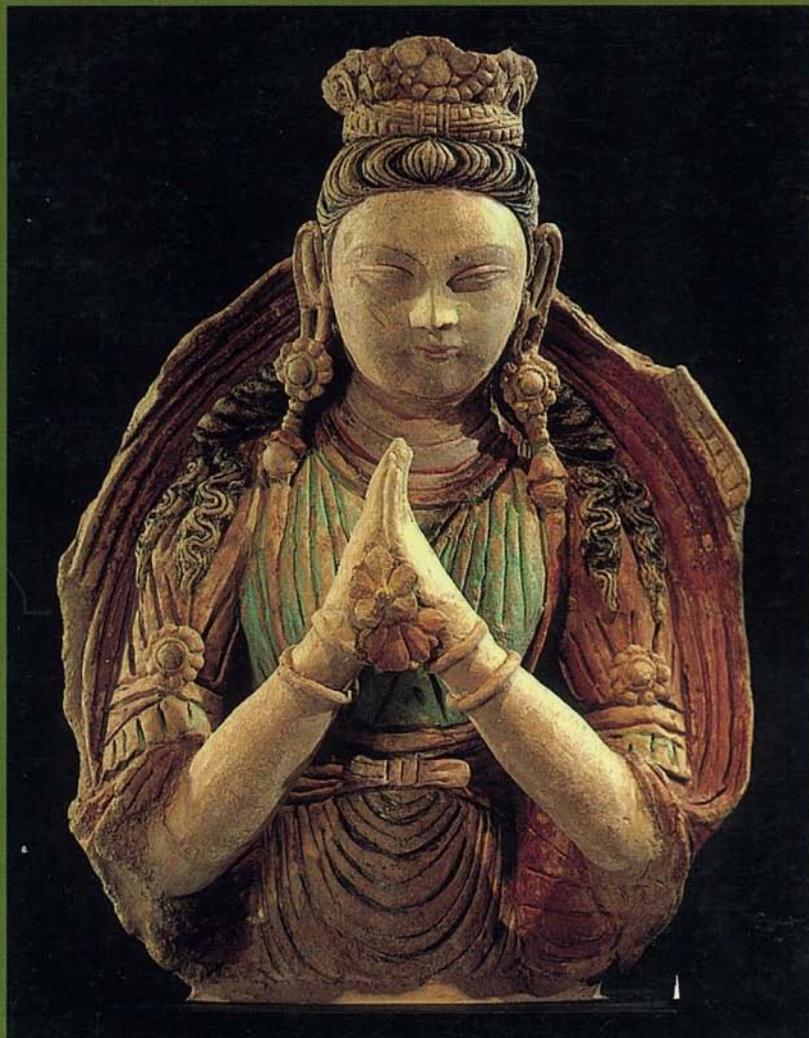
Número 11

Abril 1996 a Septiembre 1996

ISSN 0188-591X



Revista de Estudios Budistas



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas



Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 11

Abril 1996 a Septiembre 1996

Revista de Estudios Budistas

Número 11

Abril 1996 a Septiembre 1996

Directorio

Directores:

Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina.
Fernando Tola (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

Consejo consultivo:

Luis Oscar Gómez (Universidad de Michigan)
Tsugunari Kubo (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)

*

André Bareau 1921-1993 (El Colegio de Francia)
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)

Editor: Sergio Mondragón

Consejo editorial: Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci

Asistente editorial: Adriana Segovia

Oficinas: Luz Saviñón 513, 3er piso, Colonia del Valle, Deleg. Benito Juárez, C.P. 03100, México, D.F. Tel. 5-43-23-48. FAX: 5-43-23-82.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de N\$25.00 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números), N\$45.00 m.n.; Estados Unidos y Canadá, 30 US ds.; Centroamérica y Antillas, 24 US ds.; Sudamérica, 25 US ds.; Europa, 28 US ds.; Asia, África y Oceanía, 31 US ds. Estos precios incluyen correo aéreo certificado.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Certificado de licitud de título, 6285; de licitud de contenido, 4957; expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reserva de uso exclusivo del título, 389-93 de la Dirección General del Derecho de Autor.

Sumario

Nueva etapa del proyecto REB 5

Artículos

El Budismo y la cuestión racial: *G.P. Malalasekera* y
K.N. Jayatilleke 8

Eternidad del Dharma en el Sūtra del Loto: *Fernando Tola* y
Carmen Dragonetti 28

Historia

El Budismo en Java, Bali y Sumatra: *Jan Hendrik Kern* 37

Términos y conceptos budistas: *Vijñānavada: Idealismo*

La Escuela Idealista del Budismo:
Giuseppe Tucci 46

Abstracts 67

Texto

Pa ta jen kiao king: El Sūtra de los ocho conocimientos de
los grandes seres predicado por Buda: *Maestra Dzau Dzan, F.*
Tola y *C. Dragonetti* 69

Notas breves

Giuseppe Tucci (1894-1984): *Luciano Petech* 79

Noticias

Actividades de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB) 85

Actividades de FIEB en 1995 85

Reseñas

Dhammapada, Edited by O. von Hinüber and K. R. Norman, with a complete Word Index compiled by Shoko Tabata and Tetsuya Tabata, Oxford, The Pali Text Society, 1994 86

Colaboradores 87

Portada: Busto de una divinidad (devatā) o posiblemente de un bodhisattva rindiendo homenaje a Buda, Siglos VII a VIII d.C. Arcilla pintada. Altura 53 cm. Procedente de Shorchuq (Turkestán Chino). Staatliche Museen zu Berlin –Preußischer Kulturbesitz. Museum für indische Kunst (MIK III 8188).

Bustos semejantes a éste eran colocados en nichos a unos 2 metros de altura sobre el suelo, para dar la impresión de que descendían de los cielos para rendir homenaje (*pūjā*) a Buda. La ilustración que reproducimos representa a una divinidad (*devatā*) o a un bodhisattva. Tiene en las manos varios lotos como ofrenda. Se puede observar influencias del estilo de Gandhāra en la disposición de los cabellos y en la vestimenta así como en la expresión de serenidad del rostro.

*

Agradecemos al Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente por la fotografía de G. Tucci, y al Museum für indische Kunst por la de la portada.

Damos las gracias a Gabriela Dobler, que funge como asistente editorial en Buenos Aires, así como a nuestras colaboradoras Gilda Melgar Navas y Maura Velasco Jiménez, por su ayuda para este número de REB.

Nueva etapa del proyecto REB

En 1991, con el apoyo del *International Institute for Buddhist Studies*, IIBS, de Tokio, se fundó la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas*, ALEB, con sede en México, la cual tomó la decisión de editar una *Revista de Estudios Budistas*, REB, asumiendo la responsabilidad de la publicación. Los suscritos fuimos designados como Directores de la Revista y el señor Sergio Mondragón, de México, fue nombrado Editor de la misma. Un grupo de distinguidos especialistas sobre Budismo: Profesores Luis Óscar Gómez, Katsumi Mimaki, Lambert Schmithausen, Ernst Steinkellner, Akira Yuyama, André Bareau (fallecido en 1993) y Bimal K. Matilal (fallecido en 1991) nos hicieron el honor de aceptar formar parte del *Consejo Consultivo* de REB. La posibilidad de la publicación de REB se dio gracias a la ayuda financiera de IIBS y la colaboración técnica de *Reiyukai de México*. El proyecto fue estructurado para 5 años, o sea que se debía editar 10 números. El proyecto quinquenal terminó en 1995 con el número 10 de REB.

REB ha alcanzado en sus 10 números un total de 1.934 páginas y de 14.500 ejemplares, parte de los cuales han sido repartidos libres de costo a instituciones y personas de todo el mundo, en especial del mundo hispano-hablante.

La finalidad de REB fue difundir conocimiento sobre los Estudios Budistas, sus temas y problemas, los resultados al-

canzados, las instituciones que se dedican a esos estudios y los especialistas que más se han destacado en ellos. La información sobre las instituciones y especialistas tenía como finalidad poner de manifiesto el gran interés que el Budismo ha despertado como objeto de estudio en los centros académicos del mundo entero. Pero REB también se propuso difundir conocimiento sobre la historia, personajes importantes, literatura, sistemas filosóficos, doctrinas éticas, valores descolantes del Budismo. En cada número de REB se presentó la traducción directa a partir del original sánscrito, pāli, chino o tibetano, de un texto budista importante, con el fin de poner al alcance de sus lectores fuentes fundamentales del Budismo. Se incluyó en cada número igualmente varias reseñas para dar a conocer algo de la inmensa producción editorial que se registra en todos los países en el campo del Budismo. Y asimismo, en cada número se presentaron ilustraciones destinadas a mostrar la variedad de manifestaciones artísticas del Budismo, marcadas cada una por el estilo desarrollado en las vastas regiones por donde se extendió en los 25 siglos que registra su historia.

Podemos decir con satisfacción que REB ha alcanzado los objetivos que se había propuesto. Gracias a REB muchas personas, que nada conocían del Budismo o tenían acerca de él una idea errónea o distorsionada, llegaron a conocer lo que realmente es el Budismo y a sentir respeto y admiración por la profundidad, nobleza y riqueza de su pensamiento, que hacen del Budismo no sólo una de las manifestaciones más excelsas de la humanidad sino un universo cultural de eximio valor. Por otro lado, personas que adhieren al Budismo en el mundo hispano-hablante encontraron en REB información sobre diversos puntos del Budismo que les ha permitido comprender en forma más profunda el sentido de las prácticas que realizan, al situarlas en el contexto en que esas prácticas surgieron.

Con el número 11 se inicia una segunda etapa para

REB. Los criterios, expresados en la *Presentación* del primer número, serán mantenidos. REB se esforzará, como hasta ahora lo ha hecho, por presentar material caracterizado por su excelencia y por su accesibilidad a lectores cultos y con deseo de incrementar sus conocimientos.

La nueva etapa de REB introducirá dos modificaciones importantes en la *Revista*. Primeramente, se reducirá el número de sus páginas a 88 para cada número, pero se tomarán algunas medidas técnicas, en lo referente a la diagramación y tipografía, para que el material no sea reducido en proporción a la reducción del número de páginas. En segundo lugar, se publicará una colección paralela de textos básicos del Budismo en traducción española, dos por año, con unas 88 páginas cada uno, con introducción y breves notas. Esta colección complementará a REB, proporcionando a sus lectores textos cuyo conocimiento es imprescindible para el que quiera profundizar su estudio del Budismo. De esta manera se espera alcanzar los fines que persigue REB con una nueva actividad cuyos efectos, esperamos, serán altamente efectivos.

Queremos agradecer al International Institute for Buddhist Studies y a Reiyukai de México por su generosa decisión de apoyar la publicación de REB y de la colección de textos.

Fernando Tola

Carmen Dragonetti

Directores

El Budismo y la cuestión racial*

G. P. Malalasekera y K.N. Jayatilleke

Buda niega los privilegios derivados del nacimiento y de la condición social

El Budismo siempre ha proclamado la unidad de la humanidad y ha negado que el nacimiento pueda o deba constituir un obstáculo para el desarrollo personal y espiritual. Las distinciones de raza y de casta son quizás cómodas, pero engañosas y en ningún caso tienen nada de absoluto. De acuerdo con el Budismo, las diferencias de casta corresponden solamente a las diferencias de profesión; parece ser, además, que en aquella época era todavía posible elegir de modo relativamente libre la profesión, e incluso cambiarla. Los prejuicios y las discriminaciones de casta no estaban aún definitivamente establecidos; los brahmanes se ocupaban precisamente de formular las sanciones religiosas y jurídicas necesarias para asegurar la perpetuación del sistema existente. En esta coyuntura vemos que Buda y sus discípulos no tienen para

* Este artículo constituye la traducción al español del Capítulo III del libro *Le Bouddhisme et la question raciale* (pp. 53-66), de G.P. Malalasekera y K.N. Jayatilleke, publicado por la UNESCO en 1958. Agradecemos a la UNESCO por habernos concedido el permiso para realizar la traducción y la publicación en REB del indicado capítulo.

nada en cuenta el nacimiento a la hora de la admisión dentro de la Orden monástica y que por el contrario hacen esfuerzos, por medio de la persuasión y del ejemplo, para eliminar los prejuicios y discriminaciones de casta suscitados por los brahmanes.

Tal como dice el profesor Rhys Davids, Buda “ignora completa y absolutamente tanto los privilegios como las incapacidades que se originan en el nacimiento, en la profesión o en la condición social; y él no toma en cuenta ninguna de las prohibiciones o prescripciones arbitrarias de carácter ritual o social”.¹ Se admitía en la Orden monástica a personas de todas las castas, y ellas debían incluso cambiar de nombre y de título para evitar que se recordase su rango y su nacimiento. Algunos monjes todavía conscientes de su “alto” nacimiento intentaban a veces - es verdad - reivindicar privilegios especiales, pero estas tentativas eran siempre reprimidas y severamente denunciadas. Se cuenta, por ejemplo, que algunos monjes, compenetrados de la “importancia” de su rango en la vida secular, quisieron monopolizar las viviendas en perjuicio de los Ancianos de la Orden. Buda les preguntó: “Decidme, hermanos, ¿quién merece la mejor vivienda, la mejor agua, el mejor arroz?” Algunos respondieron: “Aquel que era noble antes de entrar en la comunidad”; otros: “Aquel que era por su origen un brahmán o un hombre rico”. Y Buda les dijo: “En la Disciplina que yo enseñé el privilegio en materia de vivienda y en toda materia análoga no pertenece a aquel que era noble, brahmán o rico antes de entrar en la Orden...”.²

Las clases “bajas” en la Orden budista

Entre los miembros más eminentes de la Orden monástica, se cuentan representantes de las castas “bajas”. Upāli, el más competente después de Buda para todo lo concer-

niente a las reglas de la Orden, había ejercido el oficio de barbero, uno de los más despreciados entre los que estaban reservados a las castas “bajas”. Las monjas Puṇṇā y Puṇṇikā habían sido esclavas. Pero, hombres o mujeres, los miembros de la Orden no provenían exclusivamente de las castas “bajas”; solamente el 8,5% de las monjas mencionadas en los *Poemas de las Therīs* [ver REB 9, pp. 109-123] son de baja extracción. El profesor Rhys Davids escribe a propósito de esto: “Esta proporción corresponde muy probablemente al conjunto de personas de baja condición respecto de la población total.³ Pero si 8,5% de los poemas expresan la alegría de las mujeres de las castas relegadas por haber sido admitidas en la Orden monástica y por poder beneficiarse con su enseñanza, se puede aceptar que la proporción de monjas de “baja” extracción era de hecho mayor, pues el analfabetismo era cosa común dentro de esta clase social. Como dice Caroline Rhys Davids en la introducción a los *Psalms of the Brethren* [“Poemas de los monjes”], obra que se corresponde con la ya mencionada sobre las monjas: “Inevitablemente, una fuerte proporción de esos ‘hombres de letras’ [los autores de los poemas] debía pertenecer a la clase que era depositaria de los conocimientos religiosos y de los himnos sagrados. Resulta notable el alto número de los ‘otros’ [que también compusieron poemas]: nobles expertos en la práctica de la guerra, de la administración o de los deportes, mercaderes, artesanos, comerciantes, fabricantes, indigentes analfabetos. Y lo que es aún más notable es que representantes de esta última categoría hayan podido componer versos que merecen figurar en el Canon. En efecto, se puede admitir sin mucho riesgo de error que, si 4% de los poetas canónicos pertenecían a las clases pobres y despreciadas - no muy aptos habitualmente para componer versos, - la proporción general de los monjes provenientes de estas clases debía ser considerable”.⁴

*Poemas del monje Sunīta,
que fuera barrendero*

¿Cómo se dirigía Buda a los hombres y mujeres de condición más baja para hacerles tomar conciencia del patrimonio espiritual que poseen todos los seres humanos, aun cuando sean despreciados por algunos que juzgan que ellos están condenados a dedicarse a los trabajos serviles? Al respecto lo mejor es citar las palabras de alguien que había accedido a esta conciencia, no por la gracia sino por su esfuerzo personal. He aquí los versos que Sunīta, el barrendero, ha compuesto para contar su vida y su elevación espiritual:

Humilde es la familia en que yo he nacido,
ínfimos eran mis recursos, miserable mi suerte,
vil mi tarea: yo barría las flores marchitas.
Nadie se ocupaba de mí, yo era despreciado, insultado;
humillé mi espíritu y bajé la cabeza,
ateniéndome a una hermosa leyenda popular.^a
Entonces vi venir al Iluminado,
rodeado y seguido por su séquito de *bhikkhus* [monjes],
Héroe ilustre entrando en la gran ciudad de Magadha.
Dejé mis canastos y mi yugo,
y me acerqué para rendirle mi homenaje;
y por mí, en su gran bondad,
el Mejor de los hombres se detuvo.
Prosternado a los pies del Maestro,
yo le rogué me autorizara a entrar en la Orden
y a seguirlo, a Él, el Mejor de todos los seres.

Y él, Maestro misericordioso,
compasivo para con el mundo entero,
me respondió: “Ven, bhikkhu”,
confiriéndome así la ordenación.

Y solo, retirado en las profundidades de los bosques,
animado por un infatigable celo,
puse en práctica las palabras del Maestro,
los consejos del Victorioso.

Y, durante la primera vigilia de la noche,
surgieron lejanos recuerdos de mis vidas anteriores.

Y, durante la vigilia media de la noche,
mi ojo divino se purificó.

Y, durante la última vigilia de la noche,
dispersé las tinieblas de la ignorancia.

Luego, cuando la noche dejaba lugar a la aurora
y el sol surgía,
viniendo los Dioses Indra y Brahmā,
me rindieron homenaje haciendo el *añjali*:

“¡Homenaje a ti, noble hijo de los hombres!
¡Homenaje a ti, el mejor entre los hombres!
Las impurezas se han extinguido para ti;
y eres digno, noble señor,
de recibir nuestros dones”.

Y el Maestro, al verme rodeado
por un séquito de dioses,
con una sonrisa en sus labios,
me dijo estas palabras:

“Gracias al ascetismo, gracias a una vida pura,
gracias al auto-dominio, gracias al auto-control,
gracias a esto uno es brahmán;
ésta es la verdadera casta suprema”.⁵

Poemas de la monja Puṇṇā

Lo mismo ocurría con las mujeres. He aquí algunos párrafos de un poema de Puṇṇā, que había sido esclava:

Para buscar agua, aun en invierno,
bajaba yo hasta el río,
agobiada por el temor al castigo de mi ama,
asustada por sus palabras injuriosas.

...

Y entonces tomé refugio en Buda,
en el Dharma y en el Saṅgha [la Orden]:
“Hago míos los Preceptos,
esto será para mi bien”.⁷

Los prejuicios de raza y de casta, obstáculos para el Perfeccionamiento espiritual

Al enseñárseles a los monjes y a las monjas de la Orden cómo realizar el pleno desarrollo de sus facultades espirituales, no solamente no se apelaba a los sentimientos de casta o de raza, sino que se consideraba a estos sentimientos como obstáculos para la visión espiritual y la vida moral. Aquellos a quienes los prejuicios de raza o de casta obsesionan, están lejos de la vida moral y de la visión espiritual suprema. Estos prejuicios, que provienen de la acumulación de creencias erróneas, figuran entre los venenos del espíritu y es necesario eliminarlos por el auto-análisis y la reflexión. “Para eliminar esos venenos es necesario saber reconocerlos cuando afectan a nuestro espíritu y no permanecer ciegos ante ellos”.⁸ Para ello es preciso ser auto-consciente (*sati*), adquirir ideas justas (*dassanā*) para reem-

plazar las ideas erróneas, vigilar constantemente el propio pensamiento (*saṃvara*) y cultivar el espíritu (*bhāvanā*). La práctica de la *mettā* (benevolencia) para con todos los seres y de la *upekkha* (imparcialidad respecto de todos) es imposible para quien no ha liberado su espíritu de los prejuicios originales de raza y de casta.

La perfección moral como fundamento de toda superioridad

El Budismo se ocupó de refutar la teoría de las castas por medio de argumentos históricos, científicos, éticos y religiosos. Estos argumentos no apuntan solamente a refutar la teoría de la superioridad de los brahmanes por sobre los kshatriyas [guerreros y gobernantes]. Constantemente se subraya que los miembros de todas las castas están en un pie de igualdad (*samasama*) en cuanto a sus capacidades, y las pretensiones de los kshatriyas y de los vaishyas [comerciantes y agricultores] son denunciadas tan vigorosamente como las de los brahmanes. Existe sin embargo una declaración en la que ciertos autores han querido ver la prueba de que el Budismo sostenía la teoría de la superioridad de los kshatriyas por sobre los brahmanes y las otras castas. Esta declaración se encuentra en un discurso contra las castas, fundado en la idea según la cual lo que cuenta es la superioridad moral y no el nacimiento: “El kshatriya es el mejor en un pueblo que cree en la virtud de un alto nacimiento. Pero aquel que ha alcanzado la perfección de la sabiduría y de la integridad moral, aquél es el mejor entre los dioses y los hombres”.⁹ Evidentemente se podría atribuir este texto a algún comentarista imbuido de prejuicios inconscientes. En realidad, tal explicación no es necesaria y basta con volver a ubicar la declaración en su contexto para comprender su verdadero sentido. Buda, cuando discute con un brahmán, emplea un método de razonamiento dialéctico: toma algu-

nos criterios admitidos por los brahmanes como pruebas de la superioridad de casta y muestra que esos criterios, aplicados en el marco de la sociedad, prueban la superioridad de los kshatriyas y no la de los brahmanes. El nacimiento no cuenta, o no cuenta demasiado; pero si se lo toma como criterio, son los kshatriyas y no los brahmanes quienes deben ser considerados superiores. Como dice Hutton, “en el *Rig-veda* parece que el brahmán viene después del rājanya [otra designación del kshatriya] en lo que concierne a la importancia social”.¹⁰ Este argumento tendría así un fundamento histórico. Pero, sea como sea, el primero de todos es “aquel que ha alcanzado la perfección de la sabiduría y de la integridad moral”, y esta supremacía no está fundada en el nacimiento.

Prescindencia de las normas de casta en la Comunidad budista

La propagación de estas ideas se hacía por la persuasión racional y por el ejemplo. En la Orden budista no existía ninguna distinción fundada en el nacimiento. Los monjes y las monjas visitaban los hogares de personas de todas las castas para predicar o tomar sus comidas - no sin exponerse a disgustos. El mismo Buda fue insultado por los brahmanes a los que les pedía comida, y cuando se le preguntaba por su raza o por su casta, respondía invariablemente: “No me interroguéis acerca de mi nacimiento” (*ma jatim puccha*).¹¹ Recorrió aldeas de brahmanes sin obtener la más mínima porción de alimento. Sus discípulos lo imitaban, ignorando las distinciones y las prácticas de casta en sus relaciones con sus semejantes. Ananda - uno de los más cercanos discípulos de Buda y su portavoz al momento del Primer Concilio - es el héroe de la historia siguiente: “Aquel día el venerable Ananda se vistió temprano y,

tomando su escudilla y su manto, entró en la gran ciudad de Shrāvasti para pedir limosna. Una vez que hizo su recorrido y terminó su comida, se acercó a un pozo de agua. Una joven mataṅgī (paria), llamada Prakriti, se encontraba en el pozo sacando agua. Y el venerable Ananda dijo a la joven: “Dame agua, hermana, pues tengo sed”. Ella respondió: “Soy una mataṅgī, venerable Ananda”. - “Hermana, no te he preguntado por tu familia o casta, te pregunté si te quedaba algo de agua para darme pues tengo sed”. Entonces, ella le dio agua a Ananda...”.¹²

No solamente los monjes y las monjas, sino también los laicos deben practicar la compasión. Las estrofas citadas a continuación, que todavía hoy recitan frecuentemente los budistas laicos, dan una idea de estos sentimientos:

Que todos los seres vivientes,
débiles o fuertes,
grandes, medianos o pequeños,
visibles o invisibles,
que viven cerca o que viven lejos,
nacidos o por nacer:
que todas las criaturas sean felices.
Que nadie engañe,
que nadie desprecie a nadie o a nada,
que nadie desee el mal a nadie,
por cólera o por resentimiento.
Así como una madre, arriesgando su vida,
vela por su hijo, su único hijo,
así también cada uno cultive
un espíritu de infinita benevolencia
para con todos los seres.¹³

La compasión budista, contraria al orgullo de raza o casta

Es imposible tener sentimientos de benevolencia y compasión si se tienen prejuicios u odios de orden racial. Los discípulos laicos son invitados a no enorgullecerse nunca de su nacimiento, a renunciar a toda vanidad de raza o de casta. En un sermón en el que se enumeran las características del hombre que progresa y las de aquel que degenera, la vanidad es considerada como una de las causas de la decadencia: "El hombre orgulloso de su nacimiento, de su fortuna o de su familia, que desprecia a su semejante, está en decadencia".¹⁴ Entre las actividades prohibidas para los budistas está el comercio de esclavos, "el tráfico de seres humanos" (*sattavanijjā*),¹⁵ pues éste no es compatible con "el modo de vida justo" (*sammājīva*) que debe llevar cada budista. Cada uno debe respetar la dignidad humana de los servidores que viven en su hogar, "no agobiarlos de trabajo, darles buenas comidas y buena paga, curarlos cuando están enfermos, compartir con ellos los alimentos y las golosinas, darles suficientes vacaciones y tiempo libre".¹⁶ De este modo el Budismo mejora la suerte de una clase de personas que los textos brahmánicos consideran que han nacido o fueron creados para servir, que pueden ser echados (*kāmotthāpya*) o matados a voluntad (*yathākāmavaddhya*).

La política interna y externa del emperador Ashoka

El gran emperador Ashoka (siglo III a.C.) regulaba su política respecto de las clases inferiores de la sociedad, las razas conquistadas, las tribus aborígenes y las poblaciones vecinas basándose en el ideal y en los principios del Budismo. El Décimo segundo Edicto sobre Roca de Ashoka, al

citar las palabras budistas “el don del Dharma supera cualquier otro don”, ordena tratar con justicia a los servidores y esclavos: “Ningún don iguala en valor al don del Dharma... En consecuencia, hay que tratar con justicia a los esclavos y servidores, servir a su padre y a su madre...”.¹⁷ A juzgar por las inscripciones que ha dejado, el mismo Ashoka parece haber dado el ejemplo de estas virtudes.

Fiel al Dharma, Ashoka revoluciona las concepciones jurídicas hindúes al proclamar la igualdad de todos ante la ley, sin distinción de raza o de condición social. “Es eminentemente deseable, leemos en el Cuarto Edicto sobre Columna, que haya una igualdad absoluta en materia de demandas judiciales y de sanciones...”.¹⁶ Esta igualdad de trato se concede incluso a las tribus fronterizas, como resulta del Segundo Edicto de Kalinga: “Todos los hombres son mis hijos. Así como deseo para mis hijos todas las ventajas y los placeres en este mundo y en el otro, así también los deseo para todos los hombres. Aquellos que viven en las fronteras de mi Imperio y que no he conquistado, pueden preguntarse cuáles son mis intenciones respecto de ellos. Mis intenciones son las siguientes; debe decirseles que el Rey desea esto: “Que no tengan miedo de mí; que estén seguros de que han de esperar de mí la felicidad y no la desgracia”. Y además hay que decirles: “El Rey perdonará aquellas de vuestras faltas que pueden ser perdonadas”. Que acepten practicar el Dharma por amor a mí y que accedan así a la felicidad en este mundo y en el otro... Vuestros actos deben ser conformes a estos principios y las poblaciones fronterizas deben ser reconfortadas, consoladas, colmadas de confianza y deben compenetrarse con esta idea: “El Rey es semejante a nuestro padre. Quiere nuestro bienestar tanto como el suyo. Somos para él como sus propios hijos.”¹⁹ En el Noveno Edicto sobre Roca (Girnar), Ashoka recomienda la práctica de la piedad y denuncia la vanidad de algunos ritos y ceremonias - incluidos quizás los ritos

de casta: “Los hombres realizan ciertas ceremonias, por una enfermedad, un casamiento, un nacimiento, un viaje y en otras ocasiones. En cuanto a las mujeres, ellas realizan también otras tantas ceremonias vulgares e inútiles. Por cierto, hay que realizar ceremonias, pero éstas son en verdad vanas. ¡Qué fecunda es por el contrario la práctica de la ley moral, que ordena ser cortés con los esclavos y los servidores, respetuoso con los mayores, suave con los animales...”²⁰ Ashoka proclama que incluso los más humildes, incluso los miembros de las tribus fronterizas, son capaces de sentir los mayores gozos espirituales. En los Edictos de Brahmagiri y Rupnath, recomienda a su pueblo buscar esos gozos: “Los hombres de Jambudvīpa [India], que hasta hoy estaban fuera de la comunidad, están ahora unidos a los dioses. Ése es el fruto de mis esfuerzos. Y no es exacto decir que sólo los grandes lo pueden lograr, pues incluso los más humildes pueden acceder a la felicidad celestial mediante su esfuerzo. Por eso he proclamado esto: “Que los humildes y los grandes se esfuercen por realizar este ideal; que los pueblos que vivan en las fronteras lo comprendan; que este entusiasmo por el esfuerzo se perpetúe por siempre”.²¹

El empeño con el que Ashoka se preocupa por las tribus aborígenes que viven en las montañas y en las fronteras de su Imperio denota un espíritu mucho más esclarecido que el de algunos gobernantes modernos. No los considera como animales salvajes dignos de ser exterminados, o como poblaciones feroces que deben ser controladas por el terror y las armas, sino como niños que deben ser llevados a comprender que están bajo su protección. En el Décimo tercer Edicto sobre Roca, Ashoka proclama: “Devānāmpriya [Ashoka] considera que aquel que le ha hecho daño a él merece que se le perdonen las faltas que pueden ser perdonadas. E incluso los habitantes de las selvas situadas en las tierras de Devānāmpriya, si se someten, serán convertidos por métodos pacíficos.

Sin embargo, Devānāmpriya les informa que tiene el poder de castigarlos a pesar de su compasión, para que sientan vergüenza por su conducta pasada y eviten así ser ejecutados. Pues Devānāmpriya desea que todos los seres no sean perjudicados, puedan disponer de sí mismos, sean tratados con equidad y lleven una vida feliz”.²²

Misioneros budistas

Desde su origen el Budismo ha tenido misioneros encargados de llevar a toda la humanidad un mensaje de verdad y de amor. “Id, dijo Buda a sus discípulos, Yo estoy liberado de todas las cadenas humanas y divinas. Id, recorred el mundo para beneficio de los pueblos, por el bienestar de los pueblos, por compasión para con el universo, por el bien, por el beneficio y por el bienestar de dioses y de hombres. Evitad que dos de vosotros sigáis el mismo camino.”²³ Y así debían partir, para intentar comprender y convertir a todo tipo de pueblos y de tribus, sin preocuparse por los riesgos del viaje o por el peligro de su misión, armados con las únicas armas de la verdad y del amor. Debían practicar la compasión al punto que, dice Buda, “infringirían mis órdenes si manifestaran la más mínima irritación, la más ínfima ira, aun cuando astutos bandidos los hubieran tomado prisioneros y los fueran a cortar en pedazos, miembro por miembro, con una sierra de doble filo”.²⁴

La historia del monje Puṇṇa

Puṇṇa, a punto de partir para una de sus peligrosas misiones (que cumpliría con sorprendente éxito) es interrogado por Buda en los siguientes términos:

“Instruido de este modo por mí, oh Puṇṇa, ¿en qué país vas a instalarte?”

“En Sunāparanta, Señor”.

“Pero, Puṇṇa, los habitantes de Sunāparanta son crueles y violentos. Si te insultan y te injurian, ¿qué pensarás?”

“Pensaré, oh Señor, que en verdad los habitantes de Sunāparanta son sumamente buenos, puesto que no me golpean con los puños”.

“Pero, ¿y si te golpean con los puños?”

“Pensaré, oh Señor, que en verdad los habitantes de Sunāparanta son sumamente buenos, puesto que no me tiran piedras”.

“Pero, ¿si te tiran piedras?”

“Pensaré, oh Señor, ... que son sumamente buenos, porque no me golpean con palos”.

“Pero, ¿si te golpean con palos?”

“Pensaré, oh Señor, ... que son sumamente buenos porque no me atacan con un puñal”.

“Pero, ¿si te atacan con un puñal?”

“Pensaré, oh Señor, ... que son sumamente buenos porque no me matan”.

“Pero, ¿si te matan?”.

“Si me matan, oh Señor, pensaré que existen discípulos del Señor, que en sus tribulaciones y su desesperación, buscan a alguien que los mate y que yo lo he encontrado sin tener que buscarlo. Éstos serían mis pensamientos, oh Señor”.

“¡Muy bien, Puṇṇa! Puesto que tienes semejante dominio sobre ti mismo, podrás vivir con los habitantes de Sunāparanta”.²⁰

Influencias de las ideas budistas en la sociedad india

¿En qué medida ha logrado el Budismo por la persuasión y el ejemplo reducir los prejuicios de casta en la India? Es difícil decirlo con certeza. Es cierto que, después de Asho-

ka, el Brahmanismo recuperó terreno progresivamente y se fortificó el sistema de castas. Pero, si hemos de dar crédito a un gran viajero chino del siglo V d.C., Fa-hien, el espíritu del Budismo persistía aún en la India en aquella época: "La población es numerosa y feliz; la gente no está sometida a censos; no tienen que obedecer a magistrados o a reglamentos; sólo aquellos que cultivan tierras reales deben entregar una parte de la ganancia que obtienen. Si quieren partir, parten; si quieren quedarse, se quedan. El rey gobierna sin recurrir a la decapitación o a otras penas corporales. A los criminales se les aplica una ligera o pesada multa, según el caso... Los guardias de la escolta y los miembros del séquito del rey son regularmente remunerados..."²⁶ Los chaṇḍālas, que eran cazadores y pescadores, vivían separados del resto de la población; pero esto no es suficiente para demostrar la existencia de castas propiamente dichas. De hecho, existen muy pocos testimonios de este tipo como para poder afirmar en qué medida los prejuicios y las discriminaciones de casta habían reaparecido a pesar de la flexibilidad de la organización social.

Parece muy probable, por el contrario, que bajo la influencia del Budismo, la *Bhagavad-Gītā* abrió a todas las castas el camino de la salvación. El Brahmanismo primitivo les negaba la instrucción religiosa a los shūdras [parias] y los declaraba incapaces de ser salvados. Según los textos budistas, los brahmanes llamaban a Buda "Gautama, el asceta que proclama posible la salvación para todas las castas." Sin embargo, Ghurye - retomando la tesis de Fick²⁷ (que sólo ha estudiado una parte de los *Jātakas* e ignorado la mayoría de los textos del Canon) - declara: "Es un error considerar a Buda como un reformador social y al Budismo como una revuelta contra el régimen de las castas".²⁶ Admite, sin embargo, que "la influencia general de Buda tuvo un efecto liberador"²⁹ y en lo que concierne a la posibilidad de salvación para todos, afirma: "La necesidad

de estrechar filas ante el ataque del Budismo y de asegurar a todos la salvación llevó a la formación de dos concepciones del sistema de castas ligeramente diferentes".³⁰ Se puede entonces admitir que el movimiento budista contribuyó al menos de manera considerable a la flexibilización del sistema de castas.

Unidad del Budismo en su expansión en Asia y en su desarrollo histórico

A lo largo de sus dos mil quinientos años de historia, el Budismo se extendió por numerosos países, poblados por diferentes razas, pero su propagación se limitó, en términos generales, al Oriente. Quizás es gracias a su prolongada influencia que las razas de Asia están tan estrechamente unidas por el espíritu, y en la medida en que este espíritu se caracteriza por la no-violencia y la tolerancia - por audaz que pueda ser tal generalización - esta influencia se extiende a toda la tierra. Esta unidad no es por cierto una estricta unidad de doctrina, pues el Budismo nunca ha intentado imponer una ortodoxia o limitar la libertad de pensamiento. Hiuan Tsang, al realizar un peregrinaje por los países budistas, escribe: "De acuerdo con el carácter especial de esta doctrina, el mundo ha progresado hacia un destino más elevado; pero los diferentes pueblos no están de acuerdo en la interpretación de la doctrina. La época del Bhagavant está lejana y el sentido de su doctrina es explicado de diferentes maneras. Pero, así como los árboles de una misma especie llevan frutos que tienen el mismo gusto, así también los principios de las escuelas actuales no son diferentes entre sí".³¹ La misma idea es retomada por un peregrino del siglo XX, J.B. Pratt, en *The Pilgrimage of Buddhism* (London, 1928): "No hay duda de que las características permanentes que contribuyen

a hacer del Budismo en todas sus ramificaciones y a lo largo de su historia una religión unitaria no aparecen de inmediato. No sostendré, por cierto, que todos aquellos que queman incienso en los templos budistas o que recurren a monjes budistas para los funerales son budistas, como tampoco sostendría que un adorador de íconos sea necesariamente cristiano. Pero existen algunos rasgos de carácter y de comportamiento, algunos sentimientos, algunas opiniones o creencias que son propias del Budismo, que no pertenecen únicamente a una u otra escuela (Hīnayāna o Mahāyāna) sino que se encuentran en todos aquellos que son considerados típicamente budistas, en todos los lugares donde estuvimos, desde el sur de Ceilán hasta el norte del Japón. En mi opinión, estas características son constantes no solamente en el espacio, sino también en el tiempo, y son idénticas entre los adeptos de la secta japonesa más moderna y entre los más antiguos discípulos del Fundador”.

Pratt agrega: “En su conjunto estos rasgos caracterizan lo que se puede llamar de manera aproximativa y general, el espíritu del Budismo”. Según él, en este espíritu se destacan particularmente la ausencia de agresividad y el amor a la vida: “La ausencia de agresividad es uno de los rasgos más notorios del Budismo... Hay en el budista una especie de suavidad a la que todos deben ser sensibles, me parece. Pero esta suavidad y esta ausencia de agresividad no significan debilidad. No están inspiradas por el miedo... La no-agresividad del budista oculta una reserva de fuerza. Es la suavidad del hombre fuerte que se niega a abrirse camino brutalmente entre la multitud o la del hombre reflexivo que está convencido de que el resultado de tal conducta no vale la pena. Porque son suaves, porque las exhortaciones del Fundador están siempre presentes en su memoria y porque están bajo la influencia de su personalidad y quieren seguir su ejemplo, los budistas, en todos los países en que

han vivido, nunca han dejado de predicar y de practicar la compasión universal y la simpatía para con todos los seres dotados de sensibilidad”.

Ausencia de las castas en los países budistas

Excepto en Ceilán, donde el sistema de castas coexiste (con muchas dificultades) con el Budismo, no se encuentran divisiones de casta en ningún país budista. Los viajeros que han vivido en los países en los que reina el espíritu del Budismo o donde la influencia del sistema hindú de las castas no se ha manifestado, se han sorprendido a menudo de ver hasta qué punto todos los hombres son en ellos iguales. Fielding Hall escribe, a propósito de los birmanos: “No existe entre ellos, ni nunca existió, aristocracia alguna. Los birmanos forman una comunidad en la que todos son iguales, a un punto probablemente desconocido en cualquier otro lado”.³²

En Ceilán, la influencia de la India meridional determinó probablemente la formación de castas.³³ Bajo el reinado de los soberanos de la India meridional, que introdujeron en el país la legislación hindú, el sistema de castas se volvió más rígido. Sin embargo, el *Janavamsa* - poema ceilandés del siglo XV - que es el tratado ceilandés clásico acerca de las castas, se ocupa, tal como dice Ananda Coomaraswamy, “de mostrar que todos los hombres pertenecen a la misma raza, y sólo difieren por la profesión, recordando la palabra de Buda: “No es por el nacimiento que uno se vuelve vasala (paria), no es por el nacimiento que uno se vuelve brahmán...””.³⁴

Esta evolución histórica llevó a una situación que Bruce Ryan³⁵ resume de este modo: “Los budistas informados, laicos o monjes, se niegan a atribuir un carácter sagrado a la jerarquía de las castas. E incluso el campesino más

ignorante no admitirá nunca - aunque fuera sometido al más riguroso interrogatorio - que el sistema de las castas es de origen divino. Actualmente, la élite intelectual considera que este sistema es de origen exclusivamente humano, y que además es contrario a las enseñanzas de Buda, al espíritu y los preceptos de la doctrina budista y, por esto mismo, inadmisibles. Los más impios quizás no llegan tan lejos, aunque juzguen que el sistema de castas contradice al punto de vista religioso. Así, un campesino, que no carecía de inteligencia, declaró: "Las castas no son obra de Buda, son obra de los reyes". Pero, a diferencia de sus correligionarios instruidos, no veía la necesidad de conciliar arbitrariamente las opiniones religiosas y las prácticas humanas. Cualquiera sea su nivel intelectual, los ceilandeses no creen que el Budismo sostenga el sistema de castas y los observadores occidentales consideran que este sistema está en oposición con los principios budistas admitidos". En todo caso resulta evidente que el sistema de castas es mucho menos riguroso en Ceilán que en India: los intocables allí no existen y la libertad de culto está totalmente reconocida para las personas de todas las castas, que asisten todos juntos a las ceremonias religiosas.

Traducción del francés: Vera Waksman

Notas

¹ *Dialogues of the Buddha*, en la serie *Sacred Books of the Buddhists*, Vol. 1, Parte 1, p. 100.

² *The Jāṭaka* (trad.), Vol. 1, pp. 92-93.

³ *Ibidem*, p. 102.

- ⁴ *Psalms of the Brethren*, Pali Text Society, p. XXIX.
- ⁵ *Psalms of the Brethren*, p. 273.
- ⁶ Es decir: 1. La facultad de recordar sus existencias anteriores; 2. la clarividencia;
3. el conocimiento de sus propios procesos mentales internos.
- ⁷ *Psalms of the Sisters*, Pali Text Society, pp. 117-119.
- ⁸ *Majjhima Nikāya* I, 7.
- ⁹ *Dīgha Nikāya* I, 99.
- ¹⁰ J.H. Hutton, *Caste in India*, Oxford University Press, 1951, p. 156.
- ¹¹ *Suttanipāta* 462.
- ¹² *Divyāvadāna*, pp. 611 y ss., citado por E.J. Thomas, *The Life of Buddha*, p. 242.
- ¹³ *Sacred Books of the East*, Vol. X (*Dhammapada*), p. 25.
- ¹⁴ *Suttanipāta* 104.
- ¹⁵ *Anguttara Nikāya* III, 308.
- ¹⁶ *Dīgha Nikāya* III, 191.
- ¹⁷ *Edicts of Aśoka*, p. 33, *Adyar Library Series*.
- ¹⁸ *Edicts of Aśoka*, p. 95.
- ¹⁹ *Ibidem*, pp. 62-63 y 65.
- ²⁰ E. Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol. I, pp. 112-113.
- ²¹ E. Hultzsch, *op. cit.*, pp. 70-71.
- ²² *Ibidem*, pp. 44-45.
- ²³ *Vinaya Texts*, Oxford University Press, 1881, Vol. I, pp. 112-113.
- ²⁴ *Majjhima Nikāya* I, 129.
- ²⁵ *Further Dialogues of the Buddha*, Vol. II, p. 308.
- ²⁶ J. Legge, *A Record of Buddhist Kingdoms*, pp. 42-43.
- ²⁷ R. Fick, *The Social Organization in North-east India in Buddha's time*, Calcutta, 1920.
- ²⁸ G.S. Ghurie, *Casta and Race in India*, London, 1932, p. 67.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 67.
- ³⁰ *Ibidem*, p. 60.
- ³¹ Traducción de Beal de *La Vida de Hiuen Tsang: The Life of Hiuen Tsiang*, by Shaman Hwui Li, Delhi, 1973, p. 31.
- ³² *The Soul of a People*, London, 1903, p. 54.
- ³³ Ananda Coomaraswamy, *Medieval Sinhalese Art*, pp. 21 y ss.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 22.
- ³⁵ *Caste in Modern Ceylon*, New Jersey, 1953, p. 34.

Eternidad del Dharma en el Sūtra del Loto*

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

La noción de eternidad *a parte ante* o de carencia de comienzo (*anāditva*) es una teoría fundamental de la filosofía de la India que la distingue de la filosofía occidental, siempre ansiosa por encontrar un primer principio, una primera causa, un primer momento a todo. De acuerdo con esta teoría, desde un tiempo sin comienzo, la serie de reencarnaciones, la serie de existencias, la realidad empírica (*saṃsāra*) como un todo ha existido y ha estado en un constante proceso de cambio o transformación bajo múltiples formas, especialmente como evolución e involución. Lo mismo puede decirse de todo lo que existe en esta realidad empírica, de todo lo que la constituye: seres, cosas, existencia, vida, los mundos, etc. En un artículo que publicamos en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 1980, pp. 1 - 20, hemos señalado una serie de textos que se refieren a esta característica esencial de la inexistencia de comienzo en relación a muchas entidades que existen en ella o que la constituyen.

*El presente artículo es la versión española del artículo "Beginninglessness of the Veda and of the Dharma", que fue publicado en el volumen correspondiente al año 1993 de la revista *TŌHŌ* de *The Eastern Institute* de Tokio, que dirige el Profesor Dr. Hajime Nakamura.

El Veda

Una de las 'entidades' que no ha tenido comienzo es el *Veda*. Con excepción de algunas escuelas, como las de los materialistas y budistas, que niegan el origen y valor sobrenatural de los textos védicos, las escuelas filosóficas y religiosas de la India concuerdan en el hecho de que esos textos poseen un carácter sobrenatural por su origen, por su incommovible validez como norma absoluta de verdad y por la eternidad que de un modo u otro es atribuida a ellos. La eternidad del *Veda*, y como consecuencia de ello, su absoluta e inalterable identidad a través de las infinitas creaciones, su independencia y autonomía son la garantía del carácter absoluto de las leyes morales que encuentran su expresión en el *Veda*: bueno ha sido siempre bueno en sí, malo ha sido siempre malo en sí, y no como el producto de la decisión de algún ser omnisciente y omnipotente: la ley moral tiene en sí misma su fundamento y su justificación.

El Dharma

Inexistencia de comienzo de la realidad empírica

Al igual que el Hinduismo, el Budismo afirma también que el ciclo de las reencarnaciones, la realidad empírica (*samsāra*), no ha tenido comienzo. Este principio es sostenido en muchos textos como *Samyuttanikāya* II, pp. 178-182 (ed. PTS), III, pp. 149 y 151 (ed. PTS), V, pp. 226 y 441 (ed. PTS), cf. *Kathāvatthu*, p. 29 (ed. PTS); *Divyāvadāna*, p. 122, líneas 18-20 (ed. Vaidya = p. 197 ed. Cowell-Neil); *Lañkāvatārasūtra* II, estrofa 151; *Mahāvastu* II, p. 264, estrofa 45, III, p. 34, estrofa 4, p. 396, estrofa 2, y p. 499, estrofa 3 (ed. Basak = II, p. 188, III, pp. 26, 300, 375 ed. Senart);

Buddhaghosa, *Aṭṭhasālinī*, p. 10 (# 25), p. 177 (# 471), pp. 191 y 192 (# 515 y 519), p. 285 (# 34) (ed. Bapat/Vadekar = pp. 10-11, 216, 235 y 236, 357 ed. PTS); Shāntideva, *Bodhicharyāvatāra* II, estrofa 28; Prajñākaramati, *Pañjikā ad IX*, estrofas 12 (*anādisamsāra*), 32 (*idem*), 33 (*anavarāgrasamsāra*), 84 (*idem*), 118 (*anavarāgrasya samsārasya pūrvakoṭir na prajñāyate*), 124 (*anavarāgro hi jātisamsārah*); Shāntideva, *Shikshāsamuccaya*, p. 94, líneas 30 y siguientes (ed. Vaidya = p. 170, línea 2, ed. Bendall); Vasubandhu, *Abhidharmakosha* III, estrofa 19; Nāgārjuna, *Madhyamakahāstra* XI, estrofa 1, y Chandrakīrti, *Prasannapadā ad locum*, etc.

Según el Budismo, la realidad empírica está gobernada por leyes

La realidad empírica no es un universo caótico. Está sometida a leyes, principios, normas (*dharmas*) que regulan su existencia y comportamiento. Existen en el universo leyes que determinan lo que necesariamente debe suceder en determinadas circunstancias y *vice versa* lo que necesariamente no puede suceder dadas ciertas circunstancias, es decir: cuando determinadas causas y condiciones se producen o no se producen. Gracias a estas leyes el universo se presenta como un sistema organizado, como un *cosmos*.

Todo lo que existe está de este modo bajo el dominio de la ley de la causalidad, *pratītyasamutpāda*, que es expresada sintéticamente en la fórmula: *asmin satidaṃ bhavati*: “Dándose esto, se produce aquello” (Vasubandhu, *Abhidharmakosha* III, estrofa 18). Nada ocurre en el ámbito de la existencia, debido a la casualidad o al azar, fortuitamente. El *pratītyasamutpāda* es así la primera gran ley, el primer gran *dharma* del universo.

La más estricta causalidad que controla a la realidad

empírica en su totalidad implica la interdependencia de todo lo que existe, ya que todo es el efecto de una multiplicidad de causas y condiciones y, al mismo tiempo, todo produce, da lugar a otros efectos; y todas estas (podríamos decir) series causales están interconectadas entre sí. Este aspecto del *pratīyasamutpāda* puede ser considerado como otra gran ley de la existencia.

La ley de la causalidad se manifiesta en las leyes que regulan el orden físico, el orden moral y el curso de la acción salvífica. Mencionemos como un ejemplo de ley física, a la ley de la necesaria destrucción de todo lo que surge: *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*: “Todo lo que surge, está sujeto a perecer” (*Udāna* V, 3, p. 49, líneas 15-16 ed. PTS), que afecta al cuerpo humano y a toda clase de vida en la naturaleza, siendo el tiempo el factor que permite el funcionamiento de esta ley. Un ejemplo de ley moral es la ley del *karman* o retribución moral de las acciones, asociada con el ciclo de las reencarnaciones, que conecta una mala acción con un castigo y una buena acción con una recompensa, dando cumplimiento de esta manera a una tarea de justicia. Muchas leyes regulan a su vez el curso de la acción salvífica. Podemos mencionar como ejemplos de este tipo de leyes a las *Cuatro Nobles Verdades*, de acuerdo con las cuales la condición humana está necesariamente sometida al sufrimiento, el sufrimiento tiene como causa al apego, el sufrimiento puede ser suprimido destruyendo su causa, y existe un método específico que, cuando es aplicado, conduce gradualmente a la cesación del sufrimiento a través de la cesación de su causa, el apego. Este método es el *Noble Óctuple Camino*.

Características de estas leyes

Estas leyes no han sido dictadas por un Creador, ya que para el Budismo no existe un Creador del mundo. Estas leyes, como la realidad empírica que ellas regulan, existen desde una eternidad sin comienzo, existiendo por sí mismas, siempre las mismas, inalterables, actuando con fuerza ineludible. Los Budas descubren estas leyes, que existen antes del acto intelectual que les revela su existencia, su naturaleza, y su funcionamiento.

Las características de estas leyes están descritas de una manera clara e impresionante en la célebre fórmula que aparece, en su forma completa o reducida, ya desde los textos budistas más antiguos: *utpādād vā tathāgatānāṃ anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaiveyaṃ dharmatā dharmasthitā dharmaniyāmatā tathatā avitathatā ananyatathatā bhūtātā satyatā tattvam aviparītātā aviparyastatā*: “Aparezcan o no Budas permanece incommovible este principio - la estabilidad de la ley, la necesidad de la ley, su así-dad’, su invariable ‘así-dad’, su inalterable ‘así-dad’, su realidad, su verdad, su identidad, su invariabilidad, su inalterabilidad” (Yashomitra, *Sphuṭārthā ad III*, estrofa 28 a-b). Cf. *Samyuttanikāya II*, p. 25 (ed. PTS); *Aṅguttaranikāya I*, p. 286 (ed. PTS); *Kathāvatthu VI*, 2 y comentario (ed. PTS); *Shālistambasūtra*, traducción tibetana en L. de la Vallée Poussin, p. 93, Sastri, p. 47, Schoening, pp. 498-500; *Laṅkāvatārasūtra*, pp. 143-144 y 218 (ed. Nanjio = p. 58, líneas 28-29, p. 88, líneas 18-19 ed. Vaidya); Vasubandhu, *Abhidharmakośa ad III*, 28 a-b; Chandrakīrti, *Prasannapadā ad I*, estrofa, 1, p. 40 (ed. de la Vallée Poussin); Prajñākaramatī, *Pañjikā ad IX*, estrofa 150 a-b. Encontramos una resonancia de esta fórmula en el *Sūtra del Loto II*, estrofa 103: *...dharmasthitīm dharmaniyāmatām ca nityasthitām loke imām akampyām*: “...La estabilidad del

Dharma y aquella necesidad del *Dharma* que eternamente perdura y que en el mundo es incommovible”.

Esta fórmula era muy bien conocida por los autores brahmánicos, como ejemplo Kumārila, *Tantravārtika ad I*, 3, 11, p. 156 (ed. Ānandāśrama, 1981), Vāchaspati Miśhra, *Bhāmātī ad II*, 2, 19, p. 526 (ed. Nirṇaya Sāgar Press, 1938).

Las características de estas leyes están referidas también en textos como el *Shālistambasūtra*, traducción tibetana en L. de la Vallée Poussin, pp. 92-93, Sastri, p. 46, Schoening, pp. 494-497, citado en Prajñākaramati, *Pañjikā ad IX*, estrofas 15 y 142 : *ya imam pratīyasamutpādam satatasamītam nīrvījam yathāvad aviparītam ajātam abhūtam asamskṛtam apratigham anūlambanam śivam abhayam ahāryam avyupaśamasvabhāvam paśyati sa dharmam paśyati*: “Aquel que ve el Surgimiento Condicionado como eterno, sin vida, completamente inalterable, no-nacido, no-devenido, no-compuesto, sin obstáculo, sin soporte, calmo, sin temor, ineliminable, teniendo como ser propio la no-cesación, aquél ve el *Dharma*”, y comentado por Kamalashīla *ad Shālistambasūtra*, traducción tibetana en Schoening, pp. 688-721. Cf. *Aṣṭasāhasrikā*, pp. 560-562 (ed. Wogihara = p. 135 ed. Vaidya); Shāntideva, *Shikshāsamucchaya XIII*, p. 127, XVIII, p. 171 (ed. Vaidya = pp. 236-237, 322-323, ed. Bendall); *Mahāvīyūtpatti* 1706-1723, enumeración de sinónimos de *paramārtha*.

Descubrimiento y exposición de estas leyes

Buda no ha creado estas leyes; ellas no han sido reveladas a Él por ningún ser o poder superior; Él no las ha inventado; ellas no son una construcción de su mente. Las leyes están ahí, siempre han estado ahí, y Buda, como ya hemos dicho, por un intenso y doloroso esfuerzo intelectual fue capaz de descubrirlas. Desde el preciso momento en que Él

descubre estas leyes, ellas se transforman en su Enseñanza, el *Dharma*. Su Enseñanza, el *Dharma*, es así la exposición, manifestación, explicación, elucidación, transmisión, revelación por Él de estas leyes. Cf. *Samyuttanikāya* II, pp. 25-26 (ed. PTS). Podemos decir que en el comienzo de la doctrina budista ha habido un acto intelectual de conocimiento, laboriosamente conquistado. Desde el primer momento, la importancia del conocimiento y del esfuerzo humano han constituido características distintivas del Budismo.

Eternidad del Dharma y de los Dharmabhāṅakas en el Sūtra del Loto

Hasta ahora nos hemos referido a la eternidad de la realidad empírica (*saṃsāra*) y de las leyes que la gobiernan; consideremos ahora la eternidad del *Dharma* sobre la base del *Saddharmapuṇḍarikasūtra*.

El *Sūtra del Loto* II, estrofa 102, abiertamente declara la naturaleza permanente del Camino del *Dharma* (*sthitikā hi eṣā sada dharmanetrī*) y II, estrofa 134, expresa que la Esencia de la Doctrina de los Budas del pasado, de los Budas del futuro y de Shākyamuni es la misma y no es el producto de vanas imaginaciones (*yathaiva teṣāṃ purimāṇa tāyinām anāgatānām ca jināna dharmatā / mamāpi eṣaiva vikalpavarjitā tathaiva haṃ deśayi adya tubhyam*).

La Doctrina de Shākyamuni es descrita en los textos pālis con los mismos términos que en el *Sūtra del Loto* la Doctrina del Tathāgata Chandrasūryapradīpa, que vivió en el pasado un infinito número de Períodos Cósmicos (*kalpas*) antes (p. 17, ed. Kern-Nanjio). Ver la descripción en el *Dīghanikāya* I, párrafo 40, p. 62 (ed. PTS), *Samyuttanikāya* I, p. 105, IV, pp. 121-122 (ed. PTS) (para otros pasajes cf. *Pāli Tipiṭakam Concordance*, Vol. I, Parte VI, p. 316 b sub *ādi-kalyāṇam*), y en el *Sūtra del Loto*,

pp. 17 y 18 (ed. Kern-Nanjio). Damos a continuación el texto de la descripción tal como aparece en el citado pasaje del *Sūtra del Loto: sa dharmam deśayati smādau kalyāṇam madhye kalyāṇam paryavasāne kalyāṇam svartham svyañjanam kevalam paripūṣam pariśuddham paryavadātam brahmacaryam saṃprakāśayati sma*: “Él enseñaba el *Dharma*, hermoso en su comienzo, hermoso en el medio, hermoso en el fin, bueno en su letra, bueno en su espíritu; él proclamaba la vida religiosa, única, perfecta, completamente pura, completamente purificada”.

Un número infinito de Tathāgatas en un infinito número de mundos, en el pasado, en el futuro y en el presente han enseñado, enseñarán y enseñan una y la misma Doctrina, la del *Ekayāna (Sūtra de Loto)*, pp. 40-44 ed. Kern-Nanjio).

También se puede decir que el *Sūtra del Loto* existe desde una eternidad sin comienzo. El Tathāgata Chandrasūryapradīpa existió “en el pasado, hace innumerables, más que innumerables, numerosos, inconmensurables, inconcebibles, infinitos incontables *kalpas* - antes, muchos antes que eso” (*atīte 'dhvanyasaṃkhyeyaiḥ kalpāir asaṃkhyeyatarair vipulair aprameyair acintyair aparimitair aprāmāṇais tataḥ pareṇa parataram*, p. 17 ed. Kern-Nanjio). Y, en esa misma época, durante sesenta Períodos Cósmicos Intermedios (*antarakalpas*) completos, Chandrasūryapradīpa predicó el *Sūtra del Loto* que Shākyamuni está a punto de predicar en la Gran Asamblea descrita en el comienzo del texto - es decir en el presente. Y antes, mucho antes que el Tathāgata Chandrasūryapradīpa, existieron veinte mil otros Tathāgatas Chandrasūryapradīpa, que predicaron el *Sūtra del Loto* (p. 18 ed. Kern-Nanjio). Esto lleva al mismo *Sūtra del Loto* muy atrás.

Como consecuencia de la eternidad del *Sūtra del Loto* y de su Enseñanza, la existencia misma de los *dharma-bhāṅakas*, predicadores del *Dharma*, ha sido también sin comienzo.

Posición brahmánica frente a la eternidad del Dharma

Esta concepción de una Doctrina Budista eterna, de un *Dharma* eterno, fue duramente criticada por los pensadores brahmánicos, como por ejemplo Kumārila en su *Tantravārtika ad I*, 3, 11, y 12, especialmente porque si el *Dharma* Budista es tan eterno como el *Veda*, el resultado sería que el *Veda* no permanecería como la única y absoluta autoridad.

Observaciones finales

Así tenemos dos eternidades coexistentes, cada una en su propio contexto: la eternidad del *Veda* y la eternidad del *Dharma*. Sería posible establecer entre estas dos eternidades las diferencias que surgen de los diferentes contextos a los cuales ellas pertenecen. Y sería interesante rastrear los principios, válidos para la filosofía de la India, que promovieron el surgimiento de estas dos teorías, en dos tradiciones tan diferentes, la hindú y la budista. Dejamos el estudio de estas dos cuestiones, importantes para el conocimiento de la filosofía de la India, para otra ocasión.

Obras citadas

- Ārya Śālistamba Sūtra*, ed. N.A. Sastri, Adyar (India), Adyar Library, 1950.
Ātthasālinī ed. P.V. Bapat and R.D. Vadekar, Poona, Bhandarkar Oriental Series, 1942.
L. de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, Librairie Scientifique E. van Goethem, 1913.
Mahāvastu Avadāna, ed. R. Basak, Calcutta, Calcutta Sanskrit College Research Series, 1963-1968.
Pāli Tipitakam Concordance, London and Boston, The Pali Text Society, 1952 y ss.
PTS: Pali Text Society.
The "Śālistamba-Sūtra" and its Indian Commentaries, by J. D. Schoening, Ann Arbor MI (USA), UMI Dissertation Information Service, 1991 (Tesis Doctoral).
Vaidya: Buddhist Sanskrit Texts, The Mithila Institute, Darbhanga (India).

El Budismo en Java, Bali y Sumatra*

Jan Hendrik Kern

El Budismo en Java en el siglo V d.C.

El nombre indio de Java, conocido por el geógrafo Ptolomeo (VII, 11.29) como Iabadiu (“que significa ‘la isla del trigo’”) es prueba suficiente de que el intercambio entre la India continental y el Archipiélago indio data de antes del siglo II de nuestra era. Un pasaje del Rāmāyaṇa (IV, XL, 30) que menciona “Yava-dvīpa, adornada por siete reinos, la Isla del Oro y la Plata, rica en minas de oro”,¹ apunta aparentemente al hecho de que el nombre tuvo una aplicación más amplia, que abarcaba tanto a Java propiamente dicha como a Sumatra, como ocurrió en época posterior entre los árabes. Está comprobado que la civilización india se había extendido, por lo menos en Java, antes del año 400 d.C., porque el budista chino Fa-Hian [= Fa-hien = Fa-

* El presente trabajo es la traducción al español del artículo “Java, Bali and Sumatra (Buddhism in)” del Profesor J.H. Kern, incluido en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de J. Hastings, Edinburgo, 1914 (reimpreso 1964), Vol. VII, pp. 495-497. Sobre los temas tratados en este artículo pueden verse las siguientes obras: G. Coedès, *Les États Hindouïsés d’Indochine et d’Indonesie*, Paris, E. de Boccard, 1964 (traducción inglesa: *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1970); Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, pp. 151-187; L.O. Gómez y M.W. Woodward, Jr., Barabudur, *History and significance of a Buddhist Monument*, Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1981; R.C. Majumdar, *Suvarnadwipa, Ancient Indian Colonies in the Far East*, New Delhi, Gian Publishing House, 1986; H.B. Sarcar, *Cultural Relations between India and Southeast Asian Countries*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1985; G.E. Morrison, “Indonesia” en *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. V, Fascículo 4, Sri Lanka, Government of Sri Lanka, 1993, pp. 549-566; A. Yuyama, “El Kacchapa-Jātaka en bajo relieve en el Cañgi Mendut en Java Central”, en REB 6, pp. 63-85. Ver en REB 6, p. 62, un mapa de la región a que el presente artículo se refiere. Los subtítulos son de REB.

hsien], que estuvo durante cinco meses en ese lugar (412 d.C.) dice que “varias formas del error y del Brahmanismo florecen allí, mientras que el Budismo en esta región no merece ser mencionado”.²

El Budismo en Sumatra en el siglo VII d.C.

Respecto de Sumatra estamos totalmente sumidos en la oscuridad y no es sino hasta muy entrado el siglo VII que los escritos de otro viajero chino, I-tsing, nos permiten obtener información acerca de la condición del Budismo en Shriboja, la capital del reino de Bhoja o Malayu, situada cerca de la actual ciudad de Palembang.³ I-tsing fue dos veces (en el 671 y en el 688 d.C.) a Shriboja, y permaneció allí unos siete años (688-695), estudiando y traduciendo textos sánscritos budistas. Nos cuenta que el rey de Bhoja -cuyo nombre no menciona- y los gobernantes de las islas vecinas adherían al Budismo, y que la capital era un centro de estudio, donde más de mil monjes investigaban y estudiaban todos los temas que eran enseñados en la India. La gran mayoría de los budistas tanto en Bhoja como en las otras islas pertenecían a la secta de los Mūlasarvāstivādīns, aunque ocasionalmente algunos habían adoptado las doctrinas de los Sammitiyas y dos sectas más habían sido introducidas en la región hacía poco. Todas estas sectas pertenecían a la forma de Budismo conocida bajo el nombre de Hīnayāna. En Malayu había pocos mahāyānistas.

Es indudable que el Budismo debe haber sido introducido en Sumatra y las islas adyacentes mucho tiempo antes de la época de I-tsing y que los primeros propagandistas pertenecían a una o a más sectas del Hīnayāna del norte. Con todo, vemos que en su época los mahāyānistas ya estaban haciendo su aparición en Malayu. Existe una información en la *Historia del Budismo* de Tāranātha acerca de que Dharmapāla, el celebrado maestro mahāyānista de la Universidad de Nālandā antes que Hiuan Tsang hubiera estado allí, fue a Suvarṇa-dvīpa [Sumatra] en su vejez.⁴

Establecimiento del Mahāyāna en Java

Sea cual fuere el valor exacto de la afirmación de I-tsing acerca de

la prevalencia del Hinayāna en su propia época, es indudable que en el siglo VIII el Mahāyāna había adquirido un firme ascendiente en Java. Una inscripción sánscrita encontrada entre Kalasan y Prambanan, no lejos de Yogyakarta, conmemora la erección de una estatua y un santuario de la diosa Āryā Tārā (la contraparte femenina o la *shakti* del Bodhisattva Avalokiteshvara) junto con una residencia para monjes versados en las reglas de la disciplina (Vinaya) del Mahāyāna. La fecha de esta inscripción es 700 de la Era Shaka (= 778 d.C.), el donante es un rey de la dinastía Shailendra, quien como una prueba más de su adhesión a su maestro espiritual, que lo había inducido a realizar esa obra piadosa, obsequió al Saṅgha la aldea de Kālāsa.⁵ Es digno de ser señalado que la inscripción muestra un tipo de escritura usual en el norte de la India, mientras que la mayor parte de las otras inscripciones sánscritas en Java están en el alfabeto común del javanés antiguo, que tiene su origen en el sur de la India. La inscripción del 700 de la era Shaka es, por lo tanto, una prueba suficiente de que los mahāyānistas que habían gozado del favor del rey venían del Hindustán propiamente tal o de la zona occidental de Bengala. Los restos del santuario dedicado a Tārā han sido reconocidos en lo que hoy en día se conoce como Chaṇḍi Bening o Chaṇḍi Kalasan.⁶

Monumentos mahāyānistas en Java

Todos los espléndidos monumentos de arquitectura y arte decorativo que surgieron en Java después del siglo VIII llevan el sello inequívoco del Mahāyāna, excepto, por supuesto, aquellos que constituyen obras del Hinduismo, especialmente Shivaita. El carácter mahāyānista se muestra asimismo de manera inequívoca en las imágenes de los Dhyānibuddhas o Jinas (como se los llama comúnmente en Tíbet y Java), que eran objeto de veneración, y de los Bodhisattvas junto con sus *shaktis*.

Los monumentos más conocidos y mejor explorados así como los grupos de edificios religiosos, además del santuario de Kalasan, son los llamados Chaṇḍi Sarí, Chaṇḍi Sewu y Chaṇḍi Plaosan,⁷ el magnífico santuario de Boro-Budur,⁸ y los hermosos Chaṇḍi Mendut⁹ y Chaṇḍi Jago.¹⁰

Sincretismo shivaita/mahāyānista. Tolerancia religiosa

Hasta el fin de la Edad Media hubo en Java dos religiones estatales reconocidas, por así decirlo, el Shivaismo y el Budismo Mahāyāna. En todas las grandes solemnidades -consagración de reyes, príncipes reales y comandantes en jefe del ejército- ambas comunidades religiosas, los Shaivas [devotos de Shiva, Dios del Hinduismo] y los Saugatas [budistas], eran representadas por sus sacerdotes. La relación entre las dos confesiones estaba caracterizada por un espíritu de tolerancia y amistad, de tal modo que con el correr del tiempo surgió una especie de religión mixta, en la cual los objetos de culto que pertenecían originalmente a ambas religiones tenían su lugar. Constituye un hecho significativo que encontremos una mención de un recinto religioso en Usana, del cual la parte baja estaba dedicada al culto de Shiva y la parte alta era un santuario budista, la primera adornada con una imagen del dios Shiva, la segunda con una estatua del Dhyānibuddha Akshobhya. Este templo había sido erigido por el rey Kritanagara, quien, de acuerdo con el testimonio del poeta Prapañcha, era un piadoso budista mientras vivió, pero después de su muerte (Era Shaka 1214 = 1292 d.C.) fue conocido por el nombre póstumo de Shiva-Buddha. En el santuario sepulcral donde sus restos fueron colocados, había una imagen de Buda con los rasgos del monarca difunto y otra estatua que representaba a Ardhanaṛishvara con los rasgos de él mismo y su reina.¹¹

En general puede decirse que los mahāyānistas de Java lejos de ser excluyentes en sus posiciones religiosas mostraron una tendencia al sincretismo. Una ilustración notable de ello la proporciona un pasaje del poema *Sutasoma* de Tantular, donde se afirma explícitamente que Shiva y Buda son esencialmente uno y el mismo.¹² El tema y argumento del poema está tomado del *Sutasoma Jātaka*, muy conocido en sus versiones pāli y sánscrita, pero el estilo del tratamiento y el espíritu del conjunto son completamente diferentes en el poema compuesto en javanés antiguo.

Literatura javanesa budista

En las obras de la literatura javanesa medieval que nos han llegado hay

un tratamiento comparativamente escaso de temas vinculados con el Budismo, aunque los autores budistas no dejaron de permanecer activos contribuyendo al conjunto de la literatura mediante la composición de poemas sobre argumentos tomados de las tradiciones bráhmánicas.

Una producción enteramente mahāyānista es la leyenda de Kuñjarakarṇa.¹³

Una especie de compendio del sistema Mahāyāna en javanés antiguo mezclado con versos sánscritos, es el *Kamahāyānikan*¹⁴ en el cual se tratan la división de los Budas en Tathāgatas pasados, presentes y futuros, las seis Pāramitās, *dāna* [donación], *sīla* [moralidad], etc., bien conocidas a través de otras fuentes, y luego las cuatro Pāramitās *maitrī* [benevolencia], *karuṇā* [compasión], *muditā* [alegría] y *upekṣā* [paciencia], la primera denominada la esencia (*tattva*) de Lochanā, la segunda de Māmakī, la tercera de Pāṇḍaravāsini (más comúnmente denominada Pāṇḍarā), la cuarta de Tārā [-todas ellas divinidades femeninas del panteón budista]. El compendio trata además de los cinco apegos (*yoga*), las cuatro meditaciones (*bhāvanā*), las Cuatro Nobles Verdades del Budismo (*āryasatya*); luego sigue una descripción de las posiciones de las manos (*mudrā*) de Shākyamuni y una enumeración de los cinco componentes del hombre (*skandha*) que están relacionados con los cinco (Dhyāni) Tathāgatas. También encontramos una enumeración de las *shaktis* de esos Tathāgatas y, finalmente, preceptos sobre la manera de disponer de los cadáveres.

El culto de los cinco Dhyānibuddhas y sus contrapartes femeninas o *shaktis* tal como es enseñado en el *Kamahāyānikan*, debe haber sido muy popular en Java, según lo atestiguan numerosas imágenes de esos seres sobrenaturales descubiertos en o cerca de construcciones sagradas.

Protección del Budismo por los reyes de Java

Durante todo el período en el cual floreció en Java, el Budismo fue objeto del favor de reyes y de familias reales. El documento más antiguo que da testimonio de este favor es la inscripción de Kalasan ya mencionada. Sabemos también por una donación registrada en una plancha de cobre fechada en el 861 de la Era Shaka (949-950 d.C.) que el rey Mpu Siṅḍok, también llamado por su título Shri

Īsāna Vijaya Dharmottuṅga Deva, se confesaba budista.¹⁵ Su hija, que reinó después de él con el título de Shri Īsāna Tuṅga Vijayā, era de manera similar una piadosa devota del Budismo.¹⁶ El rey Kritanagara, que reinó del 1194 al 1214 de la Era Shaka (1272-1292 d.C.) es glorificado por el poeta cortesano Prapañcha, antes mencionado, como el más devoto Saugata [seguidor del Budismo], aunque su nombre póstumo de Shiva-Buddha parecería aludir a él como adhiriendo a una posición religiosa de un enfoque más amplio.¹⁷ Sin embargo, él se llama a sí mismo, en una inscripción votiva sánscrita, un *upāsaka* [devoto laico] del Mahāyāna. La inscripción, en más de una copia, ha sido descubierta cerca de Chaṇḍi Jago.¹⁸ La nieta de Kritanagara, Tribhuvanattuṅgadevī, quien gobernó como soberana sobre toda Java durante el período de minoridad de su hijo, el famoso Hayam Wuruk, a mediados del siglo XIV de nuestra era, tuvo las mismas convicciones de su abuelo, y en forma semejante las tuvieron su consorte, el príncipe Kritavardhana de Siṅghasāri, su hermana y el consorte de ésta.¹⁹ La reina viuda del rey Kritarājesha, el fundador de Majapahit, está descrita como una mujer enérgica y devota en forma tan seria de la religión de Buda que, en su vejez, se hizo monja.

Predominio del Shivaismo en las clases populares de Java y de Bali

Además de toda la evidencia documental en escritura, los restos de edificios espléndidos destinados al culto o al uso de los budistas, no pueden evitar dejarnos la impresión de que aquellos monumentos arquitectónicos deben haber sido erigidos por las clases más altas de la sociedad. La mayoría de los Chaṇḍis [templos] más impresionantes sobre suelo javanés son indudablemente budistas, mientras que de la masa total de literatura e inscripciones sobre piedra o cobre, poco es lo que tiene alguna conexión con el Budismo. Para explicar este hecho debe comprenderse que la gran mayoría de la población era shaivita. Es completamente cierto que en la Edad Media, antes de la irrupción de la religión de Mahoma, la sociedad javanesa estaba basada sobre un sistema de castas, tal como en la India, y que tanto en el derecho civil como en el criminal, el Código de Manu era la autoridad principal.

El presente estado de cosas en Bali [inicios del siglo XXI], donde

aquellos javaneses leales a su religión encontraron un refugio después de la caída de Majapahit a comienzos del siglo XVI, tiende a confirmar la conclusión de que numéricamente los shivaitas, o más genéricamente los hinduistas, tenían la superioridad, porque los balineses en su gran mayoría adhieren hoy al Shivaismo con una mezcla de prácticas sobrevivientes de una antigua religión animista. De una información proporcionada por el *Nāgarakṛtāgama*²⁰ surge que en el siglo XIV estaban establecidas en Bali dos comunidades o sectas budistas, una que consistía en los seguidores del Vinaya, es decir, el clero regular, la otra de los denominados Vajradharas, evidentemente idénticos a los Vajrāchāryas del Nepāl y el Tibet y consecuentemente tantristas. Hay suficientes pruebas de que el tantrismo también ha tenido sus devotos en Java. Actualmente el número de budistas de cualquier denominación en Bali es insignificante.

El Budismo en Sumatra en el siglo XIV d.C.

En cuanto a Sumatra existe un vacío en nuestro conocimiento sobre las condiciones del Budismo desde los días de I-tsing hasta mediados del siglo XIV, época en que el rey Ādityavarman gobernó Sumatra central. Es sabido, por varias inscripciones desde el 1265 al 1278 de la Era Shaka (1342-56 d.C.) que Ādityavarman fue un celoso mahāyānista²¹ y que fue el donante de una estatua del Bodhisattva Mañjushrī a un templo de Java, isla cuya reina era pariente del él.²² Una inscripción sobre el dorso de la estatua de Jina Amoghapāsha, descubierta en Padang Chaṇḍi en Sumatra, nos informa que fue realizada por orden del mismo rey.²³ Dado que Amoghapāsha es una forma tántrica de Avalokiteshvara, la inscripción es un indicio de que el Tantrismo tenía sus adeptos en Sumatra. En una inscripción sobre la lápida de Ādityavarman se lo glorifica como un avatāra o manifestación de Lokeshvara.²⁴ Debe observarse que el sánscrito de las inscripciones de Sumatra, al contrario de lo que sucede en Java, está notablemente barbarizado.

En los días de Ādityavarman la parte septentrional de Sumatra había sido ya islamizada y es altamente probable que, poco tiempo después de su reinado, la religión de Mahoma se hubiera ya extendido triunfalmente en Sumatra central. Fuera de las inscripciones de Ādityavarman, la estatua de Amoghapāsha, una imagen del Bodhisattva Lokeshvara

y unas ruinas arquitectónicas de carácter dudoso, nada queda hoy del Budismo. Sin embargo, no faltan huellas de influencia india: las nociones religiosas de los Bataks y sus supersticiones astrológicas están ampliamente influidas por ideas y prácticas hinduistas o por lo menos no-budistas.

Traducción del inglés: Rosalía C. Vofchuk

Notas

¹ Véase H. Yule y A.C. Burnell, *Hobson-Jobson*, London, 1903, p. 455.

² J. Legge, *A Record of Buddhist Kingdoms*, Oxford, 1886, p. 113.

³ *A Record of the Buddhist Religion*, traducción de J. Takakusu, Oxford, 1896, pp. XL-XLVI.

⁴ Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, traducción de F.A. Schiefner, St. Petersburg, 1869, p. 161; cf. Max Müller, *India*, London, 1883, p. 310. I-tsing en una oportunidad llama a Sumatra *Chin-chou*, "Isla del oro", una traducción literal del sánscrito *Suvarṇadvīpa* (tr. Takakusu, p. XLI).

⁵ J. Brandes, "Een Nāgari-opschrift gevonden tusschen Kalasan en Prambanan", en *Tijdschr. voor Ind. taal-, land- en volkenkunde*, XXXI, 1886, 240.

⁶ Explorado y descripto por J.W. Yzerman, *Beschrijving der oudheden nabij de grens der Residenties Soerakarta en Djogdjakarta*, The Hague, 1891.

⁷ Yzerman, *op. cit.*, y *Verstagen en Mededeelingen Kon. Ak. v. Wetenschappen*, III, IV (1887), ver para la bibliografía R.D.M. Verbeek, *Oudheden van Java*, Batavia, 1891, pp. 177, 186.

⁸ La obra principal sobre este monumento es la de C. Leemans, *Boro-Boedoer op het eiland Java*, Leyden, 1874. Una nueva descripción del monumento con una reproducción completa de las esculturas está en preparación. Para la bibliografía ver Verbeek. [Cf. *Barabudur, History and Significance of a Buddhist Monument*, ed. by Luis O. Gómez and Hiram W. Woodward, Jr., Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1891, con Bibliografía].

⁹ H. Yule, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* XXXI (1862); J. Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; P.J. Veth, *Java*, Haarlem, 1896-1903. Para la bibliografía ver Verbeek. Ver en REB 6, el artículo de Akira Yuyama sobre este monumento.

¹⁰ *Archoeologisch Onderzoek op Java en Madura*, I. (1904).

¹¹ *Nāgarakṛtāgama*, Cantos XLIII y LVI.

¹² *Verlagen en Mededeelingen Kon. Ak. v. Wetenschappen*, III, V, (1887) 8 ss.

¹³ Texto y traducción en *Verhandelingen Kon. Ak. v. Wetenschappen*, nueva serie III, (1901).

¹⁴ Edición de J. Kats, bajo el título *Sanghyang Kamahāyānikan*, The Hague, 1910.

¹⁵ *Kawi Oorkonden*, XXII, (1875).

¹⁶ Inscripción en *Bijdragen Kon. Instituut*, IV, X (1885) 9.

¹⁷ *Nāgarakṛtāgama*, Canto XLII.

¹⁸ J.S. Speyer, "Eene Buddhistische inscriptie". en *Verz. en Meded. Kon. Ak.*, IV, VI, (1904) 138, 253.

¹⁹ *Nāgarakṛtāgama*, Cantos III y IV.

²⁰ Canto I.XXX.

²¹ *Bijdragen Kon. Instituut*, III, VII, (1871) 289, VIII, (1872) 16, IV, I, (1877) 159.

²² *Archoeologisch Onderzoek op Java en Madura*, II (1909) 101.

²³ *Tijdsch. Bat. Gen.* LXIX, (1907) 159-170.

²⁴ *Bijdragen Kon. Instituut*, 1912, p. 401.

Vijñānavada: Idealismo

La Escuela Idealista del Budismo*

Giuseppe Tucci

Introducción

Temas de los Estudios Budistas

Si pensamos en lo que se sabía acerca del Budismo cuando Burnouf [1801-1852] y Oldenberg [1854-1920] comenzaron sus magistrales investigaciones, y si consideramos al mismo tiempo el estado actual [1926] de los Estudios Budistas, no podemos sino estar orgullosos de los resultados de cerca de setenta años de profunda y paciente labor. Y, con todo, si comparamos lo que sabemos con lo que todavía queda por conocer, nos daremos cuenta de que es el deber de todo investigador responsable dejar en manos de los llamados 'dilettanti' (a quienes el interés y el renacimiento de la doctrina de Shākyamuni ha hecho surgir tanto en Occidente como en Oriente) las aparentemente imponentes reconstrucciones y esas apreciaciones sumarias del Budismo, condenables por su superficialidad intrínseca y

* El presente artículo es la traducción al español de la conferencia dictada en inglés por el Profesor Giuseppe Tucci en la Universidad de Dacca (en Bengala Occidental, actual Bangladesh) y publicada en el *Dacca University Bulletin*, No XII, 1926, bajo el título: *The Idealistic School of Buddhism*. Incluimos este trabajo en este número de REB como homenaje a la memoria del gran budólogo italiano.

Sobre la escuela filosófica idealista del Budismo puede verse en REB 4 el artículo de F. Tola y C. Dragonetti "La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogāchāra)", pp. 51-74, y la traducción del pequeño tratado "Estrofas acerca de las tres naturalezas" de Vasubandhu, pp. 139-162; y además la obra *El Idealismo Budista* de F. Tola y C. Dragonetti, México, Premiá, 1989, que contiene estudios sobre dicha escuela filosófica y la traducción de tres tratados de la misma. Reseña de esta obra por el Profesor Josu Landa, de la Universidad Nacional Autónoma de México, se encuentra en REB 1, pp. 181-186. Los subtítulos, las notas y los agregados entre corchetes, son de REB.

por su falta absoluta de credibilidad. A la gloria de efímeras síntesis, que estudios posteriores habrán de cambiar y modificar, preferiremos una forma más modesta de trabajo, o más bien un programa, y confesaremos francamente que hasta ahora no hemos podido representarnos con absoluta certeza la evolución progresiva de la religión y de la filosofía budista en todas las a veces contradictorias y divergentes formas y manifestaciones que el Budismo asumió en su vida milenaria.

El estudio del sistema filosófico Yogāchāra (idealista)

Consideremos, por ejemplo, uno de los más importantes sistemas del Budismo posterior: la *Escuela Yogāchāra*. ¿Qué sabemos de ella? El Profesor Louis de la Vallée Poussin [1869-1938], una de las más grandes autoridades en filosofía budista que tenemos en Occidente, en lo que concierne a este sistema, parece ser muy escéptico cuando en su último libro sobre el *Nirvāṇa* [Paris, 1925, p. 64, nota 2] afirma que la *Escuela del Viññāna* [o *Viññānavāda*, otra expresión para designar a la *Escuela Yogāchāra*] es todavía casi un misterio para nosotros. Ni yo voy a pretender haber tenido un resultado exitoso en resolver este problema, a pesar de que en mi *Historia del Budismo indio* [*Il Buddhismo*, Foligno, 1926], que está siendo publicada ahora en Italia, he tratado muy extensamente sobre este sistema, porque estoy convencido de que cuando hablamos de una escuela filosófica, no es suficiente exponer sus concepciones fundamentales, sino que es necesario tratar de trazar su lenta evolución y su gradual desarrollo, su relación con otros sistemas, sus influencias sobre otras formas de pensamiento: de otro modo corremos el riesgo de restringir a una descripción estática lo que es en realidad un pensamiento dinámico. Pero para aclarar en términos precisos todas estas cuestiones, muchos problemas que aún quedan sin respuesta deberían ser primero resueltos; ésta deberá ser la tarea de futuras investigaciones.

Objeto del presente artículo

Con todo, me será grato exponer algunos de los resultados de mis propios estudios y algunos de mis puntos de vista particulares a los que he podido llegar a través de una lectura diaria, no sólo de fuentes sánscritas, sino también de las traducciones tibetana y chinas. Debo

pedir a ustedes disculpas por el carácter técnico del tema que he elegido; pero la ciencia, la verdadera ciencia, está pre-eminentemente hecha de tecnicismos y no siempre puede ser divertida. Confío más bien en la atmósfera altamente científica en la cual tengo ahora el honor de hablar. Yo difícilmente me aventuraría a dirigirme a una audiencia menos que universitaria.

Nāgārjuna y el surgimiento del Mahāyāna

Si alguno de los doctores budistas puede pretender ser comparado con el Macstro mismo, ése fue Nāgārjuna [siglo II d.C.], que es generalmente, pero equivocadamente, considerado como el fundador del Mahāyāna. Equivocadamente dije, porque el carácter universalista y proselitista que el Budismo tuvo en su mismo comienzo, explicará suficientemente cómo, lado a lado con la tendencia monástica y dogmática [propias del Budismo Primitivo y del Budismo Hinayāna], fue posible el crecimiento de una forma popular de Budismo, [el Mahāyāna]. Esta forma, poniendo énfasis muy pronto en el aspecto vivo y espiritual de la nueva doctrina, y profundamente impregnada con ese espíritu religioso y místico que es inherente al alma india, fue la causa real de la vitalidad del Budismo y tuvo el privilegio de conquistar a Asia y de imbuir a la mayor parte de la civilización oriental con las expresiones más altas del pensamiento de la India.

Diferencias entre Hinayāna y Mahāyāna

Pero esta diferencia entre Hinayāna y Mahāyāna se afirmó no sólo en el lado práctico de la doctrina, dando lugar a dos ideales diferentes -el del *Arhant* y el del *Bodhisattva*, el de la *mukti* (liberación) inmediata y el de una *mukti* propuesta a un muy lejano futuro para beneficio de los seres que sufren- sino también en el aspecto teórico del sistema que asumió cada vez más un carácter idealista. Lo que el Hinayāna enseñó fue el *pudgalanairātmya*, la insustancialidad del yo. Lo que el Mahāyāna afirmaría es tanto el *pudgalanairātmya*, como el *dharmanairātmya*, la insustancialidad del yo y de los *dharmas* [las cosas, todo lo existente]. No será difícil señalar los eslabones en esta cadena de evolución gradual.

Tendencia realista de los Sarvāstivādins

De acuerdo con la Escuela de los *Sarvāstivādins*, cuya teoría representa la base de todas las especulaciones posteriores, ya que incluso sus oponentes no pueden evitar partir de sus postulados, los setenta y cinco *dharma*s (bajo los cuales todo individuo, todo pensamiento, e incluso toda forma de ser puede ser comprendido) *dravyato santi*, como afirma Vasubandhu en su *Abhidharmakosha*, es decir “existen como sustancia”, aunque siempre cambiantes en sus efímeras manifestaciones, a través de una serie continua de *utpāda*, *sthiti*, *bhāṅga*, nacimiento, duración y destrucción. Esta serie llegará a su término sólo cuando el conocimiento verdadero, el *samyagjñāna*, le ponga fin al movimiento incesante de lo *saṃskṛta* [condicionado, compuesto], es decir del mundo contingente, en la suprema calma, *shānti*, del inefable *Nirvāṇa*.

Críticas de tendencia idealista de los Sarvāstivādins por los Sautrāntikas

Pero lejos de ser generalmente aceptada, la Escuela *Sarvāstivāda* dio lugar a la crítica de la Escuela de los *Sautrāntikas*, quienes, tratando de mostrar la contradicción interna de sus oponentes en sutiles razonamientos sintetizados por el *Abhidharmakosha* [de Vasubandhu], afirmaron la imposibilidad de percibir ningún *dharma*, [debido a su instantaneidad, a que no bien surgen dejan de existir], siendo así que la existencia de ellos solamente puede ser inferida. Pero la tendencia idealista que fue gradualmente encontrando su camino a través de la dialéctica de las escuelas y de las infinitas discusiones de los doctores no se detuvo aquí.

La Prajñāpāramitā, Perfección del Conocimiento

En realidad, en la inmensa y anónima literatura de los Sūtras de la *Prajñāpāramitā*, llena de contradicciones y sin embargo conteniendo muchos gérmenes de todas las sutiles especulaciones del Mahāyāna tardío, nos encontramos con la osada afirmación de que todo es vacío,

que nada existe, que todo es *abhāva*, no-ser, desde los *dharma*s hasta los mismos *Tathāgatas* [Budás]. De acuerdo con ella, *sattvadhātu* [el elemento ser] y *Tathāgatadhātu* [el elemento Tathāgata] son meros sinónimos de *abhāvadhātu* [el elemento no-ser]. La verdadera *Prajñā* [Conocimiento] es la realización de la nada. La mayor parte de la literatura de la *Prajñāpāramitā* es una especulación, cargada de constantes repeticiones de los mismos temas; la idea central misma de su filosofía, si se puede en este caso usar el término, no es demostrada sino asumida casi en forma dogmática; pero con todo, en la formulación del *abhāva* [no-ser] estaba el germen de una nueva concepción de la vida y de la realidad de las cosas, que estaba encontrando su forma de expresión.

Elaboración de la Prajñāpāramitā por Nāgārjuna

Llega Nāgārjuna y de las meras especulaciones propias de los Sūtras de la *Prajñāpāramitā* él inicia la orgánica y maravillosa construcción de su filosofía [conocida bajo el nombre de *Mādhyamika* o *Madhyamaka*]. Por lo tanto, aunque el Mahāyāna como religión fue anterior a él (y en realidad, en su obra más extensa el *Prajñāpāramitāśāstra*,¹ conservado sólo en chino, él continuamente está citando a los más importantes Sūtras del Mahāyāna [de inspiración religiosa], como el *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* o el *Vimalakīrtinirdesha* [anteriores a él], con todo, por otra parte, no se puede negar que él fue el verdadero padre de la filosofía sistemática del Budismo Mahāyāna. Lo que él trata de establecer con coherencia lógica es la verdad del Vacío tal como era postulada por la *Prajñāpāramitā*; y por lo tanto, lo que él está obligado a refutar es la concepción dogmática y realista de los Sarvāstivādins. Volviendo al principio central del antiguo Budismo, él pone especial énfasis en el doble aspecto de la ley de la causalidad: existe un *pratītyasamutpāda* [o Surgimiento en dependencia]-externo (*bāhya*) y un *pratītyasamutpāda* [o Surgimiento en dependencia]-interno (*ādhyātmika*). En consecuencia, como todo *dharma* [cosa, todo lo existente] es *pratītya*=*samutpanna*, “dependiente de otros”, no puede ser demostrado por sí mismo o por otro ni por ambos juntos; de modo que estamos obligados a concluir que cada noción es antinómica, contradictoria e inconsistente y, por lo mismo, “vacía”, *śūnya*.

Shūnya (vacío), Shūnyatā (Vaciedad) en Nāgārjuna

Pero yo no puedo seguir a otros intérpretes modernos cuando dicen que este Vacío es el vacío total - la nada. Debemos recordar que el Budismo no pudo abandonar esta concepción india general de que lo Absoluto está más allá de toda definición humana, de que, de acuerdo con ella, este Absoluto es lo *avyākṛita*, “no-manifestado”, lo “vacío”, la *tathātā*, “Así-dad”, porque es lo contrario de lo que podamos predicar de la experiencia contingente; de que lo Absoluto es el *neti, neti* [“no, no”] de los videntes upanishádicos; y, en consecuencia, de que lo Absoluto, la esencia absoluta, está más allá y por encima de la siempre cambiante naturaleza de todo lo condicionado, *saṃskṛta*. Es así que este Vacío, *shūnyatā*, de Nāgārjuna es bastante diferente del no-ser, *abhāva*, de los Sūtras de la *Prājñāpāramitā*. En realidad, afirmar el *abhāva* es un acto de pensamiento, *jñāna*, es decir, la razón dialéctica, mientras que la verdadera *prajñā*, la inefable intuición y realización de la verdad, “no es ni la afirmación ni la negación de algo”: *na kasyacit prahāṇam, nāpi kasyacin nirodhaḥ*, como afirma Chandrakīrti. La verdadera *prajñā* es sólo, por decirlo así, un resultado -el resultado de esa gradual “supresión de todo pensamiento posible” (*sakalakalpanāksayarūpa*), y, por consiguiente, la eliminación del *prapañca*: el inconsistente e ilusorio mundo de la contingencia, de la realidad empírica, ya que, de acuerdo con los postulados de esta filosofía, el ser de una cosa coincide con su ser pensada, y al dejar de ser pensada deja de existir.

Nāgārjuna y los Sautrāntikas

En realidad, llevando hasta sus últimas consecuencias el sistema de los Sautrāntikas, Nāgārjuna niega la existencia objetiva de todo, más allá del hecho de su ser pensado. *Shūnya* es por lo tanto *nirvāṇa*, el *nirvāṇa* del yoguín [que conlleva el detenimiento de todos los procesos de la mente], no el *nirvāṇa* de los heréticos o el *nirvāṇa* del Hīnayāna, porque en realidad este último no es, para Nāgārjuna, nada más que el *saṃsāra*, realidad empírica, una mera noción, y como tal *pratīyasamutpanna* (surgido en dependencia), es decir, formando parte del *prapañca* (la contingencia). Ésta es una importante característica

del sistema de Nāgārjuna, tal como es expuesto por él en el comentario de la *Prajñāpāramitā* [el ya mencionado *Prajñāpāramitāśhāstra*] preservado sólo en chino, y en muchas otras obras de menor extensión, de las cuales la más importante, como también la más conocida, es la así llamada *Mūlamadhyamakakārikā*, aunque casi con certeza puede afirmarse que su título original fue *Prajñāśhāstra*.

Mūlamadhyamakakārikā o Prajñāśhāstra

Este tratado representaba algo así como la Biblia de los seguidores de Nāgārjuna, los que muy pronto comenzaron a comentarlo, dando poco a poco lugar a tres interpretaciones principales diferentes, que más tarde constituyeron tres escuelas autónomas. En realidad, el *Prajñāśhāstra* fue comentado no sólo por autores que, de acuerdo con la tradición posterior y usual, son considerados Mādhyamikas [seguidores de Nāgārjuna] -el misterioso Ts'ing mou de los textos chinos, por ejemplo, y Chandrakīrti- sino también por maestros budistas que pertenecen a la escuela *Yogāchāra*, como Asaṅga que escribió un *Madhyāntānugamaśhāstra* erróneamente considerado por Nanjio [Núm. 1246] como un comentario a la *Prajñāpāramitā*. Lo mismo le ocurrió a Āryadeva, el más famoso discípulo de Nāgārjuna, cuyas obras fueron comentadas no solamente por Chandrakīrti, sino por verdaderos maestros del *Yogāchāra* como Dharmapāla y Vasubandhu. Esto puede ser solamente explicado si asumimos que la filosofía de Nāgārjuna estaba más allá de todas las diferencias que más tarde surgieron, a pesar de que podía tratar de justificar e incluir a cada una de ellas.

Escuelas interpretativas del pensamiento de Nāgārjuna

Así, gradualmente, nos encontramos con tres diferentes escuelas que siguieron discutiendo y disputando. La primera, que tuvo como su más grande maestro a Chandrakīrti, pretendía ser la verdadera y más fiel intérprete y depositaria del pensamiento de Nāgārjuna, y fue llamada *Prāsaṅgika*, porque, como el maestro mismo sostenía, nada puede ser afirmado o negado, de modo que el único medio que podemos

emplear para establecer la verdad es el *prasaṅga* -es decir, la *reductio ad absurdum* de toda noción. La segunda escuela fue la de los *Yogāchāras*, que reconocían a Aśaṅga como su maestro, y que es el objeto especial de este trabajo. La tercera es la de los *Svatantrikas*, fundada por Bhāvvyavivēka, quien, contrariamente a los *Prāsaṅgikas*, enseñaba que para establecer el Vacío podemos emplear el método del *Svato'numāna*, es decir, de la inferencia.

El Idealismo budista (*Vijñānavāda*)

Punto inicial de la especulación de la escuela Yogāchāra (idealista)

¿Cuál fue el punto inicial de los *Yogāchāras*? Debemos recordar que Nāgārjuna había afirmado que la única verdad última es el 'Vacío', que como inefable *quidditas* o *tathatā* [Así-dad, Realidad Verdadera inalterable], se opone al espejismo siempre cambiante de los fenómenos contingentes. Satisfecho con esta concepción, él se limita a la refutación de la existencia real de todos los *dharmas* posibles, es decir, de todas las nociones [de todas las categorías, de todas las manifestaciones de la realidad empírica]. La suya fue una construcción gigantesca de sutileza lógica, pero al mismo tiempo fue una paradoja suprema que toda su dialéctica no pudo resolver. Es el mismo pensamiento el que crea los fantasmas llamados seres y cosas, y es el mismo pensamiento el que puede captar el Vacío, pero sólo destruyéndose a sí mismo, por así decirlo, aniquilándose a sí mismo. Junto a la corriente de pensamiento *Prāsaṅgika*, cuya única preocupación era la *reductio ad absurdum* de todas las nociones, disolviendo mediante un proceso de atomización crítica [de análisis abolutivo] todo lo que es pensado, sentido y experimentado, surgió una nueva escuela, la cual trató de establecer positivamente cómo este mundo fenoménico puede ser producido. Ella no pasó [como ocurre en el Hinduismo] de la *Māyā*, ilusión, de este mundo a la esencia de la Verdad absoluta, sino que, contrariamente, desde la entidad absoluta e indiscriminable descendió a la efímera e inconsistente variedad de las cosas. Ella mantiene todo el aspecto crítico del sistema de Nāgārjuna, pero pone más énfasis en el lado positivo de la realidad última. Como ha sido

con razón dicho, esta teoría es al mismo tiempo *Nirāmbanavāda*, en tanto niega la existencia de todo objeto externo, como correlato de nuestras construcciones mentales; y es *Vijñānavāda*, en tanto que tiene un lado positivo, ya que ella afirma la sola existencia de las meras representaciones o construcciones mentales. No es sino natural que al proceder así esta Escuela no pudiera evitar enfatizar la tendencia idealista ya iniciada por los *Sautrāntikas*. Repitiendo como un eco un axioma que se encuentra en la literatura canónica (*Āṅguttara-nikāya* I,10): “La conciencia, oh monjes, es brillante-pura, pero está impurificada por impurezas adventicias”, convirtió en un principio cósmico a aquella conciencia (*vijñāna*) que, de acuerdo con la antigua dogmática, era la base real de todo individuo, de toda “serie individual” siempre en movimiento, es decir de todo *santāna*: la sucesión fluyente de estados mentales que constituye lo que aparece como un individuo.

Ālayavijñāna o Conciencia-depósito

Todo lo que existe es sólo mera imaginación - *parikalpa* - pero esta imaginación contingente es sólo posible si admitimos que existe algo que es el eterno depósito, *ālaya*, en que yacen en potencia todas las posibles imaginaciones. Este continuo fluir de *parikalpas* al cual los individuos y el mundo fenoménico puede ser por completo reducido -como las olas en movimiento que eternamente surgen para desaparecer inmediatamente en la infinitud del océano- deriva del *ālayavijñāna* (es decir, del pensamiento en sí y por sí), sin que exista la cosa, que es pensada. Él es la *Shūnyatā*, la Vaciedad, la *Tathatā* [la Así-dad, o Realidad Verdadera inalterable], el *Tathāgatagarbha* [la Esencia de los Budas], más allá de toda concepción y de toda imaginación, pero al mismo tiempo la fuente, la potencialidad de todo posible pensamiento. Ésta es una concepción muy lógica y sistemática, que podría ser comparada con la teoría platónica de las ideas que eternamente se manifiestan en la contingencia de este mundo, si el carácter estrictamente idealista y monista del *Vijñānavāda* no diferenciara los postulados de la Escuela india de la concepción dualista del pensador griego, que trata, pero en vano, de reconciliar en su filosofía el lado immanente y el lado trascendente del ser.

El Vijñaptimātrasiddhishāstra de Vasubandhu

Pero es necesario recordar que este sistema no surgió desde su mismo comienzo en una forma orgánica. Antes del *Vijñaptimātrasiddhishāstra* de Vasubandhu, que puede ser considerado como el libro de texto de la Escuela y al mismo tiempo una de las obras más gigantescas del pensamiento de la India, nos encontramos con meros intentos que están muy por detrás de la perfección sistemática de los maestros posteriores.

En su mayor parte esos intentos están llenos de contradicciones, a pesar de que ya podemos percibir en ellos esa reacción filosófica que estaba preparando el período más productivo de la especulación budista.

El Prakaraṇāryavācāshāstra de Asaṅga

Si tomamos, por ejemplo, una obra muy importante atribuida a Asaṅga, me refiero al *Hien Yang Chang Kiao Lun*, el título sánscrito de la cual fue reconstruido, a partir del chino, como *Prakaraṇāryavācāshāstra* (Catálogo de Nanjio Núm. 1177) [= *Taishō* 1602], encontraremos ahí aún sobreviviente la clasificación de todos los *dharmas* posibles, de todas las cosas existentes, tal como fue elaborada por la Escuela *Sarvāstivāda*, con la única diferencia consistente en que el orden de los cinco grupos en que los *dharmas* eran divididos está apenas cambiado; en lugar de la serie propia de la Escuela *Sarvāstivāda*: *rūpa*, *citta* (mente), *caitasika*, *cittaviprayukta*, *asaṃskṛta*, encontramos el siguiente orden [con *citta* en primer lugar]: *citta*, *caitasika*, *rūpa*, *cittaviprayukta*, *asaṃskṛta*. Esta diferencia merece ser tenida en cuenta, ya que expresa por sí sola el nuevo punto de vista de la Escuela. *Citta*, la mente, no es ya más un elemento, un momento en la serie individual, sino un principio cósmico a partir del cual, a través de un proceso que no tiene fin, todo lo que se cree que es existente emana. Esta *citta o manas o vijñāna* [todos términos sinónimos de “mente”] es de ocho clases, a saber: *ālayavijñāna*, conciencia depósito, *caḥsurvijñāna*, conciencia visual, *śrotavijñāna*, conciencia auditiva, *ghrāṇavijñāna*, conciencia olfativa, *jihvāvijñāna*, conciencia gustativa, *kāyavijñāna*, conciencia táctil, *manovijñāna*, conciencia mental, *manas*, en su sentido de conciencia del yo.

Del *ālayavijñāna*, conciencia depósito, que es la causa de todos

los *pravṛtтивijñānas*, o conciencia en funcionamiento a través de los órganos de los sentidos, se dice que tiene como *pratyayas* o condiciones determinantes a los *kleshas* o impurezas del *karman* inmediatamente anterior, como *hetus* o causas las impurezas existentes *ab aeterno* (*anādikālavāsānā*), y como su esencia a todos los *vijñānas*, conciencias, actos de conocimiento, que de él surgen en determinado momento y con determinadas condiciones. Estas conciencias no son otra cosa que la maduración [o actualización] de todas las semillas [o potencialidades] dejadas por experiencias anteriores y que se encuentran acumuladas en el *ālayavijñāna*. Se agrega que su acción consiste en incrementar los *raktapravṛtтивijñānas*, o conciencias impuras, y en detener los *suddhapravṛtтивijñānas*, o conciencias puras.

No puedo evitar insistir en estas concepciones de Asaṅga, en cuanto ellas muestran una forma de la doctrina de acuerdo con la cual el *vijñāna*, conciencia, además de ser ya concebido como un principio cósmico del cual todo emana, era también considerado como el único factor y agente del *samsāra*, realidad empírica, o de la *pravṛtti*, funcionamiento mental. Este *Yogāchāra* particular, Escuela que tomó en gran parte elementos de la dogmática de los *Sarvāstivādins*, no había aún elaborado la concepción metafísica mística o absolutista del *ālayavijñāna* que encontraremos muy pronto afirmada desde el *Lāṅkāvatārasūtra* en adelante. En consecuencia, lo que es predominante en esta evolución gradual de los sistemas, tal como lo encontramos en la Escuela de Asaṅga, es solamente una preocupación teórica.

El Yoga de la Escuela Yogāchāra

Es por esta razón que no puedo admitir que la nueva corriente de pensamiento fuera determinada simplemente por la influencia de un renacimiento de las tradiciones yóguicas que, de acuerdo con algunos estudiosos, habrían tomado posesión de las escuelas budistas, dando lugar al sistema *Yogāchāra*. Aparte del hecho de que los *Yogāchāras* están ya citados en el *Abhidharmakośha* de Vasubandhu como una Escuela casi exclusivamente interesada en meros problemas filosóficos o teóricos, es necesario hacer notar que el Yoga al cual los *Vijñānavādins* deben su otro nombre de *Yogāchāras*, es un Yoga puramente mental, es decir, constituido por determinados conocimientos, que no tiene

nada que ver con el Yoga clásico. Este Yoga de los *Yogāchāras* es el Yoga de los Bodhisattvas, es decir la completa realización de todas las verdades predicadas por la nueva Escuela. “Cuando los Bodhisattvas” -dice el *Laṅkāvatārasūtra* (p. 79)- “poseen cuatro cualidades, entonces están practicando el gran Yoga. ¿Cuáles son esas cuatro cualidades? Cobrar conciencia de que todo es sólo una manifestación de nuestra propia conciencia, liberarse de la falsa concepción de que existe un crecimiento, una duración y una destrucción de las cosas, comprender que los objetos externos tienen solamente la característica de no-existencia y conocer que el conocimiento superior tiene que ser realizado en nosotros mismos.”

Pienso que es bastante evidente por qué los textos ponen especial énfasis en este Yoga mental, en este cuádruple conocimiento, sin el cual somos arrastrados por el doloroso remolino del *saṃsāra* ilimitado. De hecho, como los mundos y los individuos son mero pensamiento, sólo la *prajñā*, el conocimiento, puede arrancar el velo de *Māyā*, la ilusión, destruir el error, la ignorancia, haciendo realidad aquel inefable *Nirvāna*, que está más allá de la incansable ilusión de la contingencia. Tampoco será posible aniquilar nuestra personalidad consciente en el *ālayavijñāna* hasta que no hayamos rastreado hacia atrás, como en un proceso de *pralaya*, involución, la evolución gradual y la expansión de los *pravṛttivijñānas*, es decir del pensamiento en acción, continuamente fluyendo desde el inagotable depósito del *ālayavijñāna*.

El problema del origen del mundo en la Escuela Yogāchāra. La solución dualista

Entonces los *Yogāchāras* se encontraron con uno de los más importantes problemas de toda filosofía, me refiero al del origen del mundo, es decir, el del origen del mal, ya que el mundo era considerado como una apariencia, una ilusión mágica, una agitación ilusoria. De acuerdo con los postulados fundamentales de la Escuela, el problema era éste: ¿Cómo puede el *ālayavijñāna* ser alejado de su quietud, que representa su esencia y su naturaleza? ¿Cómo puede el *pravṛttivijñāna*, la conciencia individual, surgir? Algunos textos contestan esta pregunta afirmando que el agente universal es la *avidyā*, la ignorancia, o las *vāsanās*, las impresiones subliminales dejadas por toda experiencia, que

han existido *ab aeterno* y que están corrompiendo, por decirlo así, al *ālayavijñāna* y son la causa última de su devenir.

Es evidente que esta respuesta está lejos de ser satisfactoria. En realidad, de este modo, los *Yogāchāras* replicaban con un *avyākṛta*, algo no-explicado, a otro *avyākṛta*, al asumir la existencia de dos fuerzas independientes: el *ālayavijñāna* y la *avidyā*, ambos sin ningún principio ni fin, uno pasivo y el otro activo, uno en eterno movimiento y agitación, el otro inmutable en su esencia.

Nos encontramos aquí con la misma relación que ya la Escuela hinduista *Sāṃkhya* había concebido entre la *prakṛti*, materia, y los *purushas*, espíritus, sin dar una explicación satisfactoria sobre por qué los *purushas*, que son mera inteligencia, son atraídos por la *prakṛti*, que es mera materia. La misma concepción está inherente en la Escuela *Sarvāstivāda* cuando sostiene que lo *saṃskṛta*, compuesto o condicionado, es puesto en movimiento por la *avidyā*, ignorancia, sin decirnos de dónde se ha originado esta *avidyā*. Esto es bueno recordarlo, porque muestra que ni aun los budistas pudieron siempre resolver el dualismo entre ser y devenir, que aparece por primera vez en las especulaciones de las *Upanishads*, y que la dogmática budista, lejos de representar una reacción absoluta frente al pensamiento brahmánico, trabajó muchas veces con las mismas concepciones y nociones que pueden ser llamadas pan-indias, en cuanto constituyen la base fundamental y característica de la mayor parte de las filosofías de la India.

Elaboración de un sistema monista por Asaṅga y Vasubandhu

Pero si los antiguos *Yogāchāras* o por lo menos algunas de sus Escuelas particulares aún mantienen una tendencia dualista, Asaṅga y Vasubandhu tratan de elaborar un sistema monista; y, anticipando a Bayle, osadamente afirman que el *ālayavijñāna* es en sí el depósito tanto de lo malo como de lo bueno, tanto de lo *kleṣita* como de lo *kuśala*, y que el mero pensamiento es la fuente, la potencialidad de todo pensamiento individual y de la serie infinita de pensamientos efímeros. Pero como una gema de inapreciable valor oculta por una masa de tierra, tan pronto es limpiada y lavada, brilla nuevamente en todo su radiante esplendor, así, tan pronto como el *vyavadāna*,

la eliminación de todas las impurezas, es realizado por el Yogui y el Bodhisattva a través del Conocimiento, *prajñā*, el *ālayavijñāna* adquiere nuevamente su inmutable pureza: él es la *Tathatā* [la Realidad Verdadera inalterable], lo Absoluto, más allá de toda impureza. Pero las impurezas son sólo imaginación, es decir una serie de ideas, *bījas*, semillas, que yacen en el *ālayavijñāna*. Estas imaginaciones exhiben las dos características bajo las cuales la agitada transformación del *ālayavijñāna* aparece ante nosotros en las fantasías de la contingencia: la llamada *parikalpītalakṣaṇa* [característica 'imaginada'] y la llamada *paratanūralakṣaṇa* [característica dependiente].

*La teoría de los tres lakṣaṇas (características esenciales)
o de los tres svabhāvas (naturalezas)*

No habiendo sido claramente expuesta por el *Laṅkāvatārasūtra* ni por el *Mahāyānaśraddhotpādashāstra* (una obra erróneamente atribuida a Ashvagosha y conocida por los estudiosos a través de una mala traducción del Profesor Suzuki), la teoría de los tres *lakṣaṇas* no ha sido suficientemente analizada en los modernos tratados sobre filosofía budista. Pero las traducciones chinas y tibetanas de los textos fundamentales de las Escuelas, tales como el *Bodhisattvabhūmishāstra*, atribuido a Maîtresya, el *Mahāyānasamparigrahashāstra*, el *Madhyāntavibhāṅgashāstra*, y otros, será de gran ayuda para que podamos darnos una idea clara de este punto importante de la filosofía *Yōgāchāra*, y para captar la verdadera diferencia entre los tres *lakṣaṇas* o características o modos de ser, de la realidad, de acuerdo con los diversos momentos de su manifestación. Además, quiero llamar vuestra atención sobre un pequeño tratado incluido en el *Tripitaka Chino*; quizás sólo sea un resumen de una obra mayor hoy definitivamente perdida y exclusivamente dedicada a la teoría de los tres *lakṣaṇas*, como se puede inferir a partir del mismo título en chino, que puede ser reconstruido al sánscrito como: *Try-alakṣaṇashāstra* [*Taiishō* 1617, Nanjio 1219].

De acuerdo con este tratado, la característica *parikalpita*, imaginada, es solamente un sinónimo por 'palabra', porque no es posible imaginar nada sin expresar la idea en palabras. Pero como la existencia de una cosa es solamente la existencia de un particular pensamiento, no el reflejo interno de una realidad objetiva, entre nombre y objeto existe

sólo una supuesta y conjetural relación que es el efecto de la *avidyā*, ignorancia. La palabra es adventicia en el *artha*, sentido, tanto como el *artha* es adventicio en la palabra. Pero las palabras, es decir los *dharmas*, si hablamos de acuerdo con la terminología de las antiguas Escuelas, no están solas, aisladas, sino recíprocamente combinadas de la manera más diversa, en el interior de nosotros, como una serie de pensamientos, fuera de nosotros, como el inconsistente espejismo del así llamado mundo objetivo.

Vale la pena hacer notar -como espero haber demostrado en mi libro- que esta teoría no puede ser considerada como una creación real de los *Yogāchāras*, puesto que está ya expuesta en el *Mahāprajñāpāramitāśāstra* de Nāgārjuna, a quien por lo tanto pertenece el verdadero crédito de su primera formulación. Pero, por otro lado, no puede negarse que ella fue especialmente perfeccionada y llevada hasta sus últimas consecuencias por los *Yogāchāras*, en cuyo sistema ella trata de usurpar el lugar del principio de la doble verdad: la verdad convencional, *lokasaṃvṛtisaṭya* y la verdad suprema, *paramārthasaṭya*, que, de acuerdo con la dogmática, es inherente en toda afirmación de Buda.

Nueva concepción del karman en la Escuela idealista

Es evidente que una nueva concepción del *karman* estaba desarrollándose a partir de los postulados de la Escuela. *Karman* ya no es más una mera energía, una mera fuerza circunscrita al ámbito individual, que, manifestando su poder y actuando gracias a la *avidyā*, ignorancia, establece una conexión entre los innumerables eslabones de esa cadena que no tiene comienzo pero que puede tener fin, y que es llamada '*santāna*', la serie de las existencias individuales. *Karman* ahora asume un aspecto cósmico. Y, además, más que acción, se ha convertido en algo mental, en una idea; es una semilla, *bīja* [o impresión subliminal, *vāsanā*] que es depositada en el *ālaya*, a raíz de una experiencia, y entonces desde el *ālaya* surge nuevamente [reactualizada, cuando se dan las condiciones necesarias para ello, bajo la forma de una idea, de una representación mental]. No es solamente la infraestructura de los así llamados 'individuos', meros fantasmas, sino también de todas las cosas, tanto subjetivas como objetivas. El *karman* así concebido es el

verdadero factor de todo lo que experimentamos, vemos, sentimos, tocamos; es el creador del mundo. La suma total de todas las imaginaciones o creaciones mentales, con sus características de *parikalpitas*, imaginadas, y de *paratantras*, dependientes, desarrollando el remolino sin fin de la conciencia individual y surgiendo unas de otras como la planta de la semilla, constituye la variedad de este mundo y de los sistemas de mundos. Éstas, a través de la emergencia o reactualización de miles de millones de *bijas*, aparecen ante nosotros como gobernadas por algunos principios comunes de aplicación general. Así como hay muchas lámparas, a pesar de que su luz es una, de la misma manera la multiplicidad de los *vijñānas*, conciencias, fluyendo desde y retornando hacia el *ālaya* da lugar a esta universal creación ilusoria, *Māyā*, que, a pesar de ser múltiple en sus manifestaciones, es una en sus leyes y en su devenir.

Y, con todo, como las cosas externas no existen en su realidad objetiva, el mundo puede manifestarse de cambiante manera de acuerdo con los seres y con su perfección mental [y su historia kármica]. Como una montaña aparece ante mí de manera muy diferente cuando miro sus picos nevados desde lejos, cuando está enrojecida por los rayos del sol naciente, y cuando comienzo a ascender a su cima, así todo se manifiesta de diversa manera de acuerdo con nuestros méritos y nuestro conocimiento [y nuestro *karma*]. Un río -como dice Agotra, en su comentario de Vasubandhu- aparece ante nosotros como una masa de agua que corre, pero a los seres infernales como hierro ardiente; a los *pretas*, espíritus de los difuntos, se les aparece como pus y sangre, a los dioses se les aparece como un collar de perlas en el pecho de la tierra -todo debido a los diferentes *karmans* de cada uno. En consecuencia, todo este mundo que la magia engañosa de la ignorancia, *avidyā*, nos hace creer que es realmente existente, no es nada más que la proyección de nuestro mismo *karma*. Los más elocuentes aspectos de la naturaleza, el maravilloso sol de las auroras y el melancólico crepúsculo, el misterio mirándonos con sus miradas de estrellas y la gloria deslumbrante del sol, el viento que refresca y solaza, la tempestad que arrasa y destruye, son meras imaginaciones ilusorias determinadas por la fuerza del *karma* en esa serie de imaginaciones interdependientes que es llamada 'individuo'. Así todas las nociones comunes son refutadas por una lógica aplastante y despiadada.

La noción de 'infierno' en el ámbito del idealismo budista

Todo es inexistente, tanto los elementos materiales como los seres infernales, que, de acuerdo con la dogmática antigua y la creencia popular, hacen daño y torturan a los pecadores en los temibles y horrorosos dominios de Māra o Yama. El infierno no es nada más que la representación, la idea de 'infierno' determinada por la fuerza inevitable de nuestras acciones, de nuestro *karman*, es decir de lo que una idea individualizada imagina que es externo y objetivo. "En el infierno" -dice Vasubandhu en su *Vijñaptimātrasiddhishāstra*- "no hay torturadores infernales, sino que los pecadores, debido a sus propias malas acciones, imaginan que ven torturadores infernales y entonces surge en ellos el pensamiento: 'Esto es el infierno, éste es el lugar del infierno, éste es el tiempo del infierno... éste es un torturador infernal -yo soy un pecador.' Y como una consecuencia de su mal *karman*, imaginan que ven (y experimentan) las diversas torturas infernales..."

La noción que la dogmática budista tradicional tuvo de los torturadores infernales, como seres realmente existentes, no puede resistir una crítica seria. Los mismos maestros budistas lo dicen -y por muchas razones: Si los torturadores infernales fueran criaturas reales, sufrirían como sufren las criaturas. Pero esto está en contra de la concepción propia de la dogmática tradicional. Si fueran criaturas con cuerpos, estarían por ello sujetas al sufrimiento y al mal, no podrían ser temidos por los pecadores. Si fueran criaturas, ya que los infiernos están hechos con hierro ardiente, ¿cómo podrían ellos, quemados por el fuego, hacer daño a los pecadores?

La Suprema Realidad existente en cada individuo, recubierta por las impurezas

Pero más allá de la ilusión está la Realidad. Dije antes que existe una Realidad Suprema, *Tathatā*, que es la base de todo: la totalidad de seres no es sino esta *Tathatā*. El *sattvadhātu* [elemento ser] es lo mismo que el *tathāgatadhātu* [elemento *Tathāgata* o Buda] o el *dharmadhātu* [elemento *Dharma*] o el *dharmakāya* [cuerpo del *Dharma*]. Esta Suprema Realidad está en cada uno, pues nada existe más allá de ella,

o fuera de ella; sólo debido a las impurezas, *kleshas*, las criaturas no son concientes de esta unidad de su ser propio con el del Thathāgata.

Ésta fue una concepción que nos recuerda a la del *ātman* vedántico, y en realidad podemos deducir que ésta fue la más importante objeción levantada por los brahmanes a partir de los mismos textos del *Yogāchāra*, que, mediante una dialéctica sutil pero no siempre convincente, tratan de refutar las críticas de sus oponentes. Y ésta fue en verdad una difícil tarea, ya que poco a poco el sistema fue asumiendo un carácter místico y religioso que lo diferenciaba de las antiguas doctrinas budistas.

Reflexiones finales

Los Dioses en el Budismo. La noción de Bodhisattva

Poniendo fin a una evolución gradual que había ido produciéndose desde los primeros tiempos del Vedismo, Buda, a pesar de que él no negó la existencia de Dioses, afirmó que ellos eran sólo una de las diversas clases de seres, asegurando, al mismo tiempo, la indiscutible superioridad del hombre, ya que sólo la 'humanidad' puede dar lugar a un Buda. No se trata ya de un Dios que desciende del cielo a la tierra, para luchar junto con la humanidad contra el demonio que está tratando de dañarla, sino de un *hombre* que, purificado por una vida de perfeccionamiento espiritual de acuerdo con la Disciplina budista, rompe de una vez para siempre los lazos del mal y se convierte en un ser superior, en un "Dios". Ésta es una visión titánica de lucha y conquista, que hace del Bodhisattva una heroica creación, ya que él, saliendo del mal, lo aniquila. No es ya sólo una cuestión de ascetismo y renunciamiento.

Transformación de la Doctrina de Buda y de Buda mismo en el Budismo posterior

Sin embargo, es cierto que el hombre prefiere la seguridad de un ser dependiente a la trágica responsabilidad de un héroe. El Zaratustra nietzscheano sufre por su riqueza espiritual; y más que dar, él habría

preferido recibir. La gente, más que realizar altos vuelos especulativos, prefirió adorar y rogar. El Budismo no pudo escapar a este destino. Poco a poco, el sentimiento místico y religioso que impregna a toda la civilización de la India fue predominando; y aquel trascendentalismo, que fue por un tiempo negado en el Budismo Hīnayāna, invade nuevamente y cambia la doctrina de Śākyamuni. Buda no es más el hombre, el hombre superior, el *Übermensch* que, a través de una Carrera, *caryā*, practicada durante ciclos de tiempo, ha conquistado la verdad de la redención universal, sino que una vez más tenemos en Él la hipóstasis del Ser Absoluto existente en sí y por sí, y que - como dice Ashvaghosha- como haciendo eco a la *Bhagavadgītā*, "se manifiesta en el mundo tan pronto como el *dharma* es oscurecido." La idea de ascenso del hombre hacia la condición de un ser superior, que puede ser calificado de "Dios", es reemplazada en el Budismo posterior por la teoría del *avatāra*, descenso, de la Verdad eterna. Esta teoría es elaborada por la filosofía *Yogāchāra* posterior con todo detalle a través de la doctrina de los Tres Cuerpos de Buda, que representa el intento más alto de la filosofía de la India por reconciliar la inmanencia y la trascendencia del Principio Supremo, Dios. Tan pronto como la fusión con estas tendencias teístas y místicas se realizó, la filosofía budista, que en la Escuela *Vijñānavāda* había expuesto principios tales que eliminan la pretensión de originalidad que se arrojan las audaces concepciones del Idealismo absoluto moderno occidental, cierra esta era gloriosa de creaciones gigantescas. Su carácter místico e idealista le facilitó a Gaudapāda elaborar un sistema vedántico sobre la base de la filosofía *Yogāchāra*, mientras que la tendencia sincrética de la Escuela que continuamente predicaba que los Dioses brahmánicos son sólo manifestaciones o *tathāgatadhātu*, preparó su fusión con el Hinduismo que al fin lo absorbió. Sus elementos teóricos que aún sobreviven en las posteriores y debilitadas especulaciones del Tantrayāna y del Mantrayāna, se deterioraron y terminaron únicamente en sofística y en meras disputas dialécticas tan pronto como la época de la creación original llegó a su fin.

Advenimiento de la lógica budista

Dignāga y Dharmakīrti siguieron a Nāgārjuna y Vasubandhu. La mera

lógica usurpó el lugar de aquella armonía viviente entre fe y sabiduría, de éxtasis místico y de sed de conocimiento, que fue la razón principal de la milenaria vitalidad del Budismo. La lógica puede apelar a una mente filosóficamente bien entrenada, pero nada puede decir a los corazones ansiosos de comunicarse con una presencia trascendente o divina en la infinitud de la creación. Mientras que el Hinduismo estaba absorbiendo las manifestaciones religiosas tardías del Budismo, lógicos hindúes cada vez más sutiles y agudos, poco a poco, fueron poniendo en tela de juicio las construcciones dialécticas del Budismo: a la era de los grandes maestros lógicos budistas como Dignāga y Dharmakīrti le siguió la de los grandes maestros lógicos hinduistas como Udayanāchārya, Kumābila y Shaṅkara, era en la cual, en la India, tuvieron lugar el retroceso general del pensamiento budista, y el debilitamiento de aquella luz, que había difundido por siglos sus rayos luminosos por todo el Asia.

Grandeza e importancia del Budismo

La grandeza y la importancia del Budismo está no sólo en la magnificencia y en la profundidad de sus concepciones teóricas y filosóficas, sino, especialmente, en su propósito humano e histórico. Es al Budismo que la India debe la difusión de su cultura en Asia Central y en el Lejano Oriente. Es sólo el Budismo el que invitando a los peregrinos iraníes, chinos y tibetanos a ir a la tierra sagrada de Shākyamuni, realizó el milagro de poner en contacto muchas culturas y muchas civilizaciones. Nuevas rutas fueron abiertas a través de las montañas y de los desiertos, los pueblos se encontraron, diferentes visiones de la vida se amalgamaron; y de la interpenetración de tantas ideas y concepciones la civilización oriental alcanzó tan alto y completo florecimiento como nunca antes había alcanzado ni alcanzaría después, asumiendo poco a poco, en las artes, en la literatura y en los hábitos de pensamiento una uniformidad de expresión general que era esencialmente budista. Pero parece como si la naturaleza hubiera opuesto barreras imposibles de superar a la inter-comunicación de los pueblos. La cadena de altas montañas, los inmensos desiertos, las ilimitadas planicies del Asia, no pueden facilitar el contacto y el intercambio. Tan pronto como el entusiasmo religioso que había

generado el Budismo comenzó a desaparecer, la invasión de nuevas tribus cambió la historia del Asia Central, y las arenas invadieron poco a poco el Valle del Tarim, que la colonización china y las inmigraciones iraníes habían como arrebatado con una lucha heroica al amenazante desierto; entonces las relaciones entre el Lejano Oriente y la India se tornaron escasas, de manera tal que cada nación fue obligada a ir en busca de la realización de sus propios ideales sin aquellos intercambios y aquellos contactos que, en la variedad de acciones y re-acciones que determinan, son los factores reales de todo progreso.

Traducción del inglés: Eleonora Tola

Nota

¹ La atribución de esta obra a Nāgārjuna ha sido recientemente objeto de discusión. Cf. David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, p. 32. É. Lamotte, que tradujo esta obra del chino al francés (*Le Traité de la Grande Vérité de Sagesse*, Louvain, Université de Louvain, Vol. III, p. 1375 en nota) considera que esta obra no es de Nāgārjuna. Cuando Tucci escribe este artículo no se había aún llegado a esa conclusión. La obra recibe también el nombre de *Mahāprajñāpāramitā-upadeśa*. Tiene el Núm. 1509 de la edición *Taishō* del Canon Budista Chino.

Abstracts

G.P. Malalasekera and K.N. Jayatilleke. *El Budismo y la cuestión racial*: Buddhism does not accept the differences and privileges produced by race and caste. All the persons are considered to be equal. Members of "low" castes had important functions in the Buddhist monastic Order. Moral perfection and wisdom are the only criteria to determine man's superiority. Buddhist compassion does not allow harbouring race and caste prejudices, which give rise to feelings of pride, vanity, hatred, contempt. Aśoka in his polity towards the low classes of society and the conquered tribes was inspired by the Buddhist principles that assert the equality of all men and women, as it is shown by his inscriptions. It is not possible to establish which was the influence of Buddhism upon the caste system of India, but the fact is that Buddhism impressed on all Asia soft, non violent, forms of behaviour and the caste system did not exist in any Buddhist country, with the exception of Sri Lanka, where it was introduced from India and coexisted with difficulty besides Buddhism.

F. Tola and C. Dragonetti. *Eternidad del Dharma en el Sūtra del Loto*: The *ānādīva* (beginninglessness) is an important principle of Indian philosophy. According to it the *Veda* has had no beginning in time. Buddhism affirms like Hinduism that the *samsāra* or empirical reality is eternal. The empirical reality is governed by laws thanks to which it is an organized system, a *cosmos*. The Buddha discovered these laws, and they constitute his teaching, his *Dharma*. The *Lotus Sūtra* asserts that the *Dharma* had no beginning in time, that since a beginningless eternity the same *Dharma*, including the *Lotus Sūtra*, has been taught by all the Tathāgatas of the past. As a consequence of the eternity of the *Dharma*, the series of *dharmabhāṅakas* is also beginningless.

Jan Hendrik Kern. *El Budismo en Java, Bali y Sumatra*. Although Indian civilization was introduced in *Java* before 400 A.D., when Fa-hsien visited that island in 412 A.D., Buddhism had not made great progress there. It is only in the VIIth century A.D. that, thanks to the writings of I-tsing, something is known about the conditions of Buddhism in *Sumatra*. At that time there were many adherents of Hīnayāna Buddhism and the capital of the Sumatra Kingdom (Bhoja or Malayu) was a centre of Buddhist learning. In the VIIth century A.D. Buddhism in its Mahāyānist form had acquired a firm footing in *Java* as

is shown by numerous inscriptions. The splendid Buddhist monuments of Java (as for instance Borobudur) bear the stamps of Mahāyānism. In Java Mahāyāna co-existed with Hinduism (Śaivism) and the relations between both religions was one of supreme tolerance and friendliness. Buddhism inspired in Java a certain number of literary works. Special mention is done of *Kamahāyanikan*, a compendium of the Mahāyāna system. In Java Buddhism found favour with kings and royal families, but it is most probable that the great bulk of the population was Hinduist (Śaivites). The same thing happened in *Bali*, for the great majority of the Balinese confessed Śaivism with an admixture of ancient animistic religion. There is a blank in the knowledge of the conditions of Buddhism in *Sumatra* between I-tsing down to XIVth century, the time when Ādityavarman was ruler of Middle Sumatra. Ādityavarman was a staunch supporter of Mahāyāna. Tantrism had its votaries in Sumatra. After Ādityavarman's reign, Islam spread in Middle Sumatra and very few testimonies of Buddhism remain now in Sumatra.

Giuseppe Tucci. *La Escuela Idealista del Budismo*. After some remarks on the Sarvāstivāda and Sautrāntika systems, and the *Prajñāpāramitā-sūtras*, the article expresses that, for Nāgārjuna, the act of *prajñā*, by which Voidness is grasped, is nothing else than the result of the gradual stopping of all mental activity, and consequently carries with itself the disappearance of the world of contingency, since *being* is equivalent to *being thought*. The *Yogāchāra* school starts from this assertion of Nāgārjuna. It is at the same time a *nirālambadavāda* and a *viññānavāda*, denial of an external object and affirmation of consciousness, mind or thought. The *ālayaviññāna* is the fountain of all mental creations, which are the only existing phenomena. The *yoga* of the *Yogāchāra* is a mental *yoga* constituted by four knowledges, mentioned in the *Lan-kāvatārasūtra*. The *Yogāchāra*, as created by Asaṅga and Vasubandhu, is a monastic system, because the *ālayaviññāna* is the source of good and evil. On being purified, the *ālayaviññāna* acquires its motionless purity, being the Tathatā. The theory of the three *lakṣaṇas*, characteristics or modes of being, is briefly referred to. The idealistic position of the *Yogāchāra* contains a new conception of *karma*, which is conceived as something mental and not only as an individual factor, but also as a cosmic factor. The article ends with some remarks on the changes occurred in the Buddhist conception of Buddha and the important role Buddhism had bringing into contact many peoples.

Pa ta jen kiao king: El Sūtra de los ocho conocimientos de los grandes seres predicado por Buda

Introducción

El texto

Al *sūtra* que presentamos ahora le corresponde el número 779 de la edición *Taishō* (*Taishō Shinshū Daizōkyō*) del Canon Budista Chino. En el *Catálogo* de Nanjio tiene el número 512. Existen muchas ediciones de este *sūtra* realizadas anteriormente en China Continental y actualmente en Taiwán. Este *sūtra* recibe en la tradición china el nombre de *Pa ta jen kiao king*. Nanjio traduce este nombre por *Sūtra on the eight understandings of the great men (such as Buddhas and Bodhisattvas)*, “Sūtra de las ocho comprensiones o conocimientos de los grandes hombres (tales como los Budas y los Bodhisattvas)”, que es una correcta traducción del título chino.

De este *sūtra* sólo se conoce la traducción china. El texto original sánscrito no ha sido conservado. No existe traducción tibetana del mismo.

El traductor del sūtra

El *sūtra* fue traducido del sánscrito al chino por Ngan Che kao (An Shi-kão en Nanjio, An Seikō en japonés), según la información dada por el catálogo del Canon Chino, denominado *K'ai yuan che kiao lou* (*Taishō* 2154), compilado por Tche cheng, que vivió del 669 al 740 d.C. Es el único catálogo que atribuye esta traducción a Ngan Che kao. Esta atribución puede ser aceptada, pues el indicado catálogo es por lo general una fuente sumamente confiable. Los otros catálogos del Canon Budista Chino, como *Tch'ou san tsang ki tsi* (*Taishō* 2145), y *Ta t'ang*

nei tien lou (Taishō 2149) y la crónica *Li tai san pao ki* (Taishō 2034) no mencionan la traducción de este sūtra entre las traducciones que atribuyen a Ngan Che kao.

Ngan Che kao es un personaje importante e interesante en la historia del Budismo Chino. Es el más grande de los primeros traductores de textos budistas al chino. Era de origen parto. Sobre el Imperio Parto ver Cl. Huart, *L'Iran Antique*, pp. 319-340. Ngan Che kao llegó a Lo yang (en China occidental) en el año 148 y hasta el año 168 se consagró a la labor de traducir textos budistas al chino. Su actividad tuvo pues lugar durante la dinastía Han de China (206 a.C. a 220 d.C.). Las fechas de 148 y 168 d.C. corresponden al gobierno del rey parto Vologeses III que reinó del 148 al 191 d.C. Según las tradiciones chinas Ngan Che kao fue un príncipe real parto; fascinado por el Budismo, renunció a sus derechos reales a favor de su tío, después de la muerte del rey, su padre, e ingresó a la Orden Monacal Budista. El autor del catálogo *Teh'ou sant tsang ki tsi* (Taishō 2145) alaba la excelencia de su carácter, la profundidad de su inteligencia y los múltiples aspectos de su talento. Tenía un amplio conocimiento de la literatura canónica budista. Fue el primero que organizó metódicamente la labor de traducción en China y fundó una escuela de traductores junto con su compatriota Ngan Hiuan y el monje chino Yen Fo 'iao (P.Ch. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, p. 9).

El sūtra

El *Pa ta jen kiao king* es un sūtra del Mahāyāna. Describe los conocimientos que poseen los Budas y Bodhisattvas con el objeto de inculcar en la persona que aspira al perfeccionamiento espiritual los pensamientos que debe cultivar en su mente, las normas que deben regir su conducta, las actividades que debe asumir. Si uno realiza el ideal humano que el sūtra propone, estará seguro de alcanzar la meta final, la Iluminación que libera del ciclo de las reencarnaciones y lo transforma a uno en un Buda.

Este sūtra es muy apreciado en el mundo budista, como se ve por el gran número de ediciones que existen de él y de los comentarios a que ha dado lugar.

No podemos dejar de mencionar que en 1992 la *Asociación Budista China en Argentina* y el *Templo Chong Kuan* de Buenos Aires, publicaron

en Taiwán un folleto conteniendo el texto original del *sūtra*, con notas en chino del Maestro Dzau Ting y una traducción al español del *sūtra* y de las notas realizada por la señora Sofia Lin.

La concisión, la simplicidad y claridad y la riqueza de las nociones a que se refiere el *sūtra* explican el prestigio de que goza.

El presente trabajo

La presente traducción la realizamos utilizando el texto de la edición *Taishō* Núm. 779). El *sūtra* fue objeto de un Seminario de Idioma Chino realizado en la *Fundacion Instituto de Estudios Budistas* FIEB de Buenos Aires, en 1995, al cual asistieron la Maestra Dzau Dzan, del Templo Budista Chino *Chong Kuan* de Buenos Aires, y el señor Ricardo Chen, muy versado en el idioma chino. La primera redacción de esta traducción con notas fue editada por el mencionado templo. La traducción que ahora presentamos y las notas que la acompañan constituyen una versión corregida y aumentada de esa primera edición.

Traducción del texto chino

El Sūtra de los ocho conocimientos de los grandes seres predicado por Buda

El discípulo de Buda constantemente, de día y de noche, con devoción sincera, recita el *Sūtra de Los ocho conocimientos de los grandes seres*.

Primer conocimiento

El mundo es impermanente,¹
La tierra está llena de peligros
y expuesta a destrucción.²
Los Cuatro Grandes Elementos³
son causa de sufrimiento,⁴
son vacíos.⁵
Los Cinco Componentes del hombre⁶
son insustanciales,⁷
surgen, perecen,
están en constante cambio,
son irreales,

son dependientes.⁸
La mente es la fuente del mal,⁹
el cuerpo es sede de impurezas.¹⁰
Meditando, reflexionando así,
uno se libera gradualmente del *samsāra*.¹¹

Segundo conocimiento:

Muchos deseos producen sufrimiento.
Los infinitos nacimientos y muertes
con el extenuante cansancio que producen
surgen del deseo y la pasión.¹²
Pocos deseos no producen sufrimiento
-uno es dueño de su cuerpo y de su mente.

Tercer conocimiento:

La mente es insaciable,
sólo desea conseguir siempre más
haciendo proliferar las malas acciones.
El Bodhisattva¹³ no es así:
él permanentemente está establecido
en la completa satisfacción,¹⁴
vive contento con poco,
no se aparta del Camino,¹⁵
sólo la Sabiduría¹⁶ es su meta.

Cuarto conocimiento:

La desidia¹⁷ degrada;
la constante práctica de la energía¹⁸
destruye el mal
constituido por las impurezas,¹⁹
subyuga a los Cuatro Māras,²⁰
libera de la prisión
de los *skandhas* y de los *dhātus*.²¹

Quinto conocimiento:

De la ignorancia²² surge el *samsāra*,
por eso el Bodhisattva
constantemente medita,
estudia intensamente,
escuchando aprende mucho,²³
incrementa su Sabiduría,
logra entonces el poder de la elocuencia,²⁴

transformando a todos con su enseñanza²⁵
sólo con miras
a la gran felicidad de los seres.²⁶ —

Sexto conocimiento:

La pobreza con sus necesidades
genera mucho odio,
sin que uno se dé cuenta
lo encadena a malos destinos.
Por eso el Bodhisattva
practica la donación (*dāna*),²⁷
considerando por igual a amigos y enemigos,
no recordando las ofensas pasadas,
no detestando a los hombres malvados.

Séptimo conocimiento:

Los cinco deseos del placer sensual²⁸
provocan excesos e infortunios.
Aun siendo un laico
no debe uno fijar su pensamiento
en la impura felicidad mundana,
sino tener presentes los tres mantos,²⁹
la escudilla³⁰ y los implementos
permitidos por el Dharma,³¹
para que surja el firme propósito
de abandonar su casa
para llevar una vida errante y mendicante,³²
siguiendo el Camino en forma pura,
practicando la vida religiosa³³
en modo excelso,
teniendo compasión para con todos los seres.³⁴

Octavo conocimiento:

El *samsāra* es un fuego
que todo lo abrasa,
produce sufrimientos
y aficciones sin límite;
por eso haga uno surgir en sí
la actitud mental propia del Mahāyāna:³⁵
en todas partes ayude a todos,
haga el voto de padecer,
en lugar de todos los seres,
sus infinitos sufrimientos;³⁶
procure para todos los seres
la perfecta Gran Felicidad.³⁷

Así son los principios que fueron conocidos por los Budas y los Bodhisattvas Mahāsattvas.³⁸

Con energía ellos practican el Camino;
cultivan en sus corazones
la Compasión y la Sabiduría;³⁹
navegan con el *Dharmakāya*⁴⁰ como Vehículo⁴¹
hasta alcanzar la orilla del *Nirvāṇa*.⁴²

Ellos retornan de nuevo al *samsāra*⁴³
para liberar a todos los seres;
mediante los ocho principios precedentes
guían hacia su Iluminación⁴⁴ a todos,
haciendo que todos los seres
tomen conciencia del sufrimiento
que es propio del *samsāra*,
haciendo que abandonen los cinco deseos
y haciendo que cultiven con todo corazón
el sagrado Camino.

Si el discípulo de Buda
recita estos ocho principios
meditando constantemente en ellos,
destruirá los infinitos males,
avanzará rápidamente hacia la Iluminación,
progresará velozmente en el camino
hacia la Perfecta Iluminación,
eliminará definitivamente al *samsāra*⁴⁵
y será para siempre feliz.

Traducción del chino, introducción y notas:
Maestra Dzau Dzan, Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Notas

¹ La *impermanencia* constituye para el Budismo la primera de las tres características esenciales (*trilakṣaṇa* en sánscrito) de todo lo existente.

² El mundo participa de la impermanencia universal.

³ Los Cuatro Grandes Elementos (*Mahābhūta* en sánscrito) son: la tierra, el agua, el fuego y el aire. Ellos, combinándose entre sí, dan lugar al mundo material y al cuerpo.

⁴ El sufrimiento constituye la segunda de las características esenciales de todo.

⁵ Es decir: insustanciales, carentes de ser propio. La Vaciedad de todo es un concepto esencial del Mahāyāna.

⁶ *Skandhas*, en sánscrito, son: la forma corporal o material, la percepción, la sensación, la volición y la conciencia.

⁷ Más allá de los *skandhas* no hay nada; no existe un alma por detrás de ellos o como sustrato de ellos. Para el Budismo todo es *insustancial*. La insustancialidad es la tercera característica esencial de todo lo existente.

⁸ Al ser insustanciales, al carecer de ser propio, los componentes del hombre y el mismo hombre sólo poseen una existencia aparente, irreal y efímera.

⁹ El Budismo concedió siempre a la mente una participación preponderante en la vida del hombre, en su conducta y en la forjación de su destino.

¹⁰ Los textos budistas se refieren con frecuencia a las impurezas que alberga el cuerpo humano. La meditación sobre esas impurezas (*aśubha-bhūvanā* en sánscrito) es una práctica budista muy recomendada con el fin de provocar en uno el desapego por todo.

¹¹ La expresión china literalmente significa: el nacimiento y la muerte (sucesivos). Es la noción de existencia (*samsāra*) entendida como nacimientos y muertes sucesivos; la existencia es para el budista infinita, no tiene comienzo en el tiempo y no tendrá fin a menos que uno siga el Camino salvífico preconizado por Buda y alcance la meta final.

¹² El deseo es el origen del sufrimiento y del encadenamiento al ciclo de las incansables reencarnaciones.

¹³ Constituye el ideal del hombre sabio y religioso en el Budismo Mahāyāna: está lleno de compasión para con todos los seres y posterga su propia salvación hasta alcanzar la de todos ellos. Contiene en sí las virtudes budistas más excelsas.

¹⁴ La satisfacción (*samtuṣṭi* en sánscrito) es el estar contento con lo que uno tiene, hace, recibe, con lo que a uno le sucede; es el saber ver los aspectos positivos de la vida, y el aceptar con alegría su propio destino. Es una norma importante de la moral budista.

¹⁵ Es la Vía Salvífica que ofrece el Budismo y que fuera predicada por Buda en el siglo VI antes de Cristo.

¹⁶ Es la máxima Perfección, la *Prajñāpāramitā* o "Perfección del Conocimiento", a la que aspira el Bodhisattva en su Carrera de progreso espiritual, intelectual y moral, y la que le revela a su inteligencia la verdadera naturaleza de las cosas.

¹⁷ La desidia (*kausīdya* en sánscrito) es un defecto contrario a la energía, que constituye una de las Perfecciones (*Pāramitās*) que debe poseer el que aspira a ser un Bodhisattva. Ver nota siguiente.

¹⁸ La energía (*vīrya* en sánscrito) es la segunda de las Perfecciones. El Camino es difícil, arduo, hay que superar muchos obstáculos, vencer muchas dificultades; por eso es necesario el esfuerzo, el trabajo constante, la fuerza, que permitan llegar a la meta.

¹⁹ Las impurezas (*kleśa* en sánscrito) son fundamentalmente tres: la pasión (*rāga*), la aversión (*dveśā*), y el error (*moha*).

²⁰ Māra, el Maligno, es el Señor de la sensualidad y de la muerte. En época tardía se habla de Cuatro Māras que son personificaciones de diversos aspectos que asume el Maligno: el Māra blanco de los *skandhas* (componentes del hombre), el Māra rojo de los *kleśhas* (impurezas), el Māra negro de la muerte, el Māra verde Devaputra, término éste que designa a divinidades secundarias, y también, en forma peyorativa, a los dioses del Hinduismo. Todas estas personificaciones son distintas formas del mal que es el dominio de Māra y constituyen obstáculos para la realización de la perfección moral.

²¹ Es decir: pone fin a la personalidad empírica constituida por los *skandhas* y los *dhātus*, y a las limitaciones por ella producidas, permitiendo así la liberación del ciclo de las reencarnaciones. *Dhātu* es un término colectivo: designa al conjunto constituido por cada uno de los seis órganos de los sentidos (ojo, nariz, oído, lengua, piel, mente), los seis objetos de esos seis órganos (la forma-color, el olor, el sonido, el sabor, lo tangible, las ideas, respectivamente) y los seis conocimientos o conciencias que se producen cuando el órgano entra en contacto con su objeto respectivo (visión o conocimiento propio del ojo, olfato, audición, gusto, tacto, conocimiento de la mente): así el *dhātu*-ojo es el conjunto o tríada de: 1. el ojo, 2. la forma-color, y 3. la visión o conciencia-del-ojo. Como son 6 grupos de tríadas, se habla de 18 *dhātus*.

²² La ignorancia (*avidyā* en sánscrito) constituye para el Budismo el origen de todos los males.

²³ La expresión china corresponde exactamente al término sánscrito *bahusruta*, literalmente: "por quien mucho ha sido oído". El que aspira a ser un Bodhisattva aprende muchas cosas por transmisión oral. El término *bahusruta* designa así a una persona poseedora de muchos conocimientos, a un sabio.

²⁴ "El poder de la elocuencia" (*pratibhāna* en sánscrito) es uno de los poderes que alcanzan, debido a su perfeccionamiento espiritual, los Budas y los Bodhisattvas. Es sumamente importante, porque gracias a él el Bodhisattva, en su prédica de las verdades enseñadas por Buda, logra convencer a los que lo escuchan e inducirlos a seguir el Camino.

²⁵ Es decir, hace ingresar a los seres en el Camino salvífico budista, haciendo surgir en ellos virtudes y cualidades que habrán de conducirlos a la perfección espiritual.

²⁶ La felicidad, que el Budismo hace extensiva a todos los seres vivos, es mencionada en esta estrofa, en la octava y en la línea final del *sūtra*, y constituye la gran aspiración del Budismo.

²⁷ La donación (*dāna* en sánscrito) o generosidad o caridad o el dar, es la primera de las Perfecciones en la Carrera del Bodhisattva. Con el fin de aliviar el sufrimiento de la pobreza y evitar sus malas consecuencias, el Bodhisattva, lleno de compasión para con todos los seres, practica la "donación" sin hacer distinciones de ninguna clase entre las personas que han de recibirla.

²⁸ *Kāma*, en sánscrito, son los cinco deseos que se derivan del contacto de los órganos de los sentidos con sus correspondientes objetos.

²⁹ Los tres mantos son las tres vestimentas que debe usar el monje budista.

³⁰ La escudilla es una de las posesiones permitidas a los monjes, en ella reciben el alimento que les es dado como limosna.

³¹ Es decir los objetos o implementos o instrumentos o utensilios cuya posesión le está permitida al monje por la disciplina monacal, como medicina, lecho, asiento, etc.

³² El texto dice literalmente "abandonar la casa". Es una expresión, utilizada por el Budismo desde sus inicios, para indicar el abandono de la vida de familia para ingresar en la vida religiosa propia del monje.

³³ *Brahmāc (h)ārya* en sánscrito: vida religiosa, vida de pureza, implica llevar una vida de continencia y castidad.

³⁴ La Gran Compasión (*Mahākaruṇā* en sánscrito y en pāli) es una de las características esenciales del Budismo. Los Budas y Bodhisattvas encarnan esta virtud budista en su máxima expresión.

³⁵ Compenetrada de *Compassión* para con todos los seres vivos y del ansia del *Conocimiento* de la verdadera naturaleza de las cosas - todo ello con miras a la Liberación.

³⁶ El aspirante a Bodhisattva está dispuesto a asumir en sí el dolor y el sufrimiento de los otros como una manifestación más de su Gran Compasión, que lo impulsa a buscar la felicidad de los otros y a salvarlos incluso postergando su propia felicidad y salvación.

³⁷ El *Nirvāna*.

³⁸ O "Grandes Seres".

³⁹ Compasión (*karuṇā* en sánscrito) y Sabiduría (*prajñā* en sánscrito) constituyen los dos grandes pilares del Budismo desde sus inicios hasta nuestros días.

⁴⁰ En este pasaje lo entendemos como el "Cuerpo de la Doctrina". Es el *corpus* de las Escrituras Budistas, es decir la Doctrina Budista en sí misma o *Dharma*. En otros contextos el término sánscrito *dharmakāya* (que traducen los dos caracteres chinos) designa lo Absoluto.

⁴¹ El Budismo se consideró a sí mismo como un "Vehículo" (*yāna* en sánscrito) de salvación, que lleva de esta orilla (=el sufrimiento, la realidad empírica, las infinitas existencias) a la otra orilla (=el fin del sufrimiento, la felicidad, el Nirvāna, lo absolutamente otro y heterogéneo, la muerte final que implica el cese definitivo de las reencarnaciones). De ahí las denominaciones de *Mahāyāna*, *Śrāvakayāna*, *Pratyekabuddhayāna*, *Bodhisattvayāna*, *Buddhayāna*. La imagen de la barca, la balsa etc., o vehículos que transportan hacia la salvación, es muy frecuente en los textos budistas.

⁴² Meta final del esfuerzo budista en toda su larga historia de veintiseis siglos.

⁴³ El Bodhisattva, que ya puede ingresar al *Nirvāna* por los méritos que ha acumulado y por el grado de perfeccionamiento espiritual, intelectual y moral que ha alcanzado, prefiere postergar su propio *Nirvāna* en beneficio de los otros seres, por compasión por ellos, hasta haber obtenido con su prédica la Liberación de todos.

⁴⁴ La Iluminación (*bodhi* en sánscrito) constituye el más alto grado del conocimiento, de la conciencia, y en ella se realiza la captación de la verdadera naturaleza de las cosas, la "Vaciedad" universal.

⁴⁵ Literalmente: "cortará" la serie infinita de nacimientos y muertes sucesivos.

Bibliografía

Bagchi, P.Ch., *Le Canon Bouddhique en Chine*, Paris, P. Geuthner, 1927.

Banerjee, A.Ch., *Studies in Chinese Buddhism*, Calcutta, Firma KLM, 1977.

Ch'en, K., *Buddhism in China*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, Payot, 1965.

Huart, Cl., *L'Iran Antique*, Paris, Albin Michel, 1952.

Nanjio Bunyiu, *A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka*, San Francisco, Chinese Materials Center, 1975.

Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais, compilé par P. Demiéville, H. Durt,

A. Seidel, Paris, Adrien Maisonneuve, 1978.

The Taisho Shinshu Daizokyo (The Tripitaka in Chinese), edited by J. Takakusu and K. Watanabe, Tokyo.

Tsukamoto, Z., *A History of Early Chinese Buddhism*, Tokyo-New York-San Francisco, 1985.

Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E.J. Brill, 1959.



Giuseppe Tucci

Giuseppe Tucci (1894-1984)*

Luciano Petech

De cuando en cuando aparecen personalidades dominantes, que dejan huella en más de un campo de investigación, con igual intensidad y con una influencia igualmente duradera. Un hombre así fue el profesor Giuseppe Tucci.

Tucci nació en Macerata, Italia Central, el 5 de junio de 1894. Recibió una excelente educación humanística, y hasta el final de su larga vida mantuvo un dominio inusual del latín y del griego, aunque él raramente lo manifestara. Fue un niño precoz y a la edad de 17 años publicó su primer artículo, un estudio sobre las inscripciones latinas encontradas cerca de su ciudad natal. Ya en esa época sentía atracción por el pensamiento oriental.

Se graduó en la Universidad de Roma y casi al mismo tiempo mostró que dominaba áreas de especialización tan diversas como las del avesta, sánscrito, chino y tibetano. Su principal interés radicó siempre en temas conectados con la filosofía y la religión, si bien posteriormente desarrolló también una inclinación hacia los estudios históricos. Su vida y su trabajo pueden dividirse aproximadamente en cinco periodos:

1. Después de haber participado en forma honorable en la Primera Guerra Mundial como sub-oficial del ejército italiano, comenzó una incansable actividad de publicaciones, que continuó, con pequeñas interrupciones, hasta los últimos años de su vida. Al comienzo encaminó sus estudios en varias direcciones, siendo atraído principalmente por la filosofía china. Aún pueden leerse con provecho su traducción de Mencio (1921) y su historia de la filosofía antigua china (1922). Después se dedicó con interés creciente a los estudios de la India, ocupándose principalmente del Budismo Mahāyāna.

2. Esta tendencia quedó confirmada y se tornó dominante cuando en

* La presente nota es la traducción al español del artículo del Profesor Luciano Petech publicado en *Journal of the International Association of Buddhist Studies* JIABS, Vol. 7, Núm. 2 (1984), pp. 137-142. Agradecemos a JIABS y a su Secretario Profesor Donald Lopez por habernos autorizado a traducir el indicado artículo y a publicarlo en REB como parte del homenaje al Profesor Giuseppe Tucci.

1925 Tucci fue a la India, donde enseñó lengua y literatura italianas en la Universidad de Shantiniketan y de Calcutta. Su larga estadía en la India, que duró hasta 1930, llevó a su personalidad científica a una plena maduración, y le dio aquel profundo conocimiento no sólo de textos religiosos y literarios, sino también de la espiritualidad viva existente en la gente común, conocimiento adquirido en el curso de sus excursiones a pie y en barco en el valle del bajo Ganges. Estuvo en contacto estrecho con Rabindranath Tagore, de cuya amistad estaba particularmente orgulloso. El resultado de sus años en la India fue una serie de ediciones precisas y filológicamente impecables de textos del Mahāyāna, con constante uso de las traducciones tibetanas y chinas para corregir y completar manuscritos sánscritos corruptos o con lagunas. Al mismo tiempo él nunca descuidó otra tarea, la de hacer que el pensamiento oriental fuera mejor conocido en su país; podríamos al respecto mencionar su pequeño libro sobre Budismo (1926), un valioso aunque quizás prematuro esfuerzo. Su fama creciente fue conocida en su país; en 1929 se convirtió en uno de los primeros miembros de la recientemente fundada Academia de Italia; y en el momento de su regreso al país se le otorgó, en 1931, la Cátedra de Chino del Instituto Oriental de Nápoles, de donde poco después fue llamado para ir a la Universidad de Roma como profesor de Religiones y Filosofías de la India y del Lejano Oriente; Tucci enseñó allí hasta su retiro final en 1965.

3. Durante su estadía en la India había ya hecho dos viajes (en 1928 y en 1930) a Ladakh, Rupshu y Lahul, a los que les siguió un tercer viaje en 1931. De esta manera comenzó a interesarse profundamente en los estudios tibetanos, que hasta entonces habían sido un campo reservado a eruditos académicos o a exploradores con intereses principalmente geográficos. Él fue el primero en combinar ambas cualidades. Después de su regreso de la India se dedicó con su energía característica a la tarea de organizar, con medios privados y públicos, una serie de expediciones al Himalaya. Fue éste el período tibetano de su vida, que duró aproximadamente desde 1932 a 1950. Como sintió su actividad un tanto obstaculizada dentro de la estructura, más bien rígida, de la universidad, fundó en febrero de 1933 el *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* (ISMEO), con el objetivo de que fuera un centro de investigación e intercambios culturales con Asia. Siguieron a esto cuatro misiones al Tibet con una regular cadencia bienal: 1933 y 1935

al Tibet Occidental, 1937 y 1939 al Tibet Central. Su propósito era la exploración artística de estas regiones.

La Segunda Guerra Mundial interrumpió esa serie de expediciones, pero no así su actividad erudita, si bien tuvo que atravesar un período un tanto difícil y desagradable. Tan pronto como las cosas se restablecieron, Giuseppe Tucci reemprendió su actividad de campo, culminando con su misión a Lhasa y a varios templos y monasterios del Tibet Central (1948). Fue ésta su última oportunidad, ya que poco después de esa fecha la integración del Tibet en la República China terminó con cualquier posibilidad de ulteriores misiones.

En el Tibet Tucci se sentía en su casa, los tibetanos lo aceptaron cálidamente, sorprendiéndose de un viajero occidental que podía mantener discusiones con lamas eruditos, en su propio idioma, sobre temas difíciles de religión. Por otra parte, la enorme capacidad de trabajo de Tucci se manifestó en el hecho de que utilizara los años transcurridos entre una y otra misión para escribir y publicar sus fascinantes informes de viaje y para dar a conocer de inmediato los resultados científicos obtenidos: éstos fueron en su mayoría incluidos en los 7 volúmenes de la serie *Indo-Tibetica* (1932-1941). La forzosa pausa al final de la guerra le otorgó a Tucci el tiempo libre necesario para componer su obra mayor *Tibetan Printed Scrolls* (1949); no obstante su título poco pretencioso, esta obra es una verdadera *summa* del arte, literatura, religión e historia del Tibet. Fue un hito en los estudios tibetológicos. Pero aun después de este gran esfuerzo él nunca abandonó este campo, donde se mantuvo activo hasta casi el final.

4. Las nuevas circunstancias lo obligaron a buscar otro campo para su actividad sin reposo, y lo encontró en Nepal, principalmente en las áreas límites habitadas por tibetanos. Sus dos misiones en aquella región (1952 y 1954) iniciaron una tendencia de investigación que fue casi de inmediato asumida y continuada por sus discípulos Raniero Gnoli y Luciano Petech. En este período también produjo algunos trabajos de síntesis a gran escala, tales como su historia de la filosofía de la India y su trabajo monográfico sobre la teoría y la práctica del *mañḍala*.

5. El período Nepalí fue un tanto breve, tal vez por el área relativamente limitada de este campo de estudio. Poco después de haberse ocupado de las conexiones entre Tibet y Uḍḍiyāna (Swat), la patria de Padmasambhava, se dedicó a los interesantes problemas concernientes a las culturas interactuantes en las áreas

que se extienden a ambos lados del presente límite entre Pakistán y Afganistán. En 1955 llevó a cabo un relevamiento preliminar de los posibles sitios a excavar en Swat, seleccionando con una intuición arqueológica extraordinaria los sitios más prometedores: Mingora y Udegram. Este fue el inicio de una actividad rápidamente en aumento, realizada a través de un Centro para Estudios y Excavaciones en Asia, especialmente fundado en el ISMEO bajo el control absoluto de Tucci. Durante varios años, hasta mucho después de los ochenta, viajó año tras año para dirigir personalmente en el campo las variadas actividades del Centro, que se extendieron gradualmente a otras zonas del Pakistán y después de Afganistán (1957) y de Irán (1959). Se emprendieron también trabajos de restauración, para los cuales se organizó un equipo altamente especializado (por ejemplo la restauración de Persepolis; la rehabilitación de los edificios más importantes en el centro histórico de Isfahan). Tucci estaba en todas partes, organizando, dirigiendo, animando. Otro paso importante fue la creación, debido a su iniciativa, del Museo Nacional de Arte Oriental en Roma, al cual las colecciones arqueológicas del ISMEO le fueron confiadas en depósito. Es profundamente lamentable que posteriores eventos políticos en Afganistán e Irán interrumpieran las excavaciones en estos dos países. La publicación de los resultados de las excavaciones y restauraciones fue encomendada a los arqueólogos que colaboraron con Tucci, retirándose él lentamente a un segundo plano. Permaneció activo hasta sus últimos días, principalmente preparando ediciones corregidas de sus obras anteriores, que durante mucho tiempo estuvieran agotadas, pero también trabajando en un nuevo estudio (*Eros and Thanatos in India*) que se vio interrumpido por su muerte. Por supuesto, él tuvo conciencia de los límites que le imponía su edad avanzada; en 1978 se retiró del trabajo activo, renunciando a la presidencia del ISMEO. Pero aun como su presidente honorario Tucci siguió de cerca el trabajo de sus sucesores, y sus consejos eran requeridos en toda cuestión importante. Hace dos años [1982] un accidente desafortunado (un fémur roto mal colocado) lo confinó en su casa de San Polo dei Cavalieri, en las colinas al norte de Roma, donde fue devotamente atendido por su esposa, y donde murió el 5 de abril de 1984.

La labor científica de Tucci fue reconocida en todo el mundo y le valió muchos reconocimientos. Fue doctor *honoris causa* de

las Universidades de Kolozsvár (actualmente Cluj), Delhi, Lovaina, Teherán y Kathmandú; miembro de muchas academias y sociedades eruditas de Europa, Asia y América; recibió el Premio Jawaharlal Nehru para la comprensión internacional (1978) y el Premio Bazan para la historia (1979). Tucci aceptó todos los honores, pero se mantuvo superior a ellos y nunca habló sobre este tema. Habiendo sido atraído siempre por el pensamiento filosófico y sobre todo por el Budismo, Tucci comprendió y respetó los elementos numinosos en todos los credos y todos los países. Como maestro, daba cursos universitarios que eran interesantes y estimulantes. Pero él no concedió demasiada importancia a la enseñanza académica, y la mejor parte de su trabajo formativo con sus alumnos fue realizado en el curso de encuentros personales en su casa; les concedió libre acceso a su maravillosamente rica biblioteca que posteriormente donó al ISMEO.

Italia y el mundo culto en general perdió con él un gran erudito, una fuerza inspiradora en muchos campos de investigación, y sobre todo a un hombre que era intensamente humano, en el mejor y más elevado sentido de la palabra.

Una completa bibliografía de los libros y artículos de Tucci hasta 1970, realizada por el presente autor, se encuentra en G. Tucci, *Opera Minora*, Roma, 1972. Fue continuada hasta 1974 en el prefacio del *Gururājamañjarikā: studii in onore di Giuseppe Tucci*, Nápoles, 1974. Una última y completa bibliografía está siendo realizada por el ISMEO. Se da a continuación una lista selecta de las contribuciones de Tucci más significativas para la investigación (excluyendo los relatos de viaje, etc.).

Scritti De Mencio, Lanciano, 1921.

Storia della filosofia cinese antica, Bologna, 1922.

Linee di una storia del materialismo indiano, en *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 1923 y 1929 (parcialmente reimpressa en *Opera Minora*).

Il buddhismo, Foligno, 1926.

Pre-Dinnāga Buddhist texts on logic from Chinese sources, Baroda, 1929.

On some aspects of the doctrines of Maitreya[nātha] and Asaṅga, Calcutta, 1930.

The Nyāyamukha of Dinnāga, being the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan texts, Heidelberg, 1930.

- (En colaboración con Vidushekhara Bhattacharya), *Madhyānta-vibhāgasūtrabhāṣya-ṭīkā of Sthiramati*, London, 1932.
- The Abhisamayālaṅkāvaloka of Haribhadra*, Baroda, 1932.
- Indo-Tibetica*, 7 vols., Roma, 1932-1941.
- Forme dello spirito asiatico*, Milano, 1940.
- Asia religiosa*, Roma, 1946.
- Il libro tibetano dei morti*, Milano, 1949 (edición revisada, Torino, 1977).
- Tibetan Painted Scrolls*, 2 vols. y un anexo con ilustraciones, Roma, 1949 (reimpreso: Kyoto, 1981).
- Teoria e pratica del maṅḍala*, Milano, 1949 (reimpreso: Roma, 1969; traducción inglesa: London, 1961, reimpresa: 1969).
- Tibetan folksongs from the district of Gyanitse*, Ascona, 1949 (edición revisada y aumentada, Ascona, 1966).
- The tombs of the Tibetan kings*, Roma, 1950.
- Minor Buddhist Texts*, I-III, Roma, 1956, 1958, 1971.
- Preliminary report on two scientific expeditions to Nepal*, Roma, 1956.
- Storia della filosofia indiana*, Bari, 1957 (reimpreso: Bari, 1977).
- Tibet, Paese delle Nevi*, Novara, 1967 (traducción inglesa: London, 1967; traducción francesa: Paris, 1967).
- Il Trono del Diamante*, Bari, 1967. *Die Religionen Tibets*, en G. Tucci y W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, 1970 (traducción francesa: Paris, 1973; traducción italiana: Roma, 1976; traducción inglesa: London, 1980).
- Opera Minora*, 2 vols., Roma, 1972.
- Deb t'er dmar po gsar ma, Tibetan chronicle by bSod namis grags pa*, Roma, 1971.
- Tibet ("Archaeologia Mundi")*, ediciones francesa, inglesa y alemana, Geneva, 1973. *On Swat, the Dards and connected problems*, en *East and West* 27 (1977), pp. 9-85.

Traducción del inglés: Florencia Tola

Noticias

Actividades de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB)

Durante 1995 la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* ALEB publicó los números 9 y 10 de la *Revista de Estudios Budistas* REB, que se edita en México y Buenos Aires bajo la dirección de los Profesores Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Vice-presidente y Presidenta de la *Fundación Instituto de Estudios Budistas* FIEB de Buenos Aires, estando la producción editorial a cargo del Sr. Sergio Mondrágón, del Directorio de la *Asociación*. La revista tiene una circulación cada vez mayor, pues se envía a personas e instituciones de distintas partes del mundo, ganando invariablemente elogios por su alta calidad e interés.

El *Seminario de Estudios Budistas* organizado por la *Asociación* continuó sus reuniones mensuales, en las cuales se realizó primeramente el estudio del *Sūtra del Diamante (Vajracchedikā)* y posteriormente del *Lañ-*

kāvatārasūtra. Para el estudio de estos textos se utilizaron las ediciones del texto sánscrito de los *sūtras*, así como las traducciones chinas y japonesas.

En agosto de 1995 se celebró en México el *Decimo séptimo Congreso Internacional de la International Association of History of Religions*. La *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* ALEB participó en la organización de este Congreso a través de su Presidente Profesor Benjamín Preciado, quien fue miembro del Comité Organizador. Varios miembros de la *Asociación* presentaron trabajos en el Congreso. Se organizó una mesa de Estudios Budistas. Se invitó al Profesor Minoru Hara de *The International Institute for Buddhist Studies* IIBS, de Tokio, a presidir esta mesa.

Benjamín Preciado
Presidente de ALEB

Actividades de FIEB en 1995

En la *Fundación Instituto de Estudios Budistas* FIEB, de Buenos Aires, Argentina, se dictaron durante 1995 un *curso de Sánscrito Avanzado*, en el que se leyeron un texto del *kāvya* budista, el *Jātaka* de la liebre (*Jātakamālā* de Āryasura), y textos filosóficos del Budismo Mahāyāna, como las *Kārikās* de Nāgārjuna y la *Trisvabhāvakārikā* de Vasubandhu, y un *curso-seminario de*

Filosofía Budista que se centró en el tema del Atomismo budista, con una introducción al Atomismo Hindú y a la crítica del Atomismo budista desde la perspectiva del Idealismo filosófico budista, y en la lectura y comentario de la primera parte del texto *Avayavinirākaraṇa* de Paṇḍita Aśoka de F. Tola y C. Dragonetti. Este seminario ha de continuar durante el año 1996.

Se realizaron asimismo *Seminarios de investigación* sobre temas relativos al Sánscrito, al Sánscrito Budista Híbrido y al Sūtra del Loto. Se inició un nuevo *Seminario de Chino*, en el que interviene, especialmente invitada, la Maestra Dzau Dzan, de la *Asociación Budista China en la Argentina*, en el que se leyeron Sūtras en chino del Budismo Mahāyāna: *El Sūtra de los ocho conocimientos de los Grandes Seres*, *El Sūtra del Buda Amitabha* y el Capítulo XXV (de la traducción china de Kumārajīva = Capítulo XXIV del texto sánscrito original) del *Sūtra del Loto*. Se realizaron dos *Charlas-Debate* (marzo): del Prof. Dr. Roberto Oest, de la Universidad Tokoha Gakuen de Japón, sobre el tema "Japón y China, mis impresiones personales"; y de la Maestra Dzau Dzan, sobre el tema

"Mi experiencia como monja budista china" (mayo). *Comunicaciones*: G. Capra, "La noción de 'compromiso' en el Budismo actual y sus raíces en el mundo antiguo" (abril); R. Vofchuk, "El Budismo en Java, Bali y Sumatra" (junio); F. Tola, "El Taishō, Canon Budista Chino" (julio). *Informe final 1995 de investigaciones*: En ocasión de la última sesión del Consejo la presidenta de FIEB presentó un detallado informe de las investigaciones de Rosalía Vofchuk, Fernando Tola y Carmen Dragonetti (investigadores del CONICET, que tienen en FIEB su lugar de trabajo), que se llevaron a cabo en el instituto durante este año, y se refirió además a su libro *Dhammapada, La esencia de la sabiduría budista*, que publicó este año la Editorial Sudamericana de Buenos Aires.

Reseñas

Dhammapada, Edited by O. von Hinüber and K.R. Norman, with a complete Word Index compiled by Shoko Tabata and Tetsuya Tabata, Oxford, The Pali Text Society, 1994.

La presente publicación de la *Pali Text Society* constituye una excelente edición crítica del célebre texto del *Canon Budista Pāli*. La base de esta edición es aquella de V. Fausbøll publicada en 1900 en Londres. En el aparato crítico se consignan las variantes de algunas ediciones importantes y de varios manuscritos, así como

las referencias a los pasajes paralelos del *Dhammapada* de Gāndhārī, del *Udānavarga* y del *Dhammapada* de Patna. Esta valiosa y pulcra edición de los Profesores von Hinüber y Norman, con el detallado *Index Verborum* de Shoko y Tetsuya Tabata, viene a llenar un vacío y será muy bien acogida por los estudiosos del Budismo y del pāli.

Colaboradores

G.P. Malalasekera. Nació el 8 de noviembre de 1899 en Sri Lanka. Se recibió en la Universidad de Londres, de Doctor en Filosofía (Ph. D) en 1925 y de Doctor en Literatura (D. Litt.) en 1938. En 1942 fue designado Profesor de Páli y Cultura Budista en la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de Ceilán y Decano de dicha Facultad. Desempeñó importantes cargos diplomáticos en representación de su país: Embajador en Rusia (1957-1961), Alto Comisionado en Canadá (1961-1963), Representante Permanente de la UNESCO (1961-1963), Alto Comisionado en Inglaterra (1963-1967). Fue Presidente del Consejo Nacional de Educación Superior en Sri Lanka (1967-1971). Participó en las actividades de numerosas organizaciones culturales y religiosas de su país y del extranjero. Su valiosa labor fue objeto de reconocimiento y honores por parte de Sri Lanka, Rusia, Inglaterra, Francia, Cambodia, Birmania. Especialidad: Budismo y Páli. Publicaciones: Libros: *The Páli Literature of Ceilan*, 1928, reimpreso en 1994; *Vamsathappakāssini* (edición), 1935, reimpreso 1977; *Dictionary of Páli Proper Names*, 1937, reimpreso 1960; *English-Sinhalese Dictionary*, 1948; *Buddhism and the Race Question* (en colaboración con el Prof. K.N. Jayatilleke), 1958, reimpreso por la *Buddhist Publications Society*. Inició en 1961 la publicación de la *Encyclopaedia of Buddhism*. Además escribió un gran número de artículos en diversas revistas. Murió en 1973. En 1976 se publicó en Colombo (Sri Lanka) el *Malalasekera Commemoration Volume*, editado por O.H. De A. Wijesekera.

K.N. Jayatilleke. Nació en Sri Lanka. Realizó estudios en las Universidades de Ceilán, Cambridge y Londres, obteniendo su doctorado (Ph.D.) en la última mencionada. Fue profesor y director del Departamento de Filosofía de la *Universidad de Ceilán* en Peradentiya. Murió en 1970. Especialidad: Filosofía Budista. Publicaciones: *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963; *Buddhism and the Race Question*, UNESCO, 1958, reimpreso por la *Buddhist Publication Society* (BPS) de Kandy (Sri Lanka); "The Buddhist Concept of Truth", en *Knowledge and Conduct*, BPS, 1963; *The Buddhist Attitude to other Religions*, University of Ceylon, 1966, reimpreso por la BPS, 1975; "Factual Meaning and Verification", en la *University of Ceylon Review*, Vol. 13; "A Recent Criticism of Buddhism", *ibidem* Vol. 15; "Some Problems of Translation and Interpretation", *ibidem* Vol. 7, y en la serie *The Wheel* de la BPS: *Survival and Karman in Buddhist Perspective*; *Facets of Buddhist Thought*; *Ethics in Buddhist Perspective*; *The Contemporary Relevance of Buddhist Philosophy*; "Buddhism and the Scientific Revolution", en *Buddhism and Science*.

Jan Hendrik Kern. 1833-1917, de nacionalidad holandesa. Kern fue el primer profesor de sánscrito en la Universidad de Leiden (Holanda). Su especialidad fue el Budismo. Publicaciones: Libros: *De Geschiedenis van het*

Buddhisme in Indie en 1882-1884, en dos volúmenes, obra ésta que fue traducida al alemán (*Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*) en 1882-1884 y al francés (*Histoire du Bouddhisme dans l'Indie*) en 1901-1903 y *Manual of Indian Buddhism* en 1896, incluida en la *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde* y reimpressa en la India. Kern realizó la primera edición crítica del *Saddharmapuṇḍarīka* (Sūtra del Loto), en 1884, reimpressa en 1908-1912, con la colaboración de Bunjio Nanjio, y en 1970. Editó también la *Jātaka-Mālā* en 1891 en la prestigiosa *Harvard Oriental Series*, reimpressa varias veces. Kern publicó su traducción al inglés del *Sūtra del Loto* en la serie *Sacred Books of the East*. Además de estas obras, Kern fue autor de un gran número de artículos sobre temas de su especialidad.

Shi Dzau Dzan (Maestra). 1947, de nacionalidad argentina. Realizó estudios de Budismo en el *Templo Tzu-hang* en Sih-chi (Taipei, Taiwán) de 1990 a 1993. En 1993 fue ordenada monja budista en dicho templo. Ese mismo año regresó a la Argentina y se incorporó al *Templo Budista Chong Kuan* [Montañeses 2175, 1428 Buenos Aires, Argentina]. Ha realizado varias traducciones de textos del Canon Budista Chino. En 1995 participó en el *Seminario de Chino de la Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB* de Argentina.

Luciano Petech. De nacionalidad italiana. Uno de los más destacados discípulos de Giuseppe Tucci. Profesor de la *Universidad de Roma*, miembro de la *Accademia Nazionale dei Lincei*. Presidente de *The International Association for Tibetan Studies*. Especialidad: Historia del Tibet y del Nepal. Principales publicaciones: "A Study on the Chronicles of Ladakh", Calcutta, 1939, en *Indian Historical Quarterly* 13 y 15; *The Northern India according to the Shul-ching-chu*, Roma, IsMEO, en *Rome Oriental Series* II; "Les marchands italiens dans l'empire mongol", en *Journal Asiatique* CCL, 4, 1962; *Aristocracy and Government in Tibet 1728-1959*, Roma, IsMEO, 1973; "The 'Bri-guñ-pa Sect' in Western Tibet and Ladakh", en *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, 1976 y 1978; *The Kingdom of Ladakh c 959-1842*, Roma, 1977; "Tibetan relations with Sung China and with the Mongols", en *China among Equals*, (Morris Rossavi ed.) University of California Press, 1983; "Ya-ts'e, Guge, Pu-rañ: A New Study", en *Central Asiatic Journal* 24 (Wiesbaden); *Mediaeval History of Nepal* (c. 750-1480), Roma, IsMEO, 1984; *Selected Papers on Asian History*, Rome, IsMEO, 1988; "Yuan Official Terms in Tibetan", en *Tibetan Studies*, Vol. II, Narita, Narita Shinshoji, 1992.

Carmen Dragonetti: Ver REB 1, p. 205 y REB 10, p. 173.

Fernando Tola: Ver REB 1, p. 207 y REB 10, p. 172.

Fines de la Revista de Estudios Budistas

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.