

BUDISMO

UNIDAD Y DIVERSIDAD

por

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB, Argentina

Yin-shun Foundation, New Jersey, USA

2003

A la querida memoria de Susana Antúnez de Mayolo,
el ser más bueno que hemos conocido.

F.T y C.D.

PREFACIO

En este libro hemos reunido una serie de estudios nuestros ya publicados años atrás en la *Revista de Estudios Budistas REB* editada en México-Buenos Aires por la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas ALEB* de México con la colaboración de la *Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB* de Buenos Aires, Argentina, entre 1991-1998, y de la cual fuimos fundadores y directores en los siete años de su fecunda existencia. Este proyecto editorial de *REB* pudo ser llevado a cabo gracias a la generosa e inteligente ayuda del Sr. Tomokatzu Obara, Director de la *Reiyukai de México*, y a la colaboración del Sr. Sergio Mondragón, prestigioso poeta y editor mexicano, y del Dr. Benjamín Preciado, profesor e investigador de *El Colegio de México*. Nos ha parecido útil para los lectores de habla española reeditar estos trabajos ahora que la revista se encuentra agotada y no es fácil obtener los materiales en ella publicados y que nos son constantemente solicitados.

Para este libro hemos elegido cuatro estudios:

El primero, *Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna*. Este trabajo fue la *Conferencia Inaugural* de la *Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB*, Buenos Aires, Argentina (14 de marzo de 1990) y el primer artículo publicado

por los autores de este libro en el primer número de la *Revista de Estudios Budistas REB*, México-Buenos Aires, 1991, pp. 13-43.

El segundo, *Budismo y Humanismo*. Este estudio es la versión española del “Key-note address”, leído por F. Tola, en el *11th Congress of The International Association of Buddhist Studies*, celebrado en México del 24 al 28 de octubre de 1994, y apareció en *REB* No. 9, 1995, pp. 60-87.

El tercero, *Fecha del Parinirvāṇa de Buda*. Este estudio fue publicado en *REB* No. 7, 1994, pp. 89-106.

Y el cuarto, un breve estudio sobre *Étienne Lamotte. Budólogo ejemplar*. Este trabajo es en realidad una nota de homenaje a la figura de Étienne Lamotte que fue redactada sobre la base de: *Notice sur Mgr. E. Lamotte, Professeur à l’Université de Louvain*, 1972, y Hubert Durt, “Étienne Lamotte”, en *The Eastern Buddhist*, Vol. XII, 2, 1984, pp. 148-152, y que apareció en el primer número de la *Revista de Estudios Budistas* de abril 1991, pp. 171-173, como primera Nota de Homenaje de *REB*.

Hemos incluido asimismo siete textos que fueran publicados en diversos números de *REB*, cada uno de los cuales es ilustrativo de algún punto importante de la doctrina budista:

- un episodio del *Buddhacarita*, “Vida de Buda”, de Ashvagoshā, Canto I, versos 49-77: “*La profecía del anciano Asita*”, que alude a la importancia que el nacimiento de Buda tendrá para el mundo (*REB* No.7, 1994, pp. 142-154);

- un fragmento del *Milindapañho*, “Las preguntas de Milinda”, *Diálogo entre el rey griego Menandro y el sabio budista*

Nāgasena sobre la esencia del hombre, que constituye una clara explicación sobre la concepción del hombre en el Budismo, y sobre su negación de la existencia del alma (*REB* No.9, 1995, pp. 130-143);

- el *sūtra* del Canon Pāli, *Kesamuttisutta*, más conocido con el nombre de “El Sūtra de los Kālāmas”, sobre *La libertad de opinión*, diálogo en que Buda explícitamente señala su posición frente a la libertad de opinión y de acción, y su rechazo de la autoridad de los maestros y aún de los mismos textos (*REB* No.2, 1991, pp. 153-165);

- un episodio en la vida de una mujer, una futura *therī* o monja budista, el *Kisāgotamīvattu*, “La muerte del hijo único de Kisāgotamī”, *La impermanencia*, en que está patéticamente reflejada la ley del nacer y perecer descubierta por Buda que conlleva la impermanencia de todo lo que nace (*REB* No.10, 1995, pp. 132-137);

- un *Jātaka* o Vida anterior de Buda: el *Sasajātaka*, “El Jātaka de la Liebre”, *La donación*, que narra una existencia anterior de Shākyamuni Buda, el fundador del Budismo, como liebre generosa, que sacrifica su propia vida por el bien ajeno, y que sirve de ilustración a una de las virtudes más exaltadas por el Budismo: la generosidad, la donación (*REB* No.5, 1993, pp. 127-135);

- dos pasajes de dos *sūtras* mahāyānistas sobre la existencia en todos los hombres del *tathāgatagarbha*, “Naturaleza de Buda”: *Tathāgatagarbhasūtra*, “El Sūtra de la esencia de Buda”, *La*

Naturaleza de Buda, ínsita en todos los seres (REB No.8, 1994, pp. 99-107);

- finalmente, damos en su integridad, un tratado corto y claro escrito por Vasubandhu, el gran pensador de la escuela idealista budista (Yogācāra) del Budismo Mahāyāna: el *Trisvabhāvakārikā*, “Estrofas acerca de las tres naturalezas”, *Teoría de la mente*, que expone sucintamente la concepción que esta escuela filosófica tenía acerca de la mente, única realidad verdaderamente existente que ella aceptaba (*REB* No. 4, 1992, pp. 139-160).

Al final de este libro hemos incluido también dos reseñas (publicadas respectivamente en *REB* No.2, 1991, pp.185-189, y *REB* No.4, 1992, pp. 175-177) que hemos realizado sobre dos libros importantes: uno, publicado en español, que trata sobre la vida de Buda y que es la traducción española, publicada en Buenos Aires, del libro original inglés de Edwin Arnold: *La luz de Asia, La Gran Abdicación. Mahabhinishkramana. Vida y doctrina de Gautama, príncipe indio y fundador del Budismo, según el relato de un budista indio*, Buenos Aires: Editorial Kier, 1978; el otro, la edición de la versión tibetana y la traducción al alemán de la misma por Ernst Steinkellner del tratado del filósofo budista indio Dharmottara, denominado *Paralokasiddhi*, que trata sobre el tema de la existencia *post-mortem* y de su importancia para el mantenimiento del orden moral (Viena, Austria, Universidad de Viena, 1986).

La presente publicación ha podido ser realizada gracias al apoyo que recibimos de la *Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica* de Argentina, que a través del *Proyecto PICT 99 6071*, nos otorgara un subsidio imprescindible para la tarea de investigación que estamos llevando a cabo.

Agradecemos asimismo a la *Yin Shun Foundation* de New Jersey, USA, al *Bodhi Monastery* de New Jersey, USA, y al Bhikkhu Antony (Zhi-Han) por su generosa invitación a visitar su institución y por las facilidades que allí nos dieron para la realización de nuestros trabajos, y al editor Mr. Tsuku Lee por haber incluido este libro entre sus publicaciones.*

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Buenos Aires, abril 2003
cldragon@mail.retina.ar

* Deseamos recordar a nuestros lectores la pronunciación aproximada de algunas letras que figuran en palabras sánscritas: *c* = tche, *j* = a la *j* del inglés *judge*; *ś* = sh; *ṣ* = sh; *h* = j o g muy suave.

ESTUDIOS

Tres aspectos del Budismo:
Hīnayāna, Mahāyāna,
Ekayāna

El Brahmanismo

En el siglo VI antes de Cristo el Brahmanismo reinaba supremo en el pensamiento religioso y filosófico de la India. Heredero de las viejas tradiciones védicas, enriquecido por la sutil y sistemática especulación litúrgica de los brahmanes y vivificado por la tendencia mística característica de la India, el Brahmanismo se centra alrededor de una idea de grandiosas proyecciones: *Brahman*, lo Absoluto, la Verdad de la Verdad, el Ser único y sin segundo, la Sustancia de privilegiado *status* que existe *en sí y por sí*, como el *ens realissimum*, como el fundamento más profundo de la realidad, al cual sólo se llega en el curso de una experiencia trascendente. Como la expresión más rotunda del humanismo filosófico que nos brinda la historia del pensamiento humano, el Brahmanismo postula la existencia del *ātman*, el “uno mismo” auténtico, el verdadero hombre, idéntico a *Brahman* en esencia y excelsos atributos. Una formulación upanishádica famosa expresa esta identidad: *tat tvam asi*. “Tú eres Aquello”.

El Brahmanismo se presenta así como un sistema *sustancialista* en que el análisis de la realidad se detiene forzosamente, en última instancia, en la *Sustancia* expresada en su binomio unitario de *Brahman-ātman*.

La oposición al Brahmanismo

Pero también el siglo VI a.C. ve el inicio de la crítica despiadada del sistema brahmánico, el inicio de los ataques a que es sometido desde diversos frentes, ataques que toman como mira los diferentes elementos que hacen a los fundamentos del sistema.

Estas críticas y ataques y la denodada defensa que de sí mismo hace el Brahmanismo, revelándose un digno adversario, van a enriquecer en los siglos que siguen la historia del pensamiento de la India, una de las máximas creaciones del intelecto humano.

Estas críticas y ataques son llevados a cabo por Maestros expertos en todas las sutilezas de la dialéctica, que con ilimitada audacia llevan hasta sus últimas consecuencias las tesis que sostienen, por mucho que contradigan las más caras tradiciones del pensamiento de la India, por mucho que nieguen los más sólidos dogmas de su Cultura.

Los Maestros del Error

Entre los opositores del Brahmanismo están los que Buda llamaba “Maestros del Error”. A pesar de que los textos pālis

mencionan sus enseñanzas sólo para rechazarlas, con todo esos mismos textos dejan traslucir sin lugar a dudas una marcada deferencia por esos Maestros. Los describen como jefes de grandes comunidades, maestros de numerosos discípulos, conocidos y renombrados, fundadores de sectas, bien considerados por mucha gente, reconocidos desde largo tiempo atrás, ascetas errantes y mendicantes, que han recorrido un largo camino y que son hombres de avanzada edad (*Dīgha Nikāya*, I, 2, 5). Esos Maestros son Pūraṇa Kassapa, el negador de la moral, Makkhali Gosāla, el determinista, Ajita Kesakambala, el materialista, Pakudha Kachchāyana, el atomista, Sañjaya Belatṭhiputta, el escéptico, y Nātaputta, el precursor del Jainismo, otra de las pujantes religiones que se constituyen por esa época en oposición a Brahmanismo.

Buda

Gautama Buddha, Shākyamuni, Buda, y su Leyenda

Pero el más duro adversario del sistema brahmánico sería un apacible asceta, un personaje extraordinario en términos universales y el que más influencia habría de tener en la historia del Asia: *Gautama Buddha*, es decir, Gautama “el que Despertó a la Verdad” o (como comúnmente se traduce) Gautama “el Iluminado”, llamado también *Shākyamuni*, “El Sabio de entre los Shākyas”, o simplemente *Buda*. Pocos son los datos históricos

que se tienen acerca de su vida. Pero (lo que es más valioso para nosotros) la tradición india nos ha transmitido la leyenda de Buda, constituida por los monjes y monjas, por los devotos laicos y devotas laicas del Budismo, enriquecida con episodios maravillosos, embellecida por todos los tesoros de la poesía, tal como se nos revela en todo su esplendor en antiguos textos como el *Lalita Vistara* o el *Buddhacarita* o en la versión moderna del gran poeta inglés Edwin Arnold, *The Light of Asia* (“La Luz de Asia”). En esta leyenda no tenemos solamente el tributo de veneración y admiración rendido al Maestro por sus seguidores; esa leyenda constituye la expresión poética de experiencias reales que en vida tuvo Buda.

Buda es presentado como noble hijo, nacido en forma sobrenatural, de un rey y una reina poderosos. Su nombre era Siddhārtha. Su alta alcurnia le dio acceso a todos los bienes de la vida, pero pronto descubrió la miseria y la fealdad que anidan en todo placer y belleza humanos. A pesar de la protección de que fue rodeado para que eso no sucediera, pronto también descubre que el hombre es un ser sometido a la enfermedad, a la vejez, a la muerte, un ser nacido para experimentar sin cesar el sufrimiento producido por la separación de los seres que más ha querido - caros compañeros de un corto viaje. Abandona entonces su vida principesca, decidido a encontrar un camino que lleve más allá del sufrimiento. Después de larga y afanosa búsqueda la verdad se le descubre al pie del Árbol de la Iluminación. No es un mundo de

paradisíacos placeres lo que se presenta ante su visión; no tiene la vivencia de la presencia de una Persona Divina; no experimenta quintaesenciados goces espirituales. Su experiencia se condensa en una frase de filosófica inspiración y de ilimitadas posibilidades metafísicas: “Todo tiene una causa”. Esta verdad le permitirá destruir al sufrimiento, descubriendo y destruyendo su causa, el deseo y el apego; y esa verdad expresará también la doctrina básica del Budismo que en el plano metafísico lo contrapone al Brahmanismo: la doctrina de la Insustancialidad, de la Contingencia Universal, de la inexistencia de un ser propio en todo. Después de la Iluminación vienen los años de una larga vida serena y apacible, rodeada del respeto de sus discípulos, en que Buda, recorriendo los caminos de la India, comunica a otros la vía salvífica que ha encontrado, hasta que, a los 80 años, en Kushinagara, cierra el círculo de su vida fecunda, ingresando en el Nirvāṇa Supremo y Sin Retorno, lo Absoluto budista, allende la palabra y el pensamiento, tal como es descrito por textos famosos del *Udāna* que expresan la idea del Maestro:

“Existe, oh monjes, aquel dominio en que no se dan ni la tierra ni las aguas ni el fuego ni el aire ni el dominio de la infinitud del espacio, ni el dominio de la infinitud de la conciencia, ni el dominio de la nada, ni el dominio del conocimiento y del no-conocimiento, ni este mundo ni el otro ni el sol ni la luna. Yo os digo, oh monjes, que ahí no se

entra, que de ahí no se sale, que ahí no se permanece, que de ahí no se decae y que de ahí no se renace. Carece de fundamento, carece de actividad, no puede ser objeto del pensamiento. Es el fin del sufrimiento.” (VIII, 1)

“Existe, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto. Si no existiese, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no se percibiría en este mundo una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que existe, oh monjes, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, por tal razón se percibe una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto.” (VIII, 3)

Nos referiremos brevemente a algunas enseñanzas budistas propias del Budismo denominado Hīnayāna y del Budismo denominado Mahāyāna y a algunas otras que se manifiestan en un texto mahāyānista de excepcional importancia, el *Saddharma-puṇḍarīkasūtra*, el *Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina*.

Budismo Hīnayāna (Pequeño Vehículo)

Inexistencia del alma

Hemos dicho que la inexistencia de una sustancia en sí y por sí es

uno de los presupuestos doctrinarios más importantes del Budismo, proclamado por Buda en el mismo instante en que llegó a la Iluminación. Una de las consecuencias que deriva de ese principio es la inexistencia también de un principio espiritual individual, tal como en Occidente se concibe al *alma* o como en el Brahmanismo y en el Hinduismo se concibe al *ātman*. El término sánscrito *ātman* designa tanto al alma individual como a la sustancia última de todo, siendo en este sentido una palabra sinónima de *Brahman*. El término *nairātmya* designa a su vez no sólo la inexistencia de un *ātman* o alma, sino también la inexistencia de una esencia última de todo, es decir la inexistencia de *Brahman*.

Los grandes estudiosos de la filosofía de la India, como von Glasenapp, T.R.V. Murti, Oltramare, Takakusu, etc., han señalado unánimemente que la inexistencia del alma es una de las tesis fundamentales del Budismo, que lo contrapone al Brahmanismo, centrado, como dijimos, en la noción sustancialista de *Brahman/ātman*.

Varios textos célebres del Mahāyāna exaltan la grandeza de Buda precisamente por haber sido el primer maestro que enseñó el *nairātmya*, la inexistencia del alma, la inexistencia de una sustancia. Yashomitra, en su comentario de la última sección del *Abhidharmakosha* de Vasubandhu dedicada al *pudgala*, cita una estrofa que proclama que en el mundo no existe ningún otro maestro fuera de Buda, que haya predicado el *nairātmya* y que,

por consiguiente, no existe salvación fuera de la enseñanza budista (edición de la Bauddha Bharati Series IV, p. 1189). Y Shāntarakshita, en la estrofa 3339 del *Tattvasaṃgraha* (edición de la Bauddha Bharati Series II, p. 1061) declara que Buda está a la cabeza de todos los *tīrthakaras* o creadores de vías salvíficas por haber sido el primero que proclamó el *nairātmya*.

Se comprende que a una persona educada en las creencias hinduistas, judeo-cristianas o musulmanas, le resulte difícil aceptar un sistema doctrinario como el Budismo, que durante siglos ha iluminado con su poderosa luz espiritual la vasta extensión del Asia, que proclame la inexistencia del alma, principio fundamental de esas creencias, soporte imprescindible de ellas, sin el cual ellas perderían su firmeza y se derrumbarían. Pero el estudioso del Budismo, sea cual sea la creencia a que él personalmente adhiere, debe mantenerse dentro de los límites de un análisis objetivo y científico, no atribuyendo al Budismo doctrinas que le son ajenas y que por ser tales no son aceptadas por los propios budistas.

Inexistencia de Dios

Otra consecuencia que deriva del principio de la insustancialidad sostenido por el Budismo es la negación de la existencia de Dios, el ser omnipotente, creador de todo, legislador supremo, gobernante del universo, dispensador del premio y del castigo, tal como lo perciben las escuelas *Nyāya* y *Vaisheshika* del

Hinduismo. EL Budismo es pues un sistema ateo, en cuanto no admite la existencia de un ser con las indicadas características. En los textos budistas no se encuentra una enseñanza teísta y por el contrario ya en la literatura budista más antigua, en el Canon Pāli, encontramos textos de inspiración atea como en el *Brahmajālasutta* del *Dīgha Nikāya*. En el Mahāyāna se escribieron tratados cuya única finalidad era demostrar la inexistencia de un Dios así concebido, como el célebre *Īshvarakartritvanirākṛiti, Vishnor ekakartritvanirākaraṇa*, “Refutación de un Dios creador, Refutación de Vishṇu como único Creador”, atribuido al propio Nāgārjuna. Con toda razón Junjiro Takakusu, el gran erudito japonés, en sus lecciones sobre Budismo destinadas al Príncipe heredero del Japón (*Main Buddhist Tenets*, 1926) terminantemente expresa: “*El ateísmo es el primero de los principios fundamentales del Budismo... rechazamos con toda firmeza la existencia de un Dios Creador, Señor de los seres*” - palabras decisivas sobre este tema teniendo en cuenta de quién provienen y a quién están dirigidas.

El ateísmo del Budismo no debe sorprendernos, ya que el ateísmo tiene una notoria presencia en la historia del pensamiento indio. Varios de los Maestros de Error, de inspiración materialista, negaban la existencia de Dios. La escuela *Mīmāṃsā*, la más ortodoxa de las escuelas filosóficas del Hinduismo, tenía también una posición atea, construyendo un imponente sistema metafísico que prescindía de la idea de Dios. El *Sāṃkhya* y el

Yoga pueden también ser considerados sistemas ateos, ya que el concepto de *Īshvara*, el Señor, que se hace presente en algunas etapas o formas de estas escuelas, está muy alejado de la noción de Dios tal como era presentada por el *Nyāya-Vaisheshika*. Shaṅkara y su escuela aceptan la existencia de un *Īshvara*, dotado de la mayor parte de las características atribuidas a Dios, pero al mismo tiempo consideran que el *Īshvara* es sólo una manifestación ilusoria del único ser realmente existente que es *Brahman*, lo Absoluto, al margen de la palabra y del pensamiento, despojado de toda cualidad y atributo, liberado de toda actividad. El *Īshvara* queda así relegado al mismo *status* ontológico que el mundo y el yo individual, productos todos ellos de la mente sumida en el error. Con excepción de los Maestros del Error, todos estos sistemas no caen dentro de la órbita del materialismo, tienen una poderosa inspiración espiritualista y elaboraron nobles sistemas éticos, que sirvieron de guía y norma de conducta para numerosas sucesivas generaciones de la India.

La atribución al Budismo de una posición netamente atea no significa que se niegue la existencia de seres sobrenaturales en el Budismo, como los dioses heredados del Vedismo, o tomados de las tradiciones religiosas de los pueblos de Asia por donde el Budismo se extendió, o como los Budas que predicán sus enseñanzas en los infinitos universos que pueblan el ilimitado espacio.

Tampoco pueden ser asimiladas a la noción de Dios las

diversas concepciones de lo Absoluto, como el *Dharmakāya* o el *Amalavijñāna* o el *Tathāgatagarbha*. Pero la noción que se tiene de estos seres o entidades no puede ser equiparada de ningún modo a la noción de Dios: a ninguno de ellos se le puede atribuir una actividad creadora, una función regente del Universo, elementos esenciales del concepto de Dios.

La doctrina de los dharmas

Eliminadas las creencias en un alma y en Dios ¿cómo explica el Budismo la transmigración de los seres y la creación del mundo? Lo hace mediante la teoría de los *dharmas*, teoría central en el Budismo cuya presencia se deja sentir en toda su historia.

El término *dharma* en sánscrito, *dhamma* en pāli, designa a los elementos constitutivos, a los factores de existencia de las entidades que componen nuestra realidad. Daremos dos ejemplos de la aplicación de la doctrina de los *dharmas*.

El Budismo analiza al hombre y encuentra que es solamente un conjunto de *dharmas*. Estos *dharmas* pueden ser reunidos en cinco grupos (*skandha*, *khandha* en pāli): *rūpa*, los elementos materiales que combinados constituyen el cuerpo; *vedanā*, las sensaciones; *saṃjñā* (*saññā* en pāli), las percepciones; *saṃskāra* (*saṅkhāra* en pāli), las voliciones; *vijñāna* (*viññāṇa*, en pāli), los estados de conciencia, las conciencias. Estos *dharmas* vienen a ser los elementos constitutivos de la realidad psico-física que es el hombre, los factores que le dan origen. Fuera de ellos no existe

nada más en el hombre.

Asimismo el Budismo sostiene que para que se produzca un nuevo ser y su destino de sufrimiento y muerte, deben darse en encadenamiento causal todos los *dharmas* enumerados en la célebre fórmula del *pratītyasamutpāda*, en sánscrito, *paṭicca-samuppāda*, en pāli (“Surgimiento Condicionado”). En esta serie de *dharmas* cada uno de ellos es efecto del que le precede y a su vez causa del que le sigue. Estos *dharmas* son: *avidyā* (*avijjā* en pāli), ignorancia; *saṃskāra* (*saṅkhāra* en pāli), impresiones subliminales; *viññāna* (*viññāṇa* en pāli), conciencia; *nāmarūpa*, individualidad; *śadāyatana* (*sadāyatana* en pāli), los sentidos; *spārsha* (*phassa* en pāli), el contacto de los sentidos con sus objetos respectivos; *vedanā*, la sensación; *upādāna*, el apego; *bhava*, la existencia; *jāti*, el nacimiento; *jarāmaraṇa*, la vejez y la muerte.

Los *dharmas*, elementos últimos de nuestra realidad, son concebidos como irreductibles a otra u otras realidades de cualquier naturaleza. Detrás de los *dharmas* no existe algo que se manifieste en ellos, que les sirva de fundamento y los explique. Los *dharmas* son insustanciales y no están adheridos a nada sustancial. Son transitorios, como tuvieron origen así tienen un fin. Los *dharmas*, con excepción de algunos de ellos, como el *nirvāṇa*, son condicionados, no existen en sí y por sí, sino solamente como efecto de otros *dharmas* que vienen a ser su causa. Los *dharmas* no son productos del azar, ni han sido creados

por un Ser Supremo. Surgen a la existencia como efecto de otros *dharmas* que son su causa, siendo ellos a su vez causa de otros *dharmas* que son su efecto. Y la serie de *dharmas* en función recíproca de causa y efecto no ha tenido inicio en el tiempo, viene progresando desde una eternidad sin comienzo -principio éste del no-comienzo fundamental en el pensamiento de la India. Finalmente los *dharmas* son reales; existen objetivamente, independientemente, autónomamente; no dependen para existir del hombre que los capta, piensa o experimenta. Un realismo ingenuo es la característica de este período del Budismo.

La transmigración

Muchas personas que se acercan al Budismo se sienten desconcertadas cuando se enteran de que el Budismo, por un lado, proclama la inexistencia de un alma individual, inalterable y eterna, y que, por otro lado, afirma rotundamente la transmigración como medio de la imprescindible realización de la retribución de los actos -exigencia fundamental esta última del sentido moral característico del pensamiento indio. Estas mismas personas consideran así que el Budismo incurre en contradicción al sostener una transmigración sin transmigrador, un viaje sin viajero.

Varios textos del Budismo, como el *Bhavasāṅkrāntisūtra* y el *Shālistambasūtra*, explican en forma clara el mecanismo de la transmigración, eliminando la posibilidad de acusar al Budismo

de incoherencia.

Para el Budismo no existe ninguna entidad (alma, espíritu, conciencia, *ātman*) que pase de una existencia a otra. Para el Budismo tampoco existe *una* conciencia (*vijñāna*, *citta*, *manas*) que se mantenga en el curso de la vida de un hombre; lo que existe es una *serie-de-conciencias* que se siguen las unas a las otras ligadas entre sí por la ley de la causalidad. El hombre no es otra cosa que una corriente-de-conciencias (*vijñānasrotas*).

Esta serie-de-conciencias no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación. En este caso, una de esas conciencias viene a ser la *última* conciencia, no de toda la serie-de-conciencias, sino de un segmento de esa serie, que es concebido como una vida o una existencia; la conciencia que le sigue, ligada a la anterior, como dijimos, por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de-conciencias, viene a ser la *primera* conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebida como una nueva vida o una nueva existencia. La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera conciencia son simultáneos, como la subida y la bajada de los brazos de una balanza. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento.

La relación de la última conciencia de un segmento (existencia) de la serie-de-conciencias con la primera conciencia del segmento (existencia) siguiente de la serie-de-conciencias es

la misma que existe en el curso de la vida, entre cualquier conciencia y la que le sigue, con las siguientes salvedades: para el caso del pasaje de un segmento (existencia) de la serie a otro, juntamente con la última conciencia se produce el comienzo del aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que concluye y, conjuntamente con la primera conciencia se produce el comienzo del surgimiento de un nuevo componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que se inicia. La primera conciencia y las que le siguen, ligadas a ellas por la ley de la causalidad y pertenecientes a la misma serie-de-conciencias, no van acompañadas del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos (existencias) anteriores de esa misma serie-de-conciencias. Sólo hay una serie-de-conciencias que viene desde la eternidad y fluirá hasta que sea cortada gracias al acatamiento de los principios budistas, pero el aniquilamiento de los componentes materiales propio de un segmento y otro de la serie y la desaparición del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores de esa serie-de-conciencias oculta la continuidad *ab aeterno* de la serie y hace creer en la existencia de individuos que surgen sin ninguna conexión con nadie en el pasado, sin ninguna conexión con nadie en el futuro. Éste no fue el caso de Buda y de otros como él que, gracias a un poder de rememoración extraordinario, obtenido con su gran desarrollo espiritual, sabían con qué individuos del pasado estaban ligados, por pertenecer todos a una

misma serie-de-conciencias, por ser todos ellos productos surgidos en el mismo terreno de una serie-de-conciencias -como en el curso de una misma existencia el anciano sabe con qué niño setenta u ochenta años antes él estaba ligado por pertenecer él y ese niño a una misma serie-de-conciencias.

En esta forma el Budismo explica el mecanismo de la transmigración sin recurrir a un principio que transmigre.

La creación del mundo

EL Budismo explica también el mundo, no como la creación de un Ser Supremo, sino como el mero efecto del dinamismo de los *dharmas*. Desde una eternidad sin principio los *dharmas* vienen fluyendo sin cesar, vinculados entre sí por relaciones de causalidad, influyendo unos sobre otros. La realidad en que vivimos, compuesta por los seres y objetos que percibimos ya sea sensorialmente ya sea mentalmente, surge de la combinación de los *dharmas*. Sobre la forma como la realidad se conforma, tienen especial influencia las acciones que los seres llevan a cabo y los efectos diferidos de esas acciones -en una palabra, el *karman* de la totalidad de los seres. Los *dharmas* proporcionan, por decirlo así, la materia prima con que la realidad se construye; la forma que la realidad construida por esos *dharmas* adopta está condicionada por el *karman* de cada uno y de todos los seres. Cada individuo que surge a la existencia tiene una determinada forma física, una determinada personalidad emocional e intelectual, y un

determinado destino, condicionado todo ello por las acciones que llevó a cabo en sus vidas anteriores, es decir, por su *karman*. Lo mismo ocurre con la realidad empírica: su especial conformación, su manera de ser, sus atributos, sus cualidades, todo, depende del *karman* de los seres que en esa realidad surgen a la vida. Los *dharma*s y el *karman* comparten así la función creadora que otros sistemas atribuyen a Dios.

Budismo Mahāyāna (Gran Vehículo)

El Budismo Mahāyāna, que se constituye en los alrededores del inicio de nuestra era, está dominado por dos grandes escuelas filosóficas, la escuela *Mādhyamika*, creada en el siglo II d.C. por el gran pensador Nāgārjuna, y la escuela *Yogāchāra*, creada en el siglo III d.C. por otro gran pensador, Maitreya. El pensamiento de estas dos escuelas se convertirá en el pensamiento característico del Budismo Mahāyāna y al mismo tiempo constituirá dos cumbres de la historia de la filosofía de la India. Ambas escuelas suscitan cada vez mayor interés entre los estudiosos de la India, Japón, Europa y América.

La escuela Mādhyamika

La especulación filosófica de la escuela *Mādhyamika* está centrada en el concepto de Vaciedad, *Shūnyatā* en sánscrito, que

pasamos a exponer sucintamente y con la mayor claridad que nos sea posible.

*La experiencia cotidiana
y el estudio filosófico de la realidad empírica*

La experiencia cotidiana nos revela una realidad formada por seres y cosas que se presentan ante nosotros como existentes en sí y por sí, como compactos, continuos y unitarios.

La escuela *Mādhyamika* del Budismo estudia la realidad que percibimos y con su estudio llega a una conclusión, respecto de esa realidad, muy diferente de la de la experiencia normal. La realidad perceptible está constituida sólo por seres y cosas absolutamente contingentes. En la realidad empírica en la que nos encontramos, nada existe *in se et per se*, nada tiene un ser que le sea propio (*svabhāva*); en ella todo es condicionado, relativo, dependiente, contingente. Además todo está constituido por partes. No existen unidades totalitarias; sólo existen conjuntos, conglomerados de elementos, de partes, de factores constitutivos.

La cuerda que percibimos no existe en sí y por sí como cuerda, es sólo un conjunto de hilos, y éstos a su vez no existen en sí, son sólo un conjunto de filamentos, y así sucesivamente; y este proceso analítico-abolitivo no se detiene en algo sustancial, provisto de un ser, de una existencia que le sea propia.

La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, la *contingencia* en una palabra, constituye la verdadera naturaleza, el verdadero modo de ser de la realidad

empírica, y la forma bajo la cual aparece ante nosotros es sólo una irrealidad, una ilusión.

Dos realidades:

realidad de ocultamiento y verdadera realidad

De acuerdo con lo expuesto, para la escuela *Mādhyamika* existen dos realidades: por un lado una realidad apariencial, fenoménica: la realidad empírica tal como aparece ante nosotros (sustancial, compacta, etc.); y, por otro lado, la verdadera manera de ser de esa realidad apariencial (insustancial, constituida por partes, etc.), a la cual podemos llamar la realidad verdadera, de la misma manera como la serpiente, bajo cuya imagen percibimos a la cuerda en la oscuridad, es la realidad apariencial, siendo la cuerda la realidad verdadera.

La cuerda es una realidad “ocultante”, los hilos que la componen constituyen la verdadera realidad en relación con la cuerda; pero, a su vez, cada hilo es una realidad “ocultante” en relación con los filamentos que lo componen y los filamentos que lo componen son la verdadera realidad en relación con los hilos y así sucesivamente, sin que se encuentre una última realidad sustancial.

Hablando en términos modernos generales, se podría decir que el mundo tal como aparece ante nosotros es la realidad “ocultante” de los *Mādhyamikas* y que los átomos y la energía que constituyen el mundo son, en relación con él, la verdadera realidad, la verdadera naturaleza del mundo. El *Mādhyamika*

agregaría que los átomos y la energía son a su vez una realidad “ocultante” en relación con los elementos que componen a los átomos y a la energía y que son la verdadera naturaleza de los átomos y de la energía, y así sucesivamente, sin encontrar una última realidad sustancial.

Negación de la realidad empírica

La escuela *Mādhyamika* no se detiene dentro de los límites de las dos tesis que hemos mencionado: es decir, la tesis de la oposición entre la realidad fenoménica y la verdadera realidad (que no es sino la verdadera naturaleza de la realidad fenoménica) y la tesis de la contingencia universal; lleva adelante su análisis de la realidad y alcanza una posición radical, una posición “nihilista”.

La escuela niega la existencia real, la existencia tal como aparece, de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ella se dan, de todas las características que le son propias. La mayor parte de los versos memoriales (*kārikās*) del *Mādhyamakāshāstra*, la obra fundamental de Nāgārjuna, está destinada a negar la existencia real, tal como se presentan ante nosotros, de las principales manifestaciones y categorías de la realidad empírica: el surgimiento y la desaparición de los seres y cosas, la causalidad, el tiempo, la actividad sensorial, los elementos (*dharmas*) que conforman al hombre, la pasión y su sujeto, la

acción y el agente, el sufrimiento, las consecuencias de las acciones (*karman*), el encadenamiento al ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*), el yo, Buda, las verdades salvíficas del Budismo, la Liberación del ciclo de las reencarnaciones (*nirvāṇa*), el ser y la nada, etc. Y asimismo gran parte de la actividad intelectual de la escuela tuvo esa misma finalidad.

La verdadera naturaleza surge como resultado de la abolición de la realidad empírica

Como resultado de ese proceso abolutivo llevado a cabo por la escuela, tenemos la *impresión* de que donde antes existía la realidad empírica, *se va haciendo, va surgiendo, va quedando* un enorme “vacío” (*shūnyatā*). Ese “vacío” que el análisis abolutivo *parece* que va dejando tras de sí, ante nosotros, es absolutamente distinto de la realidad empírica, ya que en él no se da ninguno de los elementos, manifestaciones, categorías, características, etc., propios de aquella realidad empírica, los cuales, uno por uno, han sido eliminados por la dialéctica abolutiva *Mādhyamika*. Y ese vacío es también la realidad verdadera surgida a raíz de la eliminación de la falsa apariencia que constituye la realidad empírica.

La Vaciedad preexiste al análisis abolutivo

Decimos que tenemos la *impresión* de que, a raíz del análisis abolutivo, la “Vaciedad”, o sea la realidad verdadera, va surgiendo ante nosotros. Esta impresión está provocada por el hecho de que

el análisis abolutivo es llevado a cabo por la razón discursiva, la cual, al analizar y abolir los diversos elementos, factores, manifestaciones, categorías, etc., de la realidad empírica, va procediendo gradualmente, paulatinamente, con lo cual se crea en nuestra mente la idea de que el “Vacío”, la realidad verdadera, va siendo “construido” paso a paso. Esta impresión no corresponde a la verdad de las cosas, porque la verdadera realidad, la “Vaciedad”, siempre *ha estado, está y siempre estará ahí*, independientemente de nuestro análisis abolutivo, previamente a él, aunque no la percibimos.

Usando la comparación de la concepción moderna del mundo antes referida, podríamos decir que los átomos y energía existen previamente al experimento que los revela.

La verdadera realidad, la “Vaciedad”, fin extremo al cual teóricamente no puede llegar el análisis abolutivo, sólo puede ser captada, *tota et simul*, en su total y absoluta integridad, en un acto puntual de conocimiento intuitivo yóguico, reservado a los grandes Iluminados del Budismo. La contingencia realizada en su punto extremo nos revela la Vaciedad en su forma extrema.

La doctrina de la igualdad universal (samatā)

Una *kārikā* famosa de Nāgārjuna (*Madhyamakakārikās*, XXV, 19 y 20) y su comentario igualmente famoso de Chandrakīrti expresan que no existe diferencia entre el *saṃsāra*, la realidad empírica, y el *nirvāṇa*. Ambos efectivamente son

vaciedad, *shūnyatā*.

Hemos visto que para encontrar la verdadera naturaleza de la realidad empírica es necesario eliminar, mediante un riguroso análisis abolutivo, todo lo que se nos manifiesta como formando parte de la misma.

De manera similar tenemos que proceder para descubrir la verdadera naturaleza del *nirvāṇa*. El *nirvāṇa* es lo totalmente diferente de la realidad empírica considerada no en su verdadera naturaleza, la Vaciedad, sino en la apariencia bajo la cual se presenta ante nosotros. Para llegar a descubrir lo que es el *nirvāṇa* debemos abolir todo lo que conforma la realidad empírica, especialmente el ser y el no-ser. Esa abolición, llevada a sus últimas consecuencias, total y absoluta, nos presentará a la misma Vaciedad que hemos encontrado al aplicar a la realidad empírica el método abolutivo.

Usando nuevamente la comparación de la moderna concepción del mundo, podríamos decir que todos los seres y cosas que forman el mundo son idénticos entre sí en cuanto todos ellos son, en su última esencia, átomos y energía: la uniformidad es así un atributo universal.

La realidad empírica, una mera creación mental

Hemos dicho que para la escuela de Nāgārjuna se contraponen dos realidades: una, la verdadera, y otra, la falsa, que desaparece con el análisis abolutivo y que envuelve u oculta a la

primera. Esta segunda realidad es una mera *ilusión* en el sentido común de la palabra, una mera creación mental, que se superimpone sobre la realidad verdadera ocultándola, al igual que la idea o imagen ilusoria de una serpiente que se sobreimpone sobre la cuerda vista en la oscuridad, al igual que la idea o imagen ilusoria de una cuerda se sobreimpone sobre el conglomerado de hilos que la componen y la idea o imagen ilusoria de un hilo es sobreimpuesta sobre los filamentos que lo componen, etc. La existencia de la realidad empírica no es otra cosa, pues, que la existencia de una ilusión, carente de existencia verdadera.

Usando la misma comparación que antes, es posible decir que, ya que el mundo es sólo átomos y energía sin los atributos empíricos de color, sabor, etc., la múltiple variedad del mundo en términos de color, sabor, etc., es sólo una construcción de nuestra mente y de nuestros sentidos, de nuestra subjetividad y sensibilidad.

Nos encontramos así con la gran función que le cabe a la mente en la escuela de Nāgārjuna, como por lo demás en todo el Budismo Mahāyāna: la realidad empírica, que percibimos, no es sino una sucesión de ilusiones, de imaginaciones, de ideas, que nuestra mente crea sin cesar, por encima del ilimitado e infinito abismo de la Vaciedad universal.

La gran función que le cabe a la mente no debe engañarnos respecto de su verdadera naturaleza: la mente, que mediante su actividad crea la realidad empírica ilusoria que nos oculta a la

realidad verdadera, y que mediante el análisis abolutivo que lleva a cabo dentro de sus propios límites, nos hace vislumbrar en forma imperfecta la Vaciedad universal -la mente pertenece también a la realidad empírica y como tal es también vacía.

En los términos de la comparación antes referida, la misma mente y los sentidos, constituidos por átomos y energía, no son algo aparte del mundo que ellos crean; sólo son átomos y energía.

Todo está nirvāṇizado ab aeterno

En el Budismo Primitivo el *nirvāṇa* era lo totalmente diferente de la realidad empírica, su eliminación, su negación. La escuela *Mādhyamika* no se aparta de esta concepción al sostener que el *nirvāṇa* es *shūnyatā*, Vaciedad, y por consiguiente, abolición de todos los elementos, manifestaciones, categorías de la realidad empírica.

Por otro lado, a la Vaciedad, como realidad verdadera y última, se le contrapone la realidad empírica que es una mera ilusión, una creación engañosa de la mente. Como consecuencia de esta naturaleza de la realidad empírica no hay ni ha habido ni habrá nunca surgimiento real, verdadero, de nada y por consiguiente tampoco destrucción real de nada. La cuerda es una creación ilusoria de nuestra mente, un nombre que aplicamos a un conglomerado de hilos agrupados de cierta manera. Los hilos a su vez son una ilusión, un nombre aplicado a una determinada agrupación de filamentos. Y algo ilusorio no puede surgir

realmente a la existencia, no puede ser realmente destruido. Todo queda así abolido: la cuerda como algo realmente existente, su creación real, su destrucción real. Y este estado de cosas, al comportar la abolición de todo, de la existencia, de la creación, de la destrucción, es precisamente la Vaciedad universal, o lo que es lo mismo, el *nirvāṇa*. Consecuentemente, nada abandonó nunca realmente el estado de *shūnyatā* o *nirvāṇa*.

Finalmente, en los términos de la concepción moderna general que estamos usando, ya que los átomos y la energía nunca se transforman en los seres y cosas del mundo que percibimos, asumiendo los atributos empíricos con los cuales aparecen ante nosotros; y ya que el mundo es sólo una creación de nuestra mente y de nuestros sentidos, podemos decir que nada realmente se ha alejado nunca de su estado de átomos y energía, que todo siempre ha permanecido en ese estado -es decir, que todo ha estado “nirvāṇizado” *ab aeterno*, usando la terminología budista.

La escuela Yogāchāra

La otra gran escuela filosófica del Budismo Mahāyāna es, como hemos dicho, la escuela *Yogāchāra*. Dos términos sánscritos que sirven para designar a esta escuela expresan su tesis central: *Vijñānavāda*, “Teoría de la conciencia”, y *Cittamātra*, “Sólo-la-mente”.

Sólo existe la mente

Si la escuela *Mādhyamika* del gran Nāgārjuna pone especial énfasis en afirmar la Vaciedad, la Contingencia Universal, la absoluta Relatividad de todo, la escuela *Yogāchāra* afirma con igual fuerza la sola existencia de la mente, de la conciencia; para esta escuela lo único que existe son ideas, representaciones, creaciones mentales, a las cuales nada real les corresponde externamente. Recordemos que para el Budismo, desde sus inicios, la mente o la conciencia es sólo una serie de estados de conciencia, de actos de conocimiento. Estos actos cognoscitivos constituyen la mente; no existe una entidad fuera y distinta de ellos, permanente y autónoma que “tenga” esos actos de conciencia, que sea la que los “experimenta” como su inalterable testigo o veedor. La escuela idealista mantiene esa tesis, pero agrega (contrariamente a lo que pensaba el Budismo en sus inicios) que a esa sucesión de representaciones, que constituye la mente, no le corresponde ningún correlato real.

La realidad empírica en que existimos tiene así el mismo *status* ontológico que el sueño o las ilusiones creadas por la magia. Nada distingue a la visión de la realidad en que nos movemos de las visiones oníricas o de la fantasmagoría creada por el mago o de las alucinaciones a que da lugar la sugestión. El realismo ingenuo con que se manejaba el Budismo en sus primeras épocas (el llamado Budismo Primitivo) o en la época del Hīnayāna, ha cedido el lugar a un idealismo llevado a sus últimas

consecuencias, en que los seres y los objetos se esfuman como entidades reales, subsistiendo exclusivamente entidades de naturaleza mental. Si para la escuela de Nāgārjuna la realidad empírica se convierte en el Gran Vacío, para la escuela *Yogāchāra* la realidad es sólo una Gran Ilusión, creada por la mente sumida en el error.

Naturaleza de la mente

La escuela budista idealista afirma rotundamente la sola existencia de la mente o de la conciencia. Pero esta mente, que es lo único que posee existencia real, no es la mente empírica escindida en la dualidad sujeto-objeto; es la mente considerada en su aspecto de entidad absoluta, despojada de todo atisbo de dualidad, en especial despojada de la dualidad sujeto-objeto. La mente, la conciencia, en su verdadero y auténtico ser, es la eterna no-existencia con dualidad de la conciencia. La no-dualidad sujeto-objeto es la esencia verdadera de la mente. Y esta esencia tiene como atributo propio la inalterabilidad. Siempre ha sido, es y será inexistencia de dualidad. No ha empezado a ser, en algún determinado momento, inexistencia de dualidad, y nunca cesará de ser inexistencia de dualidad. Y su relación con las creaciones ilusorias a que da lugar no implica ningún cambio, ninguna alteración, ninguna transformación en su auténtica y propia manera de ser.

Surgimiento del mundo

Si no existen objetos externos, si no se dan estímulos exteriores a la mente que provoquen en ella el surgimiento de las ideas, imágenes, representaciones de objetos ¿cómo se explica que en la mente surjan esas ideas, esas imágenes, esas representaciones? Si ante mí no existe un mundo variado y múltiple ¿cómo puede originarse en mi mente la idea, la imagen o representación de un mundo signado por la variedad y la multiplicidad? Ésta era una de las objeciones que los defensores del realismo, que postulaban la existencia real de un mundo externo, oponían a los idealistas budistas. Éstos, para responder a la objeción realista recurrían a la teoría de las *vāsanās-saṃskāras, bījas, shaktis*- o impresiones subliminales, que constituye una brillante anticipación de la moderna teoría del subconsciente.

De acuerdo con esta teoría, toda idea, imagen, representación que cruza por nuestra mente, toda vivencia que tengamos, toda experiencia que nos afecte, dejan ineludiblemente tras de sí en nuestra mente, más específicamente, en nuestro subconsciente (el llamado *ālayavijñāna*) una huella, una marca, una virtualidad o potencialidad -en otros términos, una impresión subliminal. Esta impresión subliminal en la mente, cuando se dan las condiciones apropiadas, se reactualiza dando lugar a nuevas ideas, imágenes, representaciones, vivencias, experiencias, similares a aquellas que fueron las que dejaron la impresión subliminal que ahora se reactualiza.

De acuerdo con el Idealismo budista, la representación que tenemos ahora de un mundo exterior a nosotros es sólo el producto de la reactualización de impresiones subliminales, depositadas en nuestro subconsciente por la representación de un mundo exterior, representación que surgió en nuestra mente en nuestra vida anterior. De la misma manera en el sueño nace en nuestra mente la imagen de algo que durante la vigilia nos afectó por su belleza o por el terror que nos produjo y dejó tras de sí una impresión en nuestro subconsciente. Y a su vez la representación de un mundo exterior que tuvimos en nuestra vida anterior fue sólo el producto de la reactualización de impresiones mentales subliminales dejadas en nuestra mente por la representación de un mundo exterior, representación habida en una existencia anterior a la anterior. Y así sucesivamente, las impresiones subliminales y las representaciones, que no tienen un correlato real y que son meros productos ideales de la reactualización de impresiones mentales subliminales, se han venido sucediendo unas a otras en un progreso regresivo alternante que no ha tenido inicio en el tiempo.

Es como si nuestras existencias sucesivas en el ciclo de las reencarnaciones fuesen un eterno soñar sin inicio, en el cual las imágenes oníricas, a las cuales nada real les corresponde, dejasen impresiones subliminales que se actualizarían dando lugar a nuevas imágenes oníricas, con ausencia total de un mundo externo, concreto y tangible.

Coincidencia de nuestras representaciones

Si el mundo que percibimos es sólo una creación irreal de nuestras mentes -insistían los adversarios del Idealismo budista- ¿cómo se explica que todos imaginemos el mismo mundo? ¿Cómo explicar la coincidencia de las alucinaciones (por decirlo así) que crean nuestras diversas mentes? Vasubandhu en su obra *Vimśatikā*, “Las Veinte Estrofas”, tratado fundamental de la escuela, se ocupó de esta atingencia realista y da en forma brillante la solución de la misma, recurriendo a la teoría del *karman*, término éste de fundamental incidencia en el Budismo, como por lo demás también en el Hinduismo. El término *karman* designa la acción en sí, el cúmulo de acciones que uno ha realizado en esta vida y en vidas anteriores, los efectos diferidos que esas acciones han de producir en vidas ulteriores. Mediante el *karman* se realiza la retribución moral de los actos, exigencia fundamental del sentido de justicia propio de la India. Todo hombre carga sobre sí en cada vida el *karman* que acumuló en sus existencias pasadas y ese *karman* condiciona su destino presente y actual: su nacimiento en una u otra de las formas de existencia, su ubicación en la escala de la jerarquía social, el sufrimiento o la felicidad que lo han de acompañar. El presente de cada hombre está así determinado por su propio pasado.

La coincidencia en las creaciones mentales de los diversos seres se debe a que sus *karmans* son coincidentes, similares, debido a o cual se tienen que producir efectos coincidentes o

similares. Historias *kármikas* similares producen resultados similares, como es el caso de las creaciones mentales coincidentes que presentan ante nosotros un mundo de iguales características.

Ekayāna (Único Vehículo)

El Sūtra del Loto

La última parte de esta exposición la dedicaremos brevemente al *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, “El Sūtra del Loto de la Verdadera Doctrina”. Este Sūtra, como se expresa Lokesh Chandra (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Kashgar Manuscript, Tokyo, The Reiyukai, 1977, Preface*), “*Es un texto fundamental del Mahāyāna, de hecho es uno de sus Nueve Dharmas. Es la principal escritura del Lejano Este, el Loto de la Ley Maravillosa, cuyos símbolos, leyendas y divinidades prestan un aura de resplandor a las grutas santuarias de China. Devotos fervientes lo han copiado en caracteres de oro a través de las edades. La Sección en verso del Capítulo de este gran Sūtra dedicado a Avalokiteshvara enciende todavía una esperanza universal y suprema y es fuente perenne de inspiración creadora para las artes. Él ha sido y es el Loto, la Joya del Mahāyāna.*”

El texto sánscrito

Se ha conservado el texto sánscrito del *Sūtra del Loto* en

múltiples manuscritos. Estos manuscritos pueden ser divididos en tres grandes grupos: manuscritos provenientes del Nepal, manuscritos provenientes del Asia Central y manuscritos provenientes de Gilgit, una localidad del actual Pakistán. Este hecho de por sí da a entender la gran difusión que tuvo el *Sūtra del Loto* en el mundo budista, difusión que se incrementaría después mediante las traducciones al chino, al tibetano, al mogol, al coreano, al japonés.

Las traducciones chinas

Las traducciones chinas del *Sūtra del Loto* se hicieron en los años 255, 286, 290, 335, 406 y 601 después de Cristo. De estas traducciones se conservan sólo aquellas de los años 290, 406 y 601. La del año 601 es sólo una revisión de la del año 406. La del año 290 se debe a Dharmaraksha (223-300 d.C.), un descendiente de iraníes establecidos en China Occidental. La del año 406 se debe a Kumārajīva (350-410 d.C.), un misionero indio-iranio, considerado como uno de los más notables traductores de textos canónicos budistas del Sánscrito al Chino. Kumārajīva trabajó con un grupo de colaboradores chinos bajo el patrocinio del Estado Chino. Su traducción, elegante y clara, eclipsó a las anteriores; ella es la que ha sido y sigue siendo utilizada en China y Japón; y es ella la que hizo conocido y popular el *Sūtra del Loto* en estos dos países. El *Sūtra del Loto* ha tenido, a través de la traducción de Kumārajīva, una enorme influencia en el Japón, la

cual se ha manifestado en la vida religiosa, siendo el texto básico de numerosas e importantes sectas budistas, en la literatura y en la investigación científica, estando dedicados al estudio de este *Sūtra* numerosos eruditos e instituciones.

Fecha del Sūtra del Loto

Teniendo en cuenta que la primera traducción china fue realizada en el año 255 después de Cristo, tenemos que concluir que el *Sūtra del Loto* es por lo menos anterior a esa fecha. Se acepta por lo general que el *Sūtra del Loto* adquirió su forma actual entre los años 150 y 200 d.C.

Nos referiremos ahora a algunas de las doctrinas más importantes de este *Sūtra*.

La Iluminación y la “Carrera del Bodhisattva”

El *Sūtra del Loto* señala una meta para el esfuerzo humano y un camino para alcanzar esa meta.

La meta es la Iluminación, la condición de Buda, la Budidad, ser, devenir un Buda. Los Budas son seres que alcanzaron el grado máximo del desarrollo espiritual, practicaron en su plenitud las nobles virtudes que constituyen la ética budista, y llegaron al grado máximo del Conocimiento, el cual les revela la verdadera naturaleza de la realidad en que vivimos y les permite tener la experiencia de lo Absoluto. Renacen en algunos de los mundos de esplendorosa belleza que pueblan el ilimitado

universo y durante millones de millones de períodos cósmicos predicán el *Dharma* (o “Doctrina de Buda”) a innumerables seres, guiándolos a ellos también hacia la Iluminación, antes de penetrar al final de su carrera en el *Nirvāṇa* Supremo y Sin Retorno.

El camino para alcanzar esa meta es la llamada “Carrera del Bodhisattva”. Todo hombre que aspira a ser un Buda, que aspira a la Iluminación (*Bodhi*) y que convierte esa aspiración en la norma permanente que dirige sus esfuerzos, sus actos, su vida entera, es un *Bodhisattva*. La “Carrera del Bodhisattva” es larga y esforzada, se extiende sobre millones de millones de años que el Bodhisattva recorre transmigrando sin cesar de una existencia a otra, acumulando méritos que enriquecen y purifican su *karman*, progresando hacia un ideal de perfección espiritual que nunca pierde de vista.

En los *sūtras* del Mahāyāna se mencionan por sus nombres a muchos Bodhisattvas que personificaron algún ideal, alguna virtud, alguna práctica espiritual o religiosa del Budismo. Entre ellos tenemos a Maitreya, Mañjushrī, Samantabhadra, Avalokiteshvara, Mahāsthāmaprāpta, Kshitigarbha, que son objeto de especial veneración por parte de muchos devotos que a ellos recurren en busca de ayuda y que de ellos hacen el modelo que guía su conducta. Son los llamados “Grandes Bodhisattvas”.

Diversos textos mahāyānistas describen sistemáticamente y con detalle las diversas etapas que en su búsqueda espiritual debe atravesar el Bodhisattva. No nos referiremos a ellas, sólo

mencionaremos algunas prácticas de la Carrera del Bodhisattva a que se refiere en forma especial el *Sūtra del Loto*. El Bodhisattva, durante millones de millones de períodos cósmicos rinde respetuosos servicios a los Budas que tiene la suerte de encontrar en sus repetidas encarnaciones, escucha de ellos la prédica del *Dharma*, los toma como modelo y los imita. Practica las virtudes budistas, en especial la virtud de la compasión (*karuṇā*), que puede llevarlo hasta el sacrificio de la propia vida por el bien de los otros o a demorar su ingreso en la beatitud del *Nirvāṇa* en su afán de ayudar a otros a alcanzar la Iluminación. Se esfuerza por compenetrarse de la idea de la Vaciedad Universal.

La “Carrera del Bodhisattva” y la Iluminación a la cual ella conduce no están reservadas sólo a determinados miembros de la Comunidad Budista; todo hombre, adhiriendo a la fe budista, puede convertirse en un Bodhisattva y llegar a la Iluminación. El *Sūtra del Loto* contiene así una enseñanza de inspiración universalista que abre a todo ser, sin limitación alguna, el camino salvífico enseñado por Buda.

La habilidad en los medios. El Único Vehículo (Ekayāna)

En el curso de la presente exposición nos hemos referido al Budismo Hīnayāna o del Pequeño Vehículo y al Budismo Mahāyāna o del Gran Vehículo, y hemos indicado someramente algunas diferencias en las concepciones filosóficas que caracterizan cada una de esas etapas. Podrían indicarse muchas

otras relativas a otros aspectos del Budismo.

EL *Sūtra del Loto* pone especial énfasis en señalar que no debe pensarse que existen diversas enseñanzas de Buda. Las diferencias que encontramos en las doctrinas de los diversos textos, de los diversos períodos, no son contradicciones en que se incurrió, ni siquiera normales evoluciones de un pensamiento filosófico dinámico y audaz. Esas diferencias se deben a la voluntad de Buda de adecuar sus enseñanzas a la diversa capacidad receptiva, a las diversas tendencias y proclividades, al diverso grado de preparación moral, intelectual, espiritual, de los seres a los cuales estaba dirigida la enseñanza. Característica esencial de Buda como Maestro, como Guía espiritual, era así su habilidad en elegir en cada caso, frente a cada ser a quien deseaba transmitir su enseñanza, el medio o método más conveniente y apto para inducirlo a ingresar en el camino que habría de llevarlo a la meta final. Una vez ingresado en el camino, una enseñanza gradual y lenta podría cambiar sus actitudes innatas y capacitarlo para aceptar finalmente las verdaderas y definitivas doctrinas.

Es por eso que existe una sola enseñanza budista, una sola vía salvífica, un solo, un Único Vehículo (*Ekayāna*). Buda no impartió enseñanzas diferentes a los diversos grupos de sus seguidores. No hubo un Budismo para los *Shrāvakas* y *Pratyekabuddhas* del Hīnayāna y otro para los *Bodhisattvas* del Mahāyāna. A todos les impartió la misma doctrina, dosificándola, presentándola en la forma más adecuada para el desarrollo de

cada uno. Y cada uno tomó de esa enseñanza lo que de acuerdo con su naturaleza podía recibir y lo que cada uno tomó maduró en él, induciéndolo a un mayor y más avanzado progreso espiritual, cuyo destino final era la Iluminación.

Terminaremos con los versos de un poeta anónimo budista que expresó en ellos su veneración y admiración por el Maestro:

*Debido a la Gran Compasión, oh Señor,
que Tú sentías por todos los seres
atormentados por el sufrimiento y el dolor,
Tú no podías tolerar
que, habiendo llegado Tú a la Iluminación
Inmaculada y Excelsa,
algún otro ser a ella no llegara.
Por eso, transmitiste tu Doctrina,
benéfica y salvadora,
siempre igual a sí misma y Una,
a todos los seres,
malos y buenos,
inteligentes y mediocres.
Cada uno toma de ella,
para su bien y para su felicidad,
lo que la maduración de su karman,
sus proclividades y tendencias,
su propia receptividad le permiten.
Eres como la gran nube negra*

*que se extiende sobre la sedienta tierra:
sobre los grandes árboles, soberanos de los bosques,
sobre los arbustos,
sobre las humildes hierbas -
para que cada cual
germine, crezca, prospere o florezca
según su innata capacidad -
cae, igual para todos, la lluvia imparcial.*

Budismo y Humanismo

Introducción

Los latinoamericanos podemos en estos días congratularnos por el incremento que el interés por los *Estudios Budistas* ha tenido en nuestros países en estos últimos años. En 1989 fue creada en Buenos Aires por Carmen Dragonetti y por mí, la *Fundación Instituto de Estudios budistas* FIEB, destinada a la docencia e investigación en el campo del Budismo. En 1990 asimismo se creó en México la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas* ALEB, cuyo Presidente es el Dr. Benjamín Preciado, Profesor e Investigador de *El Colegio de México*. ALEB realiza seminarios para el estudio de textos budistas, además de otras actividades relacionadas con el Budismo. En 1991 ALEB editó el primer número de la *Revista de Estudios Budistas* REB, que se publica en México y Buenos Aires, y de la cual somos directores Carmen Dragonetti y yo, y cuyo editor es el conocido poeta, escritor y amigo mexicano Sergio Mondragón. La publicación de la *Revista de Estudios Budistas* ha sido posible gracias a la generosidad de *The International Institute for Buddhist Studies* de Tokyo, cuyo Presidente es el Dr. Tsugunari Kubo y cuyo Director es el Dr. Akira Yuyama, y de la *Reiyukai de México*, cuyo

representante es el Sr. Tomokazu Obara. Es ésta una adecuada ocasión para agradecerles a todos públicamente por su ayuda y colaboración. Con ocasión de este 11º Congreso de *The International Association of Buddhist Studies*, la *Revista de Estudios Budistas* ha publicado su octavo número. REB ha alcanzado un total de 1582 páginas y 12.500 ejemplares, gran parte de los cuales son generosamente distribuidos en todo el mundo. También nos es grato recordar que el *Centro de Estudios de Asia y África* CEAA, de *El Colegio de México*, cuya Directora es la Profesora Flora Botton, organizó el año pasado (1993) dos seminarios sobre temas del Budismo, uno a cargo de la Dra. Carmen Dragonetti y de mí, y otro a cargo del Dr. Luis Oscar Gómez, de la *University of Michigan*, USA. Este último seminario, debido a diversas causas, fue dictado en la *Casa Tibet* de México, que dirige el Profesor Marco Antonio Karam, bajo los auspicios de dicha *Casa* y de la *Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas*. Y lo que nos complace sobremanera es que ahora en México (1994) se está realizando el 11º Congreso de la mencionada *International Association of Buddhist Studies*, prestigiosa institución que tanto ha realizado y realiza por la promoción de los *Estudios Budistas*, cuyo Presidente es el Profesor David Seyfort Rugg. Es la primera vez que un congreso de esta *Asociación* se realiza en Latinoamérica y estamos seguros de que este hecho junto con el éxito del Congreso constituyen buenos augurios para el futuro de los *Estudios Budistas* en

Latinoamérica.

En estas circunstancias, la pregunta que tenemos que hacernos los latinoamericanos es ¿para qué realizamos *Estudios Budistas*? ¿Cuál es para nosotros la finalidad de estos Estudios? Éstas son para nosotros preguntas muy importantes. Antes de contestar estas preguntas, haremos unas reflexiones que pueden servir de contexto a las respuestas que podamos dar.

El hombre, un ser nacido para aprender

El hombre no es sólo un ser nacido para vivir en sociedad, como Aristóteles dice (*Politikōn*, A, p. 1253 a 3), es también un ser nacido para adquirir, transmitir y acumular conocimiento. Desde que apareció sobre la tierra, el hombre estuvo condenado a aprender y a enseñar. Tuvo que aprender a encender el fuego para cocinar sus alimentos, calentarse en el invierno, ahuyentar a los animales malignos; tuvo que aprender a construirse un refugio que lo protegiera de las inclemencias del tiempo y de las acechanzas de la selva y de la noche; tuvo que aprender a procurarse pieles que cubrieran su cuerpo, a fabricarse herramientas y armas para defenderse de los animales que le disputaban los espacios de la sobrevivencia y del poder. Tuvo que aprender a convivir con otros seres semejantes a él, a fijar los límites de lo que podía hacer y no hacer, a establecer jerarquías, respetos y obediencias. Después descubrió o inventó el mundo de los dioses, de los demonios, de todos los seres sobrenaturales que

habitaban en su imaginación o en la inmensidad del espacio, en las alturas del cielo, en las profundidades del agua, en la espesura de los bosques. Y tuvo que aprender a manejarse con ellos, a tratarlos, a ganarse su buena voluntad o a aplacar sus iras. Éstas y otras muchas innumerables cosas tuvo que aprender para sobrevivir y para echar los fundamentos de la cultura, que sin saber y sin querer iba creando.

Y aún hoy, con nuestras culturas bien establecidas aunque maltrechas, no pasa un momento en que no tengamos que aprender algo, que las sin cesar cambiantes condiciones sociales, económicas y políticas del mundo, el constante avance de las técnicas, y el incremento siempre mayor de las comunicaciones, imponen a nuestras mentes.

La transmisión del conocimiento

Y por oscuros instintos de sobrevivencia de la especie o por confusos sentimientos de afecto o por sensata valoración de los conocimientos cuya eficacia había experimentado, aprendió a transmitir los conocimientos que adquiría a compañeros, a hijos, a discípulos, que a su vez los transmitían a otros en una sucesión de maestros cuyo origen se pierde en el tiempo.

Y los conocimientos se acumulaban, por ininterrumpida transmisión de generación en generación, por obra de cualquiera, por obra también de expertos en el arte de mantener en su memoria lo que a ella le confiaban.

Fue primero una transmisión oral, de boca a oído, pero luego el hombre inventó la escritura. Y fue poniendo por escrito todo el conocimiento adquirido, transmitido y acumulado por su generación y las generaciones anteriores: códigos de conducta, tratados sobre los ritos con que se venera a los dioses o se marcan las etapas de la vida, textos sobre la forma de curar, de construir, de pelear, de hacer el amor, de educar, etc. Y se reunieron bibliotecas, en las que se atesoraba lo aprendido y se aseguraba su transmisión a las generaciones futuras.

Utilitarismo del conocimiento

Todo este conocimiento estaba originariamente marcado por el signo del utilitarismo. Eran conocimientos útiles, que para algo servían, fundamentalmente para la sobrevivencia, para la conservación de la vida en un mundo cruel y despiadado, al cual el hombre había llegado desnudo, desarmado e ignorante, para hacer esa vida más tolerable y satisfactoria, para enriquecerla con algún tipo de experiencias agradables.

Conocer por conocer

Pero, cuando las circunstancias se hicieron más benignas y el hombre se sintió menos apremiado por los requerimientos de la sobrevivencia, surgió en él la tendencia a adquirir, transmitir y acumular conocimiento sin finalidad ulterior, sin beneficios inmediatos: conocer por conocer.

La actividad de la mente que quiere conocer por conocer puede aplicarse a variados objetivos: seres, cosas, hechos, actos, procesos, con el fin de inventariarlos, establecer su naturaleza, descubrir sus causas, determinar las leyes que los rigen.

Esta actividad puede ser superficial o profunda, acotada o amplia, y puede dar mayor o menor importancia a uno u otro de los fines señalados.

El conocer por el conocer en Grecia

Es corriente oír decir que aquello que entendemos por “filosofía griega” es una disciplina intelectual que se caracteriza por buscar el saber puro, que tiene en sí misma su razón de ser, que se agota en la actividad que la constituye.

Se afirma también que por ser así una actividad puramente intelectual, a la cual nada extraño al intelecto se le agrega, la “filosofía griega” es una de las creaciones más eximias del hombre, digna sólo de la Cultura Griega, que en la Antigüedad sería la única depositaria de la razón.

Pero además de la pureza que se le atribuye a la actividad filosófica griega, se saca un argumento en contra de la filosofía india. Se arguye que los sistemas filosóficos de la India no son ejercicios de la razón pura, que siempre tienen en mira algún resultado diferente de la mera actividad de la mente, y que, por no buscar el conocimiento por el conocimiento, la filosofía de la India no sólo es un producto inferior al griego, sino que incluso ni

siquiera merece ser llamada “filosofía”.

La finalidad del conocimiento en la India

Desde luego, la mayor parte de las afirmaciones que anteceden son discutibles. Lo que sí podemos considerar como cierto es que la India adoptó en relación al conocimiento una actitud muy diferente: consideró básicamente que toda disciplina intelectual no constituye una búsqueda del saber por el saber y no tuvo el menor reparo en aceptar que toda actividad racional pretende alcanzar algún bien externo a esa actividad, ajeno a ella, superior a ella.

El testimonio del Nyāyadarśana o Ciencia de la Lógica

La posición india en el ámbito hindú está claramente expresada en el *Nyāyadarśana* (Ciencia de la Lógica) en el *sūtra* I, 1 de Gautama. Gautama afirma que del “conocimiento de la verdadera naturaleza” de las 16 categorías lógicas se produce la “obtención del supremo bien”: *pramāṇaprameyasamśayaprayojanadr̥ṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavādajalpavitaṇḍāhetvābhāsacchalajātini-grahasthānānām tattvajñānān niḥśreyasādhi-gamaḥ*.

De acuerdo con lo expresado por Vātsyāyana, Uddyotakara y Vācaspati Miśra en relación con este *sūtra* debemos entender que la expresión “conocimiento de la verdadera naturaleza o de la verdadera realidad” se refiere, en cada ciencia, a un objeto

específico propio de cada ciencia. En la Ciencia de la Lógica, el objeto, cuya verdadera naturaleza es necesario conocer, está constituido por las 16 categorías lógicas, pero debe tenerse muy en cuenta que el *ātman* (principio espiritual individual) forma parte de una de esas categorías (*prameya*). Además, en la Ciencia de la Lógica, lo que se obtiene mediante el indicado conocimiento es el Supremo Bien, que no es otra cosa que la Liberación de las reencarnaciones.

El comentario de Vātsyāyana relativo a este tema es el siguiente: “Hay que saber de acuerdo con la Doctrina que el conocimiento de la verdadera naturaleza [de las cosas] es con el fin de alcanzar el Supremo Bien. Pero aquí en la doctrina del *Ātman* [alma] el conocimiento de la verdadera naturaleza [de las cosas] es el conocimiento del *Ātman*, y de los otros objetos. La obtención del Supremo Bien es la consecución de la Liberación”:
tad idam tattvajñānam niḥśreyasādhigamārtham yathāvidyam veditavyam. Iha tvadhyātmavidyāyām ātmādiññānam tattvajñānam. Niḥśreyasādhigamo 'pavargaprāptiḥ.

El *vārttika* de Uddyotakara *ad locum* es muy explícito y claro: “En todas las Ciencias hay ‘conocimiento de la verdadera naturaleza’ y ‘obtención del supremo bien’. ¿Qué es ‘conocimiento de la verdadera naturaleza’ y ‘obtención del supremo bien’ en la Ciencia de los Vedas? ‘Conocimiento de la verdadera naturaleza’ es el conocimiento de los implementos apropiados y adecuados para el (rito) Agnihotra, etc. ‘Obtención

del supremo bien' es la obtención del Cielo, pues en los Vedas se dice que el Cielo es el resultado (de los ritos). En la Ciencia de la Agricultura, ¿qué es 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien'? 'Conocimiento de la verdadera naturaleza' es el conocimiento de la tierra -que no está afectada por espinas, etc., tal es el conocimiento de la verdadera naturaleza (de la tierra). Y 'obtención del supremo bien' es la obtención de la cosecha. En la Ciencia de la Política ¿qué es 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien'? La utilización de la conciliación, de los regalos, del castigo, de crear disensiones, según el momento, el lugar y la capacidad (de hacerlo), es el 'conocimiento de la verdadera naturaleza' y 'obtención del supremo bien' es la conquista de la tierra": *sarvāsu vidyāsu tattvajñānam asti niḥśreyasādhigamaśceti. Trayyāṃ tāvat kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Tattvajñānaṃ tāvad agnihotrādisādhanānāṃ svāgatādiparijñānaṃ anupahatādi-parijñānaṃ ca. Niḥśreyasādhigamo 'pi svargaprāptiḥ, tathā hyatra svargaḥ phalaṃ śrūyata iti. Atha vārtāyāṃ kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Bhūmyādiparijñānaṃ tattvajñānam, bhūmiḥ kaṇṭakādyanupahatetyetat tattvajñānam. Kṛṣyādyadhigamaś ca niḥśreyasam iti, tatphaladvāt. Daṇḍanītyāṃ kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Sāmadānadaṇḍabhedānāṃ yathākālaṃ yathādeśaṃ yathāśakti viniyogas tattvajñānam, niḥśreyasaṃ pṛthivījaya iti.*

Este texto deja bien claro que, para los pensadores hindúes, el conocimiento no se agota en sí mismo, tiene una finalidad

superior que lo trasciende.

Importancia del conocimiento en el Budismo

Pasemos al terreno budista. Señalamos en primer lugar que desde sus inicios el Budismo tuvo una alta valoración del conocimiento, que designó con los términos *jñāna*, en sánscrito (= *ñāṇa*, en pāli) y *prajñā*, en sánscrito (= *paññā*, en pāli). El acto que inició la carrera de Gotama como Buda fue un acto de conocimiento: la Iluminación (*bodhi*), la manifestación más excelsa del Conocimiento, de la Inteligencia, de la Conciencia, en que la realidad se presenta en su absoluta totalidad ante la mente de aquel que con inauditos esfuerzos logró capacitarse para esa experiencia suprema. El hecho de que la palabra *Buddha* (Buda), “El que despertó a la verdad”, “El Iluminado”, “El que conoció”, sea utilizada desde ese momento con respecto a Gotama para expresar la perfección y la superioridad que lo elevan por sobre todos los seres, es indicativo del lugar preeminente que el conocimiento ocupa en la escala budista de valores. La *avidyā*, justamente lo contrario del conocimiento, es considerada por el Budismo, como la raíz de todos los males, que debe ser destruida, al igual y más aún que las perniciosas tendencias y proclividades, conscientes o inconscientes, a hacer el mal y a transgredir las normas de la Ética. A tal punto el Budismo Mahāyāna valorizó el conocimiento constituido por la Iluminación, que en los *sūtras* mahāyānistas lo que Buda les profetiza a sus *Bodhisattvas*, como

logro supremo de sus esfuerzos, prácticas y méritos, es que llegarán a ser *Buddhas*, es decir, que serán poseedores de aquel Conocimiento que ubica al que lo posee en el plano trascendente de los seres superiores, teniéndose por tal razón la impresión que el Mahāyāna más que una religión del *Nirvāṇa*, es una religión de la *Bodhi* (Iluminación), del conocimiento en su forma más intensa y pura. Además, el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, de la verdad de la realidad, que constituye la Perfección del Conocimiento (*prajñāpāramitā*) y que está centrado en la idea de la Vaciedad, es decir de la Insustancialidad Universal, es una condición indispensable, un requisito ineludible para aquel que ingresa en el camino salvífico que enseña el Budismo. Y sin este conocimiento no es posible realizar, en su plenitud y entera eficacia, la Disciplina Moral, centrada en el desapego y en el sentimiento de la compasión universal -Disciplina Moral que constituye, junto con el conocimiento, la otra condición indispensable, el otro requisito ineludible para el éxito del esfuerzo budista.

Por eso, desde sus primeras épocas los budistas como Comunidad se esforzaron por llegar al conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Fue una búsqueda afanosa y constante a partir de las intuiciones geniales de Shākyamuni, que quedó plasmada en audaces y grandiosos sistemas filosóficos. Las escuelas se sucedieron, indagando cada una por sí misma, matizando, afinando los resultados alcanzados por sus

predecesores. Se abrieron sin cesar nuevos ámbitos para la reflexión, se recorrieron caminos desconocidos en la investigación. Todas las sectas y escuelas, en que el Budismo se dividió como efecto de su intensa vida espiritual e intelectual, participaron en esa búsqueda y contribuyeron a la promoción, profundización y diversificación del conocimiento.

El pensamiento budista como reflexión filosófica

El pensamiento budista fue en gran parte una reflexión de neto corte filosófico, llevada a cabo mediante el análisis racional. Las circunstancias históricas obligaban a los pensadores budistas a ubicarse en un terreno exclusivamente lógico. Los pensadores budistas, en efecto, se enfrentaron durante muchos siglos a los pensadores hindúes, que sostenían tesis consagradas, por una larga tradición, como al margen de toda duda y controversia. Los budistas no podían hacer valer, en defensa de las tesis revolucionarias que aducían -insustancialidad de todo, inexistencia de Dios (*īśvara*), inexistencia del alma (*ātman*)- textos que expresaban la palabra de Buda, la cual para los hindúes no poseía autoridad alguna. Se veían así obligados a recurrir a argumentos de razón y a constituir sólidos fundamentos racionales para las doctrinas que propugnaban.

La función preeminente, que en el Budismo tuvo la reflexión racional filosófica, no impidió que conjuntamente con ésta se valorara y practicara la meditación yóguica (*dhyāna*), no

sólo como práctica que serena la mente, liberándola de emociones y pasiones e incrementando así su eficacia funcional, sino como otro camino o método del conocimiento, que, colaborando con el estudio de los textos y la reflexión filosófica sobre las doctrinas que éstos enseñan, permite llegar a una captación más cabal, de naturaleza intuitiva, de la verdad.

La finalidad del conocimiento en el Budismo

A pesar de la alta valoración que le concede, el Budismo tiene frente al conocimiento la misma actitud que la del Hinduismo. El conocimiento no tiene en sí mismo su propio fin, sirve para obtener algo no sólo externo a él y diferente de él, sino algo superior a él. El budista se esfuerza por alcanzar el grado máximo del conocimiento, la Iluminación, para convertirse en un *Buddha*, en un “Iluminado” dotado de eximias cualidades y atributos, que tendrá su mundo de Buda, *Buddhakṣetra*, concebido como un magnífico paraíso, donde guiará a millones de seres hacia la Iluminación, durante millones de períodos cósmicos, realizando en esa forma una obra de compasión, para finalmente ingresar, cuando él lo decida, en el *Parinirvāṇa* supremo y sin retorno, que, cercano o lejano, ha sido siempre la última meta del camino budista. El conocimiento es un simple medio, un mero *sādhana*, al igual que la Disciplina Moral.

De entre las dos indicadas actitudes frente al conocimiento, ¿cuál elegiremos los latinoamericanos en relación al estudio del

Budismo? ¿Estudiaremos el Budismo únicamente con el afán de conocer por conocer o realizaremos ese estudio con una finalidad que esté más allá de la simple acumulación de conocimiento? Y en este último caso, ¿cuál es esa finalidad? Creemos que en el estudio del Budismo ambas actitudes pueden estar presentes, armoniosamente entrelazadas.

El Budismo como campo para el conocer por el conocer

El Budismo ofrece un amplio campo para el ejercicio del conocer por el conocer. Se extendió por vastas regiones del Asia: India, Sri Lanka, Sudeste Asiático, Tibet, Asia central, China, Mongolia, Korea, Japón, que en muchos momentos estuvieron al frente de la civilización humana. Subsistió en esas regiones durante siglos. Ejerció su influencia sobre la historia y la cultura de numerosos pueblos, formuló sistemas filosóficos, dio origen a manifestaciones de intensa vida religiosa, produjo obras literarias, inspiró escuelas de arte. Y lo que el Budismo produjo en los distintos campos en que incursionó se caracterizó, en general, por su riqueza, por su variedad, por su profundidad y por el interés que suscita. Utilizó múltiples idiomas para la transmisión de sus doctrinas. Son innumerables los filósofos, artistas, escritores, hombres santos que lo representaron. El Budismo ofrece así un rico tesoro de hechos por inventariar, analizar, conectar entre sí, explicar, de idiomas por describir e interpretar, de textos por editar y traducir. Nunca el Budismo dejará de proporcionar al

historiador, filólogo, antropólogo, arqueólogo y demás cultores del conocimiento, interesante y valiosa materia para sus investigaciones, curiosidades, inquietudes.

Lo que ya se ha hecho bajo la inspiración del conocer por el conocer, es enorme. Japoneses, indios, europeos, americanos, chinos, koreanos, tibetanos, etc., han hecho una labor admirable de erudición, capaz de competir en cantidad y calidad con aquella realizada en el campo de los Estudios Clásicos Greco-latinos. Han acumulado y estudiado una masa inmensa de datos, han descifrado idiomas, han establecido textos confiables y rigurosos de las obras budistas. Queda aún mucho por hacer. Los latinoamericanos podemos asociarnos, aunque sea en forma modesta, a esa tarea.

El Budismo como fuerza espiritual

Pero el Budismo es también una poderosa fuerza espiritual, que ha ejercido y ejerce una irresistible atracción. Inculca en el individuo actitudes positivas; formula como explicación de la realidad en que existimos, principios profundos, que sorprenden por su adecuación a la experiencia que el hombre tiene de esa realidad, y por su sentido de modernidad; exalta nobles principios éticos.

Función humanística del Budismo

Creemos que, conjuntamente con la acumulación de

conocimiento relativo al Budismo, los latinoamericanos debemos esforzarnos, con sumo empeño, por poner ese conocimiento al servicio de un objetivo humanístico: el enriquecimiento, refinamiento y perfeccionamiento de la persona humana, para bien y felicidad de la misma persona y, a través de ella, para bien y felicidad de la sociedad a que ella pertenece.

No queremos decir con lo anterior que el Budismo no haya sido utilizado ya en el Japón, en Europa, en Estados Unidos, con fines humanísticos. Pero para los latinoamericanos hacerlo es una necesidad de suma urgencia. La cultura del hombre latinoamericano está en plena etapa de formación. Se están integrando en ella elementos provenientes de Europa, de Estados Unidos de Norteamérica, de Japón, de la India y, venciendo inexplicables resistencias, elementos de las culturas indígenas, tan cruelmente sofocadas. El Budismo puede contribuir a esa síntesis aportando también elementos positivos. Queremos, como aspiración lejana, difícil de realizar, que la cultura latinoamericana se distinga por su riqueza, variedad y alto nivel, por el sentimiento de justicia y solidaridad, por su sentido de tolerancia y compasión. El Budismo puede colaborar en esta obra, hacer a ella un aporte valioso de elementos nuevos y de elementos que incrementan la eficacia de elementos provenientes de otras fuentes.

Cabe preguntar: ¿qué puede aportar el Budismo a la formación cultural del hombre y la mujer latinoamericanos?

Daremos algunos ejemplos de los aportes que el Budismo nos puede hacer.

Actitudes

Digamos: ciertas *actitudes* que benefician al que las posee; ciertos *principios* filosóficos que propician un correcto acercamiento a la realidad y ciertos *valores* éticos que ennoblecen las relaciones humanas.

Adhimukti: apertura mental, receptividad

Entre las actitudes positivas que el Budismo inculca, una de las más interesantes es aquella expresada por la palabra sánscrita *adhimukti*.

Adhimukti es una palabra importante en los textos budistas. Su interpretación es objeto de discusión. Tsugunari Kubo (*The fundamental Philosophy of the Lotus Sutra with respect to the Practices of the Bodhisattva*, Tokyo, Shunjūsha, 1987), acertadamente en nuestra opinión, la interpreta como “apertura mental”, “receptividad”. *Adhimukti* es la capacidad de la mente de mantenerse abierta ante un nuevo mensaje, de captarlo, de comprenderlo. Sin esa apertura, captación y comprensión, es imposible adherir a ningún mensaje que nos llega por primera vez, por benéfico y eximio que sea. Lo contrario de la *adhimukti* es la oclusión mental, que lleva al rechazo *a priori* de cualquier

idea, tesis o doctrina que no se adecue a los esquemas que con anterioridad han tomado posesión de nuestra mente. La *adhimukti* es una cualidad altamente apreciada en el *Bodhisattva*, que ha avanzado ya en el camino que conduce a la Iluminación. Es la *adhimukti* la que le permite recibir las cada vez más profundas manifestaciones de la Verdad. La *adhimukti* es un requisito indispensable para el discípulo que se inicia en la Doctrina, que de tantas formas ha de chocarle por sus audaces novedades.

La *adhimukti* puede ser llevada del terreno intelectual al terreno de los sentimientos. Puede ser concebida entonces como la capacidad de reaccionar ante estímulos nuevos que afecten la sensibilidad, de vivir experiencias no vividas antes, en el terreno de las emociones, en el terreno de la creación artística.

La *adhimukti*, la capacidad de recibir y asimilar nuevas formas de pensar y sentir, constituye la base de un verdadero humanismo, que se esfuerza por desarrollar las posibilidades de la personalidad, enriqueciéndola, diversificándola, afinándola. La *adhimukti* es también la actitud que ineludiblemente debe poseer aquel que quiere conocer el Budismo para tomar de él elementos nuevos que contribuyan a su perfeccionamiento intelectual y emocional.

Racionalidad

Se podría decir que dos actitudes distinguen la concepción budista de la realidad: por un lado una tendencia a atenerse a los

datos que nos proporciona la experiencia directa de esa realidad, y por otro lado la tendencia a la parquedad en las hipótesis que sustentan esa concepción. Por ejemplo, la teoría de la causalidad universal (: todo tiene causas) y la de la interdependencia universal (: todas las cosas son interdependientes) son teorías fundamentales del Budismo. Constituyen los aspectos más importantes de la doctrina del *pratīyasamutpāda*. Ambas teorías están construidas sobre datos proporcionados por una percepción directa de lo que ocurre en nuestra realidad inmediata. De la misma manera, la teoría de los *dharmas* viene a ser un inventario, volcado en sistema, de todo aquello que existe en la realidad y que es captado por nuestros sentidos y nuestra mente. Las dos indicadas tendencias caracterizan también la doctrina de las tres marcas de todo lo existente: transitoriedad, sufrimiento, insustancialidad. Todas estas teorías tienen así una base empírica, lo cual elimina la intromisión de elementos provenientes del mito, de la magia o de creencias preexistentes, transmitidas por la tradición y de inspiración religiosa. Y son las dos actitudes, atenerse a los hechos constatables y la parquedad en la infraestructura hipotética, las que le dan a la concepción budista de la realidad el matiz de racionalidad.

Los Brāhmaṇas y las Upanishads. La racionalidad del Budismo sustentada en las dos actitudes indicadas se torna más evidente si la comparamos con los sistemas filosóficos que inmediatamente lo precedieron o le fueron contemporáneos.

Pensemos en los *Brāhmaṇas*. Encontramos en ellos una irrestricta tendencia a personificar, a animar, a hacer actuar como seres rudimentariamente vivos y oscuramente conscientes a todas las cosas imaginables, ya sea que existan concretamente, ya sea que se trate de meras entidades abstractas: plantas, himnos, versos, utensilios litúrgicos, divisiones del tiempo, regiones del espacio, procesos psicológicos. Al lado de estas personificaciones se hacen presentes los dioses heredados del pasado. Luego, a este abigarrado elenco de heterogéneo origen se le hace intervenir en mil hechos diversos, dramas o comedias, en que los personajes se acoplan entre sí, huyen, se destruyen, se transforman, se identifican. Todo este mundo de seres y de eventos está al margen de la realidad, de sus leyes, de sus posibilidades; sólo obedecen a la voluntad de los autores de los *Brāhmaṇas*, guiada por una loca fantasía o por una lógica que se nos escapa o por una lógica aplicada a la fantasía que nos desconcierta. Y son estas personificaciones y los hechos en que ellas intervienen los que explican el origen y quehacer del mundo, de los dioses, de los hombres. Y, actuando como mitos, le fijan las normas y las leyes a la conducta de los seres.

Pasemos a las *Upanishads*. Aquí nos encontramos con la postulación de dos principios últimos cuyo conocimiento no deriva de la experiencia ordinaria, pues de entrada se nos dice que no pueden ser conocidos ni por los sentidos ni por la razón y que están más allá de la palabra: *Brahman* y *“tman*. Además, nos

encontramos en las *Upanishads* con una proliferación de caprichosas afirmaciones acerca de *Brahman* y *“tman*, referidas a sus relaciones con otras entidades (como por ejemplo los alientos vitales), a los procesos en que participan, a su identificación con otros seres y cosas. Estas afirmaciones nos recuerdan, debido a sus contradicciones e incoherencias, aquellas de los *Brāhmaṇas* por su contenido y por su inspiración. No es posible estructurarlas en un sistema simple, armonioso y coherente.

Pero lo que más recelo inspira es el origen de ambas nociones. *Brahman* designó originalmente a la fórmula ritual mágico-religiosa; *“tman* designó al aliento vital, es decir la respiración. La fórmula ritual y el aliento vital son datos que la realidad nos proporciona. Pero los brahmanes, autores de los *Brāhmaṇas* y de las *Upanishads*, especularon sobre la fórmula y el aliento, les fueron atribuyendo cualidades y atributos cada vez más excelsos y en un *in crescendo* asombroso terminaron por convertir la fórmula ritual en lo Absoluto y la respiración en el Principio Espiritual Individual. Se puede aceptar la existencia de la fórmula litúrgica y del aire que ingresa a nuestros pulmones y sale de ellos; más difícil es aceptar la existencia de aquellos principios supremos en que ambas cosas se convirtieron mediante la metamorfosis de la especulación sacerdotal: el Absoluto y el Espíritu Individual. Y lo que se dice de esos dos principios constituye la concepción de la realidad de los textos upanishádicos.

La tolerancia

Es otra actitud budista. El tolerante permite a otros tener otras ideas diferentes de las suyas y además creer que esas ideas son las mejores y las verdaderas. La intolerancia recorta la libertad individual al someterlo a uno a una idea que le impone una forma determinada de pensar, de sentir y de actuar. La intolerancia va casi siempre acompañada de agresividad. Agresividad oral, manifestada en las palabras rudas dirigidas contra los que no piensan como uno; agresividad mental, encerrada en los sentimientos de malevolencia, ira, desprecio, desvalorización contra los que tienen ideas diversas a las de uno; agresividad en los actos violentos destinados a impedir la expresión de ideas diferentes, a lograr por cualquier medio que dejen de existir y aún a destruir a quien los sustenta. Buda decía que las lágrimas derramadas por los hombres durante sus reencarnaciones superaba el agua de varios océanos; podríamos decir en forma similar que también supera al agua de muchos océanos la sangre derramada por actos inspirados en la intolerancia: guerras de religión, conversiones forzosas, persecuciones ideológicas.

Buda recomendaba a sus discípulos actuar con moderación: “Uno debe conocer lo que es la aprobación, uno debe conocer lo que es la desaprobación; conociendo lo que es la aprobación y conociendo lo que es la desaprobación, uno no debe ni aprobar ni desaprobar -uno debe simplemente enseñar el Dharma”:

ussādanañ ca jaññā apasādanañ ca jaññā, ussādanañ ca ñatvā apasādanañ ca ñatvā n'ev'ussādeyya na apasādeyya dhammam eva deseyyāti (*Majjhima Nikāya* III, *Araṇavibhaṅgasutta*, p. 233, PTS).

Una idea similar inspira al Emperador Ashoka en el Edicto XII sobre roca. Expresa ahí que la raíz para el progreso esencial de las sectas es el control del lenguaje: uno no debe exaltar a la propia secta y criticar a las otras; si debe por alguna razón hacerlo, debe ser en forma moderada. Más aún, se debe incluso honrar a las otras sectas en una manera u otra.

El Budismo tenía que ser necesariamente tolerante. Su posición esencial adversa a la violencia le impedía adoptar una actitud de intolerancia, acompañada, como dijimos, casi siempre por un espíritu de agresividad.

Contribuyó a la tolerancia budista la conciencia de que la verdad tiene múltiples aspectos o facetas y que por lo general el hombre sólo percibe uno de esos aspectos, se aferra a él y, por defenderlo como único existente, adopta actitudes violentas. El *thera* Suhemanta declara en *Theragāthā* 106 que todo tiene múltiples características y marcas, que el necio (*dummedha*) sólo ve una de ellas y el sabio (*pañḍita*) todas. Y el *Udāna* VI, 4, que narra la conocida historia de los ciegos y el elefante, es una crítica de los que ven sólo una parte de la realidad y violentamente sostienen que es la única.

Corroboró esa actitud relativista la doctrina de las dos

verdades: la relativa y la absoluta. Puesto que el hombre normalmente sólo puede llegar a la verdad relativa, que no corresponde a la real naturaleza de las cosas, que es incompleta, provisoria y superable, es insensato adherir a ella como si fuera la verdad absoluta.

Principios

La causalidad universal

En el campo de los principios, el principio más importante que el Budismo puede aportar a una formación humanística es la idea del Surgimiento Condicionado o Surgimiento en Dependencia: *paṭīccasamuppāda* / *pratītyasamutpāda* (en pāli y en sánscrito respectivamente).

La teoría del Surgimiento Condicionado ha sido siempre una teoría fundamental del Budismo. Buda la considera su *Dhamma* (o *Dharma*, en sánscrito) (Doctrina) por excelencia. Dice de ella que es el *ariyo ñāyo*: el Noble Método Budista (*Samyutta Nikāya* V, *Paṭhamabhayaverūpasantasutta*, pp. 338-389, PTS). Muchos textos expresan que Buda descubrió la teoría del *pratītyasamutpāda* en la guardia media de la noche en que alcanzó la Iluminación -el momento más significativo de la vida de Buda. Buda califica a esa teoría de “profunda” (*gambhīra*). Y numerosos textos budistas hacen del Surgimiento Condicionado el tema de sus exposiciones.

De acuerdo con esta teoría, todo lo que existe está bajo el dominio de la ley de la causalidad, condensada en la bien conocida fórmula: *asmin sati idaṃ bhavati*: “dado esto, se produce aquello”. Nada ocurre en el ámbito de la existencia al azar, casualmente. Todo sin excepción es el producto de la conjunción de una multiplicidad de causas y condiciones determinantes. Nada surge a la existencia, permanece en ella o sale de ella sin la intervención de múltiples factores causales. La universalidad de la ley de la causalidad está expresada en numerosos textos. Además, una de las tres características universales (*tilakkhana / trilakṣaṇa*) de lo existente es la insustancialidad (*sabbam anattā, Saṃyutta Nikāya IV, Aniccādisuttanavaka*, p. 28), y todo es insustancial precisamente porque todo es surgido en dependencia (*paṭiccasamuppanna / pratītyasamutpanna*).

La interdependencia universal

La estricta causalidad, que gobierna la realidad empírica en su totalidad, tiene, como corolario, la interdependencia de todo lo que existe, ya que toda cosa es producida, como efecto, por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas, que actúan como causas; y consecuentemente cada una de las cosas que actúan como causas es a su vez producida, como efecto, por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas; y así en un proceso hacia atrás sin comienzo.

Un proceso similar tiene lugar en relación con los efectos. Cada cosa que es producida como efecto, actuando a su vez como causa, en conjunción con una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas, produce otras cosas; y así en un proceso hacia adelante sin fin.

El resultado de esta interdependencia de causas y efectos, que compenetra la entera realidad, es una “red” que relaciona entre sí todas las cosas existentes -momentáneas, evanescentes, interconectadas por relaciones causales, actuando todas al mismo tiempo como causas y como efectos.

La interdependencia universal es otra gran ley de la existencia.

La interdependencia universal y la actualidad

Siempre se ha sabido que el hombre tiene innumerables dependencias. Cada generación depende de las generaciones precedentes, hereda sus posesiones, se beneficia con su trabajo, sus descubrimientos, sus luchas y sus sufrimientos, su experiencia. A su vez cada hombre ha dependido de sus padres para llegar a la vida y sobrevivir, ha dependido de sus maestros para desarrollarse, depende de otros hombres para vivir. Y todos dependemos del aire, del sol para el trabajo, de la noche para el descanso. Pero, ahora, con la superpoblación, con el desarrollo de la industria, del comercio, de la técnica, con los efectos desastrosos que todos esos factores sabemos que pueden producir,

se ha tomado conciencia de que todo está relacionado entre sí, es mutuamente dependiente, y de que, por lo tanto, lo que afecte a una parte de ese todo puede afectar no sólo a otras partes, sino al mismo todo, y no sólo a lo existente en el momento en que el hecho se produce, sino incluso a lo que está por existir.

Ética

Pero la conciencia del *paṭiccasamuppāda* / *pratītyasamutpāda*, de la interdependencia universal, no basta. Se puede saber que una acción realizada por uno en interés propio produce daños a otros y no preocuparse por ello, por sentirse uno al margen de esas consecuencias dañinas, por pensar que el daño que se producirá en el futuro nada tiene que hacer con uno, por no importarle a uno el daño que a otros se les produzca. No basta la conciencia de la interdependencia universal de seres y cosas; es necesario que junto con esa conciencia se dé en uno la voluntad de no hacer daño (*ahiṃsā*) a otros seres contemporáneos y futuros. La conciencia de la interdependencia universal, sólo cuando va acompañada de esa voluntad de no dañar, puede evitar la realización de acciones que, aunque benefician a unos, pueden perjudicar a otros en el presente o en el futuro. Las formas de perjudicar a otros varían con el curso del tiempo. En nuestros días el número de maneras de hacer daño a los demás seres, contemporáneos y/o futuros, se ha incrementado notablemente, y

la magnitud del daño que se puede hacer ha crecido en la misma proporción.

Pero la norma pasiva de no hacer daño a otros no está sola en el Budismo; se le asocia la norma activa de desear el bien de los otros, de hacerles el bien.

Estas dos normas, no hacer daño y hacer el bien, son normas esenciales del Budismo, que caracterizan la Ética Budista. Podemos designar a ambas con un solo nombre: solidaridad. Ambas normas configuran una Ética de la solidaridad basada en última instancia en la conciencia de la universal interdependencia de todo -seres humanos, animales, plantas, la naturaleza no consciente, las cosas.

Las actitudes de *apertura mental, racionalidad y tolerancia*, los principios de *la causalidad e interdependencia universales* y el valor de *la solidaridad* pueden constituir algunos de los aportes del Budismo a la formación del hombre y de la mujer latinoamericanos.

Complementariedad del conocer por el conocer y de la función humanística

Veamos en algunos ejemplos de qué modo en el estudio del Budismo ambas actitudes, la de conocer por conocer y la de la aspiración a una formación humanística, pueden de hecho conjugarse.

1. Tomemos por ejemplo el caso del arte budista. Cuando estudiamos una pieza de arte budista, debemos, desde luego,

describirla técnicamente señalando el material del cual ha sido hecha, sus medidas, lugar donde fue realizada, dónde fue encontrada, la escuela a la que pertenece, su estilo, las influencias que revela, la concepción doctrinaria budista a la que debe su inspiración.

Pero también podemos promover, educar y cultivar en nosotros la sensibilidad para captar el mensaje estético que esa obra budista transmite, y gozar con ella, de la misma manera como podemos captar el mensaje estético de una obra griega o medieval o moderna y gozar con esa obra. La ampliación de las posibilidades del goce estético constituirá un enriquecimiento de la personalidad, un caso de *adhimukti*.

2. El caso de los textos y de su contenido es similar, aunque más complejo. Los textos budistas nos darán la ocasión de (a) un estudio lingüístico y (b) un estudio filológico de los mismos.

(a) Enfocándolos lingüísticamente, debemos estudiar el idioma en que cada texto está escrito, determinar sus rasgos, fijar sus relaciones con el idioma de otros textos, rastrear su historia a través del tiempo, señalar sus transformaciones, su evolución. Debemos también ocuparnos de fijar el valor lo más exacto posible de las palabras de que dispone, en especial de sus términos técnicos, sus matices, sus conexiones fonéticas, morfológicas y semánticas con otros términos. Es un estudio que puede resultar apasionante. El interés suscitado por el idioma en sí puede ser tan intenso que incluso uno puede caer en la actitud

negativa de pasar por alto lo que el texto nos expresa. Tal es el caso del profesor británico K.R. Norman, autor de una impresionante colección de rigurosos artículos sobre el idioma pāli, en que está compuesta la enseñanza que durante más de 20 siglos ha constituido la inspiración espiritual de millones de seres. El profesor Norman con encomiable franqueza nos dice: “*Yo no soy un scholar del Budismo, y debo confesar que no tengo gran interés en el tema, y conozco poco o nada acerca de él*” (“Pāli Philology and the Study of Buddhism”, en *The Buddhist Forum*, Vol. I, London, University of London, 1990, p. 38).

(b) El enfoque filológico del texto es igualmente imprescindible. Los textos budistas nos han llegado mediante una transmisión de muchos siglos en diversos idiomas. No podemos ignorar la historia de esa transmisión, la forma como se efectuó la preservación de los textos, sus variadas recensiones, los criterios a que debemos someternos ante divergencias en esas recensiones. Debemos establecer ediciones confiables, producto de una labor crítica, ediciones que nos proporcionen el texto que analizamos en la forma que se piensa es la más cercana a la época en que fue compuesto, y nos suministren los elementos para establecer las alteraciones, cambios, modificaciones que experimentó en el curso de los siglos.

3. Provistos de las bases lingüísticas y filológicas ineludiblemente necesarias, podemos abordar la tarea de establecer de una manera científica lo que el texto dice: hacer la

descripción de las ideas, tesis, normas que transmite, inventariar su contenido, determinar las relaciones de este contenido con el de otros textos, descubrir las fuentes de las ideas que sostiene, los factores que a éstas les dieron origen, su ubicación en la evolución del pensamiento en que se insertan, sus transformaciones, su sobrevivencia.

El estudio del idioma que se limita exclusivamente al conocimiento del idioma, la labor filológica encerrada en sí misma, y el mero análisis del contenido doctrinario del texto ponen ante nosotros multitud de hechos y datos, satisfacen el ansia de conocer por conocer, constituyen el ideal del *bahuśrutīya* de la India, del *polymathés* griego, del erudito moderno.

Las tres indicadas tareas con relación a los textos son actividades altamente valiosas, en cuanto incrementan el conocimiento en sí y son imprescindibles para un estudio serio y científico del Budismo.

Pero, pensamos que, junto con ellas, complementándolas, puede el estudio del Budismo aspirar a llenar otra función más: la función humanística, que en el caso de nosotros los latinoamericanos no sólo es conveniente, sino incluso indispensable.

Creemos que el trato con los textos budistas y el estudio de las doctrinas que contienen pueden suscitar en nosotros una tendencia hacia las explicaciones racionales caracterizadas por la voluntad de atenerse a los hechos y por la parquedad en las

hipótesis explicativas. Esta actitud nos ayudará a no adherir a construcciones teóricas no sustentadas en hechos, a ser conscientes de las creencias y dogmas que cada cultura subrepticamente impone a sus miembros en todos los terrenos del quehacer humano, a ser muy cautos respecto de esas creencias y dogmas, a no convalidarlas con el apelativo de “misterios” a los que no llegan ni nuestros sentidos ni nuestra razón, y que precisamente por eso son dignos de crédito y respeto. Nos ayudará a erradicar de nosotros aquella *cupido obscura credendi*, aquel “deseo de creer en las cosas oscuras”, que hace 20 siglos el más grande historiador latino, Tácito (*Historiae* I, XXII), consideraba ínsito en la naturaleza humana.

Un sentimiento de tolerancia será otro de los beneficios derivados del estudio de los textos budistas: dejar que los otros crean, piensen, sientan libremente, no obligarlos a creer, pensar y sentir como nosotros lo hacemos. La tolerancia nos liberará de la agresividad, que puede manifestarse desde el desprecio y la humillación hasta la violencia y la destrucción. Además contrarrestará una proclividad muy común en aquellos que nos dedicamos al estudio de las culturas orientales. Con el sentimiento de nuestra superioridad cristiano-occidental, con la creencia de que somos “hijos de la razón” y de que estamos signados por la moderación, juzgamos despectivamente y repudiamos severamente, como irracionales e inmoderadas, muchas creencias y doctrinas de esas culturas. La intolerancia y la agresividad

derivada de ella nos impiden percibir que en nuestra propia cultura existe un cúmulo de creencias y doctrinas tan irracionales, tan inmoderadas como aquellas de otras culturas, que son objeto de nuestro indignado rechazo. Nuestras propias irracionalidades las hemos absorbido con nuestra educación y no las percibimos, ocultas como están por los velos de nuestro prejuicios y de nuestro orgullo; las ajenas aparecen ante nosotros en todo su repudiable esplendor. Un ejemplo de la anterior limitación nos la ofrece el gran budólogo belga Louis de la Vallée Poussin, muy vinculado con el Catolicismo belga. En una conferencia sustentada en Cambridge en 1916 se expresó de la siguiente manera en relación al pensamiento y pensadores de la India: *“El historiador no trata con nociones latinas creadas por pensadores sobrios y de clara visión, sino con “philosophumena” indios inventados por ascetas a quienes describiremos como hombres agotados por una severa dieta y frecuentemente idiotizados por la práctica del éxtasis. Los indios no hacen una clara distinción entre hechos e ideas, entre ideas y palabras; nunca han reconocido claramente el principio de contradicción”* (*The Way to Nirvāṇa*, Cambridge, 1917, p. 111). De la Vallée Poussin no recordaba, cuando escribía estas líneas, que la filosofía occidental, desde Grecia hasta nuestros días, también ostenta una gran riqueza de “philosophumena” oscuros, abstrusos, incoherentes e irracionales, que los místicos occidentales también sufrieron muchos de ellos de desnutrición ascética y tuvieron serias

dolencias nerviosas, que los hicieron calificar clínicamente como enfermos de histeria y que muchos confundían ilusiones o alucinaciones con la realidad. Y de la Vallée Poussin no podía, con un trazado de pluma, despojar a los indios, entre ellos los grandes lógicos hindúes y budistas, del uso de la razón, convirtiendo a ésta en patrimonio exclusivo de Occidente. La tolerancia traerá consigo una actitud más científica ya que no permitirá que nuestros sentimientos y emociones se mezclen con nuestros juicios críticos, influyan en ellos, los hagan sospechosos de parcialidad. Y la tolerancia también nos permitirá descubrir en las doctrinas de otras culturas, junto con los elementos irracionales e inmoderados que en ellas puedan darse, otros elementos positivos, valiosos, interesantes, dignos de respeto y admiración intelectuales.

Finalmente, procuraremos hacer nuestra la idea de la causalidad universal: todo es efecto de causas y todo es causa de efectos, y todo está interconectado, es interdependiente; y, conjuntamente, procuraremos inspirar nuestra conducta en un sentimiento de solidaridad o de compasión (*kāruṇā*) universal, que nos impulse a no hacer daño, a hacer el bien a otros. En Latinoamérica (como por lo demás en el resto del mundo) hay mucha pobreza, miseria, ignorancia, angustia. Un sentimiento de solidaridad debería inducirnos a percibirlos, a no ignorarlos y a tratar, de acuerdo con nuestras fuerzas, de aliviar esos factores negativos, de hacerlos desaparecer. No es sólo una obligación

religiosa o moral; es una obligación cultural. El concepto de cultura varía con el tiempo y la evolución social. Se van integrando en ella nuevos requisitos, que la tornan más rica y compleja. La percepción de la interdependencia universal entre todos los seres y cosas, el sentimiento de solidaridad, el rechazo de la violencia y de la crueldad, la voluntad de ayudar son elementos que están pasando a formar parte de la noción de cultura, bajo la influencia de un mayor refinamiento de los sentimientos y del pensamiento y también debido a la intuición de los peligros que corre la especie humana justamente por no tomar en cuenta esas nuevas exigencias de lo que es la cultura.

A suscitar, promover o corroborar esos sentimientos y actitudes puede colaborar eficazmente el estudio del Budismo, que tuvo como núcleo de su enseñanza la vivencia del dolor humano y como aspiración la felicidad de todos los hombres:

sabbe sattā bhavantu sukhittā

“que todos los seres sean felices”.

Fecha del Parinirvāṇa de Buda

Importancia de esta fecha

Buda es el creador de una de las religiones más importantes de la humanidad. Es natural que se quiera saber cuándo nació y cuándo murió.

La muerte de Buda y su ingreso en el *Parinirvāṇa* es el acontecimiento más importante de la historia del Budismo, porque marca el comienzo de su evolución.

Los principales eventos de la historia del Budismo (como, por ejemplo, los Concilios) están fijados cronológicamente a partir de la fecha del *Parinirvāṇa*. Señalemos que el Concilio de Birmania¹ realizado en 1956 fue convocado para celebrar los 2.500 años del *Parinirvāṇa* de Buda, que habría tenido lugar en el 544 a.C., de acuerdo con las crónicas escritas en pāli. A su vez, un grupo de budistas japoneses celebró en 1934 los 2.500 años del nacimiento de Buda,² ya que ellos ubicaban el *Parinirvāṇa* en el 486 a.C. y el nacimiento en el 566 a.C., siguiendo otra tradición, la del llamado “*Dotted record*” “Crónica punteada”, a que luego nos referiremos.

Existe una muy antigua tradición, que se hace remontar a Buda, acerca de la duración que habría de tener la Doctrina

budista a partir de la fecha del *Parinirvāṇa* del Maestro. Los textos señalan diversas duraciones del *Dharma*: 500, 1.000, 1.500, 2.000, 2.500, 3.000, 5.000, 11.500 y 12.000 años a partir de la desaparición de Buda.³ La fecha del *Parinirvāṇa* constituía, por consiguiente, un hito importante en la historia del Budismo, ya que de esa fecha dependía la fecha de la desaparición de la Doctrina.

En la época moderna muchos eruditos se han ocupado del tema de la fecha del *Parinirvāṇa*. Cf. los trabajos de S. Dietz, y de Ryūshō Hikata citados en la Bibliografía. En abril de 1988 tuvo lugar en Göttingen (Alemania), bajo los auspicios de la *Academia de Ciencias* de dicha ciudad, un simposio dedicado al tema de la fecha del Buda histórico. Y en junio de 1991 en París, en el curso de la Décima Conferencia Internacional de *The International Association of Buddhist Studies*, se realizó un simposio sobre la ubicación cronológica de la vida de Buda. Cf. *Revista de Estudios Budistas* N° 4, México-Buenos Aires, 1992, pp. 187-188.

Pero, a pesar de la importancia que tiene, la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda no ha podido ser establecida con certeza.

Es una tradición unánimemente aceptada⁴ que Buda vivió 80 años. Por lo tanto, la fecha de su muerte (o *Parinirvāṇa*) permite establecer la fecha de su nacimiento. En general, las antiguas crónicas budistas, que tenían un interés más religioso que histórico, se preocuparon más por señalar el episodio de la *muerte final* del Maestro, considerada como la conquista de la meta

suprema del Budismo.

Ashoka y el Parinirvāṇa

La fecha del *Parinirvāṇa* de Buda está íntimamente relacionada con la fecha de la consagración del Emperador Ashoka, que gobernó la India entre 272-236 a.C.⁵ Ahora bien, con relación a esta fecha de Ashoka tampoco hay un acuerdo total, pero las divergencias no son muy marcadas. Las fechas atribuidas a la consagración de Ashoka oscilan entre el 270 y el 260 antes de Cristo. Con P.H.L. Eggermont (*The Chronology of the Reign of Aśoka Moriya*, Leiden, 1956) y É. Lamotte (*Histoire*, p. 237) consideramos como la más probable el año 268 a.C. que adoptamos como hipótesis de trabajo.

Para establecer la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda existen dos cronologías: *la cronología larga* y *la cronología corta*, ambas en función de la fecha de la consagración de Ashoka.

La cronología larga “corregida”

Esta cronología coloca el *Parinirvāṇa* 218 años antes de la consagración de Ashoka (268 a.C.), o sea en el año 486 antes de Cristo ($268 + 218 = 486$). Esta fecha implica adoptar el 268 a.C. para la consagración de Ashoka, pero si para la consagración de Ashoka se adopta alguna otra fecha diferente, entonces la fecha del *Parinirvāṇa* a su vez corre hacia adelante o hacia atrás como ocurre con los autores citados más abajo.

Esta cronología puede ser denominada “corregida”, porque, si bien concuerda con la cronología larga, de la tradición Theravāda (a la cual luego nos referiremos) en lo que se refiere al *intervalo* de tiempo transcurrido entre el *Parinirvāṇa* de Buda y la consagración de Ashoka (218 años), corrige a dicha tradición en lo que se refiere a la fecha de la consagración de Ashoka, que la tradición Theravāda erróneamente ubica en el 326 a.C.

Numerosos autores adoptan *la cronología larga corregida*, como por ejemplo,⁶ Oldenberg (1879): 480 a.C.; Max Müller (1881): 477; Takakusu (1896): 486; Fleet (1904): 482/483; Mochizuki (1909): 485; Geiger (1912): 483; Charpentier (1914): 477; Bahadur y Pillai (1914): 478; V.A. Smith (1914): 487/488; Jacobi (1930): 484; Bhattasali (1932): 486; Takakusu (1935): 486; Bareau (1953): alrededor del 480 a.C.; Warder (1970): 486; W. Schumann (1976 y 1982): 483; R.H. Robinson (1970): *circa* 480 a.C., etc.⁷

Una serie de fuentes antiguas pālis indican que entre el *Parinirvāṇa* de Buda y la consagración de Ashoka transcurrieron 218 años. Señalemos a continuación algunas de ellas.

Dīpavaṃsa (s. IV-V d.C.) VI, verso 1 (ed. B.C. Law):

*dve satāni ca vassāni aṭṭhārasa vassāni ca
sambuddhe parinibbute abhisitto Piyadassano*

“Doscientos y dieciocho años después del *Parinirvāṇa* de Buda, Piyadassana (= Ashoka) fue consagrado rey”.

Mahāvamsa (s. V d.C.) V, 21 (ed. W. Geiger):

*jīnanibbāṇato pacchā pure tassābhisekato
sāṭṭhārasaṃ vassasatadvayam evaṃ vijāṇiyaṃ*

“Sea sabido que doscientos y dieciocho años habían pasado desde el *Nirvāṇa* de Buda (*Jina*) hasta la consagración de Ashoka”.

Samantapāsādikā de Buddhaghosa (primera mitad del s. V d.C.), p. 41, *in fine* (ed. Takakusu):

*Tena kho pana samayena Bindusārassa rañño ekasataputtā ahesuṃ /
te sabbe Asoko attanā saddhim ekamātikaṃ Tissakumāraṃ ṭhapetvā
ghātesī / ghātento ca cattāri vassāni anabhisitto va rajjaṃ kāretvā
catunnaṃ vassānaṃ accayena tathāgatassa parinibbānato dvinnaṃ
vassasatānaṃ upari aṭṭhārasame vasse sakalajambudīpe
ekarajjābhisekaṃ pāpuṇi*

“En esa época Bindusāra tenía cien hijos. A todos ellos Ashoka los mató con excepción del príncipe Tissa que tenía la misma madre que Ashoka. Después de matarlos, reinó cuatro años sin ser consagrado rey y al terminar esos cuatro años, después de doscientos y dieciocho años del *Parinirvāṇa* del Tathāgata, fue consagrado como único rey de toda la India”. Cf. *Aṭṭhasālīnī* del mismo Buddhaghosa, pp. 3 y 4 (ed. E. Müller).

Una curiosa tradición china (señalada por primera vez por Tao-siuan (596-667) en su obra *Ta-t’ang-nei-tien-lou*, “Catálogo del Canon (compilado) bajo [la dinastía de] los Grandes T’ang”),

Taishō 2149, coincide con esta cronología larga corregida, al ubicar el *Parinirvāṇa* de Buda en el año 486 a.C. Según esta tradición, inmediatamente después del *Nirvāṇa* de Buda, Upāli, discípulo de Buda, habría redactado un manuscrito conteniendo el *Vinaya* y habría puesto un punto para señalar que había pasado un año desde la muerte del Maestro. Y luego, sus discípulos y sucesores, habrían continuado poniendo puntos al final de cada estación de las lluvias hasta el año 489 después de Cristo, en que Saṃghabhadra, en Cantón, habría puesto en el manuscrito de Upāli el punto número 975, lo que da, para la fecha del *Parinirvāṇa*, el año 486 antes de Cristo ($975 - 489 = 486$). Este manuscrito, si realmente existió, no se ha conservado. Se le designa con el nombre de “*Dotted record*” o “Crónica punteada”.⁸

Agreguemos a los textos citados la “Historia de Khotán” (*Li-yul-gyi lo-rgyus*), crónica en idioma tibetano encontrada en el Turquestán oriental y editada por F.W. Thomas.⁹ Este texto coloca el reinado de Ashoka 234 años después del *Parinirvāṇa*.

La cronología corta

Esta cronología ubica el *Parinirvāṇa* de Buda 100 años antes de la consagración de Ashoka, o sea en el año 368 antes de Cristo, considerando que la consagración tuvo lugar en el año 268 a.C. ($268 + 100 = 368$).

Una serie de fuentes antiguas sánscritas y chinas, indican un período de 100 años entre ambos hechos. Señalemos entre las

sánscritas:

Divyāvadāna (s. IV d.C.), p. 232, líneas 6-9 (ed. P.L. Vaidya) (= p. 368 *in fine*, ed. Cowell-Neil):

*ayam “nanda dārako ’nena kuśalamūlena varṣaśataparinirvṛtasya
tathāgatasya Pāṭaliputre nagare Aśoko nāmnā rājā bhaviṣyati
caturbhāgacakravartī dhārmiko dharmarājā yo me śarīradhātūn
vaistārikān kariṣyati*

“Oh “Ānanda, este muchacho por obra de esta raíz meritoria, cien años después del *Parinirvāṇa* del Tathāgata, será rey en la ciudad de Pāṭaliputra con el nombre de Ashoka, Emperador de las cuatro regiones, actuando de acuerdo con el Dharma, Rey según el Dharma, que en muchos lugares distribuirá mis reliquias”.

Avadānaśataka (s. II d.C.) II, p. 200 (ed. J.S. Speyer):

*varṣaśataparinirvṛte buddhe bhagavati Pāṭaliputre nagare rājāśoko
rājyaṃ kārayati ṛddhaṃ ca sphītaṃ ca kṣemaṃ ca subhikṣaṃ
cākīrṇabahujanamanuṣyaṃ ca praśāntakalikalahaḍimbaḍamaraṃ
taskararogāpagataṃ śālīkṣugomahiṣīsampaṇnaṃ dharmiko
dharmarājo dharmeṇa rājyaṃ pālayati*

“Después de cien años del *Parinirvāṇa* del Señor Buda, el Rey Ashoka reinaba en la ciudad de Pāṭaliputra; actuando de acuerdo con el Dharma, Rey según el Dharma, gobernaba con el Dharma un reino próspero, floreciente, opulento, abundante en víveres, lleno de hombres, libre de conflictos, discordia, pánicos, tumultos, carente de

ladrones y enfermedades, provisto de arroz, caña de azúcar, vacas, búfalos”.

Entre las fuentes chinas tenemos principalmente (a) varios *Avadānas* (*Pen yuan* en chino, *Honnen* en japonés) pertenecientes al Volumen IV del *Taishō*. Los *Avadānas* son textos que narran las existencias anteriores de algún Buda: Usan una fórmula estereotipada: “Cien años después del *Parinirvāṇa*” o similares para ubicar al Rey Ashoka; (b) un tratado atribuido a Nāgārjuna; y (c) un pasaje de las *Memorias* de viaje de Hiuan Tsang:

(a) *Seng k’ie lo tch’a so tsi king* (“Sūtra [de los hechos de Buda], compilado por Saṃgharakṣa”), (traducido del sánscrito al chino a fines del s. IV d.C.), (*Taishō* 194, p. 144 c 13, Nanjio 1352);

Ta tchouang yen louen king (“Sūtra del gran adorno”), atribuido a Ashvaghosha (s. II d.C.) y traducido por Kumārajīva (350-409 d.C.), (*Taishō* 201, p. 309 c 7, Nanjio 1182);

Hien yu king (“Sūtra del sabio y el necio”), (traducido al chino a mediados del s. V d.C.), (*Taishō* 202, p. 368 c 20-21 y p. 442 b 19, Nanjio 1322);

Tsa p’i yu king (“Sūtra de los *Avadānas* reunidos”), (traducido al chino entre el año 25 y el 220 d.C.), (*Taishō* 205, p. 503 b 17-18, Nanjio 1368);

Tchong king siuan tsa p’i yu ([“Sūtra de los] *Avadānas* reunidos, seleccionados en diversos Sūtras”), (traducido al chino

por Kumārajīva), (*Taishō* 208, p. 539 b 22 y 541 c 21, Nanjio 1366).

(b) *Ta tche tou louen* (= *Mahāprajñāpāramitopadeśa* o *Mahāprajñāpāramitāśāstra*: “Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse”), atribuido a Nāgārjuna, (s. II d.C.), *Taishō* 1509, p. 70 a 8 y p. 129 b 29, referido este último a Upagupta, monje de la época de Ashoka; Nanjio 1169 (= traducción É. Lamotte, Louvain, 1949, Tomo I, p. 106 y p. 572): “*Después que Buda se extinguiera, cuando la Ley fue recitada por primera vez, era todavía cuando Buda vivía. Cien años después, el Rey Ashoka convocó una de esas asambleas que tenían lugar cada cinco años, y los Grandes Maestros de la Ley discutieron*”.

(c) *Ta t'ang si yu ki* (“Memorias sobre la región occidental”) de Hiuan Tsang (s. VII d.C.), *Taishō* 2087, Nanjio 1503, Capítulo 3, Descripción de Cachemira = p. 74, ed. Taiwan (= p. 190 de la traducción de S. Beal): indica que Ashoka reinó cien años después del *Nirvāṇa* de Buda.

Cronología larga, “no-corregida”, de la tradición Theravāda

La cronología larga “no-corregida” es la aceptada por los budistas del Sur (tradición Theravāda), Sri Lanka (Ceylán) y el Sudeste Asiático. Esta cronología también acepta que el *Parinirvāṇa* de Buda tuvo lugar 218 años antes de la consagración de Ashoka, pero de acuerdo con las tradiciones históricas de Ceylán (como las listas dinásticas), coloca la consagración de

Ashoka en un momento que corresponde al año 326 antes de Cristo. El *Parinirvāṇa* se ubicaría, pues, según esta tradición, en el año 544 a.C. (326+218=544). Fue por esta razón que, como ya lo hemos indicado, los budistas de la tradición Theravāda realizaron un Concilio en Birmania celebrando el 2.500 aniversario del *Parinirvāṇa* de Buda en el año 1956. Esta última fecha tiene que ser desechada, ya que ubica a Ashoka en la misma fecha de la invasión de la India por Alejandro (326 a.C.) y no toma en cuenta que Chandragupta, el abuelo de Ashoka, fue el contemporáneo de Alejandro. Las cronologías larga, “corregida” y “no-corregida”, coinciden en el intervalo de 218 años entre el *Parinirvāṇa* de Buda y la consagración de Ashoka. Pero difieren en lo concerniente a la fecha de Ashoka.

Cronología corta “aumentada”

Podríamos designar con el nombre de “cronología corta corregida” o “aumentada” aquella propuesta por varios eruditos y que considera entre la coronación de Ashoka y el *Parinirvāṇa* un intervalo de un poco más de cien años. Ellos se apoyan en textos como (a) las versiones chinas del Tratado sobre las sectas de Vasumitra, (b) la versión china de la *Samantapāsādikā* y (c) algunos textos pālis.

(a) Las versiones chinas del Tratado sobre las sectas (*Samayabhedoparacanacakra*) de Vasumitra:

Versión de Hiuan-tsang (602-664) (*Yi pou tsong louen louen*: “Tratado acerca de la constitución de las sectas”) *Taishō* 2031 *in initio*, Nanjio 1286: coloca a Ashoka “cien años y más” después del *Parinirvāṇa* de Buda.

Las dos versiones de Paramārtha (500-569) (*Che pa pou louen*: “Tratado sobre las dieciocho sectas” y *Pou tche yi louen*: “Tratado acerca de las diferentes opiniones de las sectas”), *Taishō* 2032 y 2033 *in initio*, Nanjio 1284 y 1285: ponen un intervalo de “ciento dieciséis años” entre el *Parinirvāṇa* y Ashoka.

Señalemos que las ediciones de las traducciones chinas del tratado de Vasumitra de las dinastías Yuan (1290 d.C.?) y Ming (1601 d.C.?) consignan “ciento sesenta años” en lugar de “ciento dieciséis años” (aparato crítico de la edición *Taishō*) y que Bhavya en su *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna* (“Tratado sobre las divisiones de las sectas”) *in initio*, conservado sólo en traducción tibetana, *Tōhoku* 4139 y *Catalogue* 5640: coloca un intervalo de “ciento sesenta años” entre el *Parinirvāṇa* y Ashoka.

(b) Versión china de la *Samantapāsādikā*: si el original pāli de la *Samantapāsādikā* (citado anteriormente con referencia a la cronología larga “corregida”) da un intervalo de 218 años entre el *Parinirvāṇa* y la consagración de Ashoka, una traducción china del mismo texto, *Taishō* 1462, p. 679 c 13, Nanjio 1125, da un intervalo de sólo 118 años entre ambos acontecimientos.

(c) Textos pālis:

Dīpavaṃsa I, versos 24-26:

...

parinibbute catumāse hessati paṭhamasaṃgaho

*tato paraṃ vassasate vassān' aṭṭhārasāni ca
tatiyo saṃgaho hoti pavattatthāya sāsanaṃ*

*imasmiṃ Jambudīpaṃhi bhavissati mahīpati
mahāpuñño tejavanto Asokadhammo 'ti vissuto*

“En el cuarto mes después de haber alcanzado (Buda) el *Parinirvāṇa* se realiza el Primer Concilio (el de Rājagriha). Ciento dieciocho años después el Tercer Concilio (= el de Pāṭatiputra) tiene lugar para propagar la Enseñanza. En Jambudīpa (= India) existirá un rey, de grandes virtudes y poderoso, conocido como Ashoka, Protector del Dharma”.

Dīpavaṃsa V, versos 55 a-b y 59, que implícitamente ubica el reino de Ashoka ciento dieciocho años después del *Parinirvāṇa*:

anāgate vassasate vassān' aṭṭhārasāni ca

...

*Pāṭaliputte tadā rājā Asoko nāma nāyako
anusāsati so rajjaṃ dhammiko raṭṭhavaḍḍhano*

“En el futuro después de ciento dieciocho años ... entonces reinará en Pāṭaliputra un rey llamado Ashoka, el Guía, justo, el que hará prosperar el reino”.

Entre los eruditos (muchos de ellos japoneses) que adoptan esta cronología mencionaremos a Kern (1986): *Parinirvāṇa* 370 ó 380; G. Ono (1905): *Parinirvāṇa* 384; Ui Hakuju (1924-1930): coronación de Ashoka 271, intervalo 116, *Parinirvāṇa* 386; G. C. Mendis (1947): *Parinirvāṇa circa* 365; Nakamura Hajime (1955): coronación de Ashoka 268, intervalo 115, *Parinirvāṇa* 383; Hirakawa Akira (1974): coronación 268, intervalo 116, *Parinirvāṇa* 384;¹⁰ A. Bareau (1988): *Parinirvāṇa* alrededor del 400 a.C. con un margen de cerca de 20 años antes y después.

Observaciones generales

1. El hecho de que existan respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda tradiciones tan disímiles que lo ubican en 544, 486, 368 o alrededor de esas fechas, que están apoyadas en textos y que han sido adoptadas por numerosos budistas y estudiosos del Budismo -ese hecho les resta a todas esas tradiciones credibilidad, al revelar que existía entre los antiguos budistas una gran incertidumbre respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* del Maestro. Confirma la existencia de esa incertidumbre el hecho de que fuentes chinas y tibetanas ubican el *Parinirvāṇa* de Buda incluso en épocas más alejadas aún: 597, 608, 665, 865, 955, 965 a.C.¹¹

2. Además, se tiene la impresión de que en la mayoría de los casos una u otra tradición es preferida por razones confesionales y de pertenencia a una determinada comunidad budista y no por

argumentos de razón. Así, por ejemplo, se puede pensar que los budistas de Ceylán y los del Sudeste Asiático adoptan la cronología larga que fija el *Parinirvāṇa* de Buda en el año de 544 a.C., sólo porque ésa es la fecha que resulta de los textos pālis que para esos budistas son los que más auténticamente transmiten la enseñanza de Buda; y puede ser que a su vez los budistas japoneses prefieran la cronología corta aumentada (*circa* 368 a.C. para el *Parinirvāṇa*), porque es la que se funda en las fuentes chinas que para ellos contienen la enseñanza definitiva de Buda. La sospecha de que la elección por budistas y eruditos de una y otra cronología esté inspirada en razones confesionales contribuye a la poca credibilidad de las tradiciones respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda y aumenta la incertidumbre al respecto.

3. Por otro lado, ninguna de las tradiciones sobre la fecha del *Parinirvāṇa* se apoya en textos que en forma indiscutible den una base sólida y firme a esas tradiciones.

Ante todo, esos textos (*Dīpavaṃsa*, *Mahāvāṃsa*, *Samantapāsādikā*, Catálogo de Tao-siuan, etc.) están separados del *Parinirvāṇa* por un buen número de siglos, sea cual sea la fecha en que a éste se le ubique (544, 486, 368, etc.).

El *Dīpavaṃsa* presenta características que no lo hacen una fuente del todo confiable: al parecer depende de una tradición escrita que a su vez se basaba en una tradición oral; consigna diferentes versiones del mismo acontecimiento, sin dar su preferencia a ninguna de ellas; el idioma pāli que utiliza es pobre

y defectuoso.¹²

Muchos de los textos en que las diversas tradiciones se fundamentan no son textos históricos sino que forman parte de colecciones de simples narraciones, relatos o cuentos, que por su naturaleza no son *a priori* dignos de gran confianza.

El *Dīpavaṃsa* incurre en contradicciones: en VI, verso 1 adhiere a la cronología larga (218 años), pero en I, versos 24-25 y V, versos 55 y 59 lo hace a la cronología corta (118 años).

La *Samantapāsādikā* en su original pāli hace durar el intervalo entre el *Parinirvāṇa* y la consagración de Ashoka 218 años, pero una traducción china de la misma obra lo hace durar 118 años.

Las traducciones chinas y tibetana de los tratados sobre las sectas atribuidos a Vasumitra y Bhavya dan diferentes cifras para el intervalo entre el *Parinirvāṇa* y la consagración de Ashoka: “cien años y más” (Hiuan-tsang), 118 años (Paramārtha), 160 años (dinastías Yuan y Ming), 160 años (traducción tibetana del tratado de Bhavya).

Estas diferencias en las fechas pueden deberse o bien a involuntarios errores de los copistas o traductores, o bien a conscientes cambios hechos con el fin de adecuar la tradición del texto copiado o traducido a la tradición a que adhería el copista o traductor.

La tradición del “*Dotted record*” o “Crónica punteada” no merece crédito, ya que cuando Buda murió no se puso por escrito

ningún texto del *Vinaya* por la simple razón de que en ese momento los textos budistas eran transmitidos oralmente.

4. El gran erudito chino Hiuan-tsang (602-664 d.C.), que se caracteriza por la precisión de sus informaciones sobre el Budismo en la India en el siglo VII en que él la visitó, expresa en el Capítulo 6, “Descripción de Kuśinagara”, de sus *Memorias*, p. 141 ed. de Taiwan (= p. 283 de la traducción de S. Beal) que, de acuerdo con la tradición de todas las escuelas, Buda ingresó en el *Nirvāṇa* cuando tenía 80 años de edad, pero que algunos colocan la fecha del *Nirvāṇa* 1200 años y más, otros 1300 y más, otros 1500 y más y otros “900 y no 1000 años” (con anterioridad a la época de Hiuan-tsang). Esta afirmación de Hiuan-tsang revela la incertidumbre que reinaba ya entre los seguidores de Buda respecto de la fecha del *Parinirvāṇa* de su Maestro.

5. De acuerdo con el *Dīpavaṃsa* y el *Mahāvaṃsa*, entre la época de Buda y Ashoka hubo en Magadha trece gobiernos reales presididos por Bimbisāra (contemporáneo de Buda), Ajātasattu, Udayabhadda, Anuruddha, Muṇḍa, Nāgadāsaka, Susunāga, Kālāsoka, los diez hijos de Kālāsoka, los nueve Nandas, Candagutta y Bindusāra (antecesor de Ashoka); y durante ese período hubo también cinco Grandes Maestros del *Vinaya*: Upāli (discípulo de Buda), Dāsaka, Soṇaka, Siggava, Moggaliputta (contemporáneo de Ashoka).¹³ Se puede considerar que 13 gobernantes son muchos para los 100 años de la cronología corta, pero que 5 Maestros son muy pocos para los 218 años de la

cronología larga.

Resultados del simposio de Göttingen

Las reflexiones que anteceden son corroboradas por los resultados del Simposio de Göttingen celebrado en 1988, al que nos referimos anteriormente. Este simposio constituye el acontecimiento más importante que se haya realizado sobre el problema de la fecha de Buda. Las actas de dicho simposio publicadas en tres volúmenes bajo el título de *The Dating of the Historical Buddha, Die Datierung des historischen Buddha*, edited by H. Bechert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1997, contienen importantísimas contribuciones por destacados especialistas en Budismo sobre el tema de referencia. Bechert, uno de los estudiosos del Budismo que mayormente se ha dedicado al problema de la fecha de Buda, ha sintetizado los resultados a que se llegó en el indicado simposio de 1988 en su artículo de 1989, incluido en la Bibliografía, en la forma siguiente:

“Para empezar debo expresar que no se llegó a ningún acuerdo sobre la fecha del Parinirvāṇa de Buda por parte de los participantes al congreso” (p. 111).

“La mayoría de los participantes no consideró ninguna de las cronologías tradicionales como históricamente confiable” (p. 112).

Con referencia a los *scholars* que en el simposio se ocuparon de los testimonios indirectos relativos a la fecha del *Parinirvāṇa* (por ejemplo, arqueológicos) dice: “*Todos ellos llegaron a la conclusión de que existen buenas razones para fijar la fecha de Buda con posterioridad a la fecha fijada por la cronología tradicional (es decir la ‘larga corregida’)*” (p.113).

“*Resultó evidente que el uso de argumentos lingüísticos para esta cuestión es muy problemático*” (p. 114).

“*...Es evidente que la información que se encuentra en las fuentes purāṇicas no debe ser descuidada en las investigaciones futuras sobre nuestro problema*” (p. 114).

“*La conferencia enfrentó a todos sus participantes con una cantidad considerable de argumentos e información de la que no se disponía o no era accesible antes. Con todo, todavía afirmo que las fuentes de que se dispone no permiten reconstruir exactamente la fecha de Buda. Sigo convencido de que la “cronología corta” representa la más antigua cronología budista registrada en nuestras fuentes.¹⁴ Desde luego, esto no implica que esa cronología represente la información cronológica exacta o correcta. En esta etapa, yo prefiero más bien confesar que la fecha del *Parinirvāṇa* de Buda sigue siendo incierta y no puede ser fijada con un cierto grado de probabilidad. El escepticismo frente a todas las tentativas para determinar la década o décadas en que ese acontecimiento tuvo lugar -incluyendo mis propias tentativas anteriores por hacerlo, así como aquellas propuestas*

durante el simposio- no me impide sin embargo estar de acuerdo con la afirmación de que debemos, usando las palabras de Lamotte: ‘adelantar drásticamente la fecha del Nirvāṇa de Buda’.”¹⁵

“Los resultados de la conferencia, como yo los entiendo, confirmaron la opinión de que debemos buscar testimonios indirectos, si queremos proponer una fecha para Buda aproximadamente confiable. Tales testimonios indirectos deben ser sacados de la información sobre la temprana historia del Budismo y del contexto histórico, a saber: (1) el sincronismo entre Buda y el Mahāvīra; (2) la sthaviraparamparā o sucesión de los “Maestros de la Ley” tanto budistas como jainas; (3) el desarrollo de las doctrinas budistas religiosas y filosóficas; (4) la sucesión de los gobernantes durante los períodos relevantes; (5) las fuentes purāṇicas y otras fuentes hindúes de la temprana cronología india; (6) el testimonio del material arqueológico; (7) las condiciones sociales y económicas del período tanto como (8) el desarrollo del lenguaje, formas de expresión y métrica de la temprana tradición budista. Todos estos métodos han sido aplicados y discutidos en las diversas contribuciones al simposio. Su aplicación, con todo, es difícil ... Otra fuente de testimonio indirecto que también se ha usado es el estudio de las relaciones e intercambio cultural entra la India y otros países durante la vida de Buda y la temprana comunidad budista. Ninguna de estas fuentes debe ser descuidada, aunque la mayoría de ellas no

parecen proporcionarnos una clave para una determinación exacta del Parinirvāṇa de Buda” (pp. 116-117).

Conclusión

Ante la incertidumbre en que se encuentra la ciencia frente al problema de la fecha de Buda, lo más aconsejable es, de acuerdo con la opinión de Lamotte (*Histoire*, p. 15), optar, como *hipótesis de trabajo*, por alguna de las fechas propuestas para el *Parinirvāṇa* de Buda que mayor aceptación han tenido: o bien *circa* 480 a.C. o bien *circa* 380 a.C., debiéndose tener presente que la tendencia actual entre los estudiosos dedicados a este tema (a juzgar por las opiniones expresadas en los trabajos presentados en el Simposio de Göttingen) es marcadamente en favor de una mayor o menor reducción del intervalo entre el *Parinirvāṇa* y la época en que reinó el gran Emperador budista Ashoka.

NOTAS

- 1 Cf. B. Jinananda, "Four Buddhist Councils", en *2500 Years of Buddhism*, ed. P.V. Bapat, Delhi, 1959, pp. 53-55, y la traducción española de dicho artículo: "Los cuatro Concilios Budistas", en *Revista de Estudios Budistas* N° 6, México-Buenos Aires, 1993, pp. 86-113.
- 2 Nakamura, p. 56.
- 3 Sobre la desaparición de la Doctrina, cf. Lamotte, *Histoire*, pp. 210-222.
- 4 *Hiuan tsang, Ta t'ang si yu ki* ("Memorias sobre la Región Occidental"), *Taishō* 2087, Capítulo 6, "Descripción de Kuśinagara" = p. 141, ed. The Horizon Publishing Co., Taiwan, 1978 (= p. 283 de la traducción de S. Beal, Calcutta, Susil Gupta, 1963).
- 5 Sobre Ashoka ver F. Tola y C. Dragonetti, "Un gran emperador budista, Ashoka", en *Revista de Estudios Budistas* N° 3, México-Buenos Aires, 1992, pp. 97-118.
- 6 C. Hikata, pp. 4 y siguientes, y el artículo de S. Dietz citado en la Bibliografía.
- 7 Bechert (1986), p. 151.
- 8 Bechert (1986), pp. 137-140.
- 9 En: *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*, Part 1, London, 1935.
- 10 Hitaka, p. 6, y Hirakawa, pp. 22-23.
- 11 Bareau, pp. 46 y siguientes; Chen Yen-huei, Seyfort Ruegg y Zabel.
- 12 Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden, O. Harrasowitz, 1983, pp. 115-116.
- 13 W. Geiger, *The Mahāvamsa*, traducción inglesa, London, Luzac and

Co., 1964, pp. XL-XLVI y XLVII-LI.

14 Las fuentes constituidas por las traducciones chinas son anteriores a las crónicas ceilandesas.

15 O sea, acercarla a la época de Ashoka. La referencia a Lamotte es a un párrafo de su trabajo, *Le Bouddhisme de Sākyamuni*, Göttingen, 1983, p. 84: “Por razones de facilidad me atenderé aquí a la cronología larga, la más generalmente adoptada, aunque hoy se tenga la tendencia a rebajar drásticamente la fecha de Buda”.

BIBLIOGRAFÍA

The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Edited by Heinz Bechert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1997. (Son las actas del *Symposien zur Buddhismusforschung* realizado en Göttingen en abril de 1988, editadas en tres volúmenes).

Bureau, A., “Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha”, en la parte I de las *Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 211-221.

Chen Yen-Huei, “Chinesische Studien zum Datum des Buddha”, en la Parte II de las *Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 84-104.

Dietz, S., “Die Datierung des historischen Buddha in der abendländischen Forschungsgeschichte bis 1980”, en la Parte II de las *Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 11-83.

Nakamura, H., “Japanese Research on the date of the Buddha”, en la Parte I de las *Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 55-57.

Ruegg, D.S., “Notes on Some Indian and Tibetan Reckonings of the Buddha’s Nirvāṇa and the Duration of his Teachings”, en la Parte II de las *Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 263-290.

Zabel, E., “Tibetische Quellen Zur Datierung des historischen Buddha”, en la Parte II de las *Actas del Simposio de Göttingen*, pp. 263-290.

Bureau, A., “La date du Nirvāṇa” en *Journal Asiatique* 241, 1953, pp. 27-62.

Bechert, H., *Die Lebenszeit des Buddha - das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1986, Nr. 4).

Bechert, H., “The problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha”, en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 33, 1989, pp. 93-120.

Bechert, H., “The Date of the Buddha reconsidered”, en *Indologica Taurinensia*, Vol. X, 1982, pp. 29-36.

Catalogue = The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition -Kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Ed. by D. T. Suzuki. *Catalogue & Index*, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1962.

Hikata, Ryūshō, *On the Period of Life-time of Śākyamuni*, Narita, Naritasan, 1985.

Hirakawa, A., *A History of Indian Buddhism*, Hawaii, University of Hawaii Press, 1990, pp. 22-23 y pp. 91-94.

Lamotte, É., *Histoire du Bouddhisme Indien. Des Origines à l'Ere Śāka*, Louvain, Institut Orientaliste, 1958, pp. 13-15.

Nanjio = Nanjio, B., *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, San Francisco (USA), Chinese Materials Center, Inc., 1975 (reimpresión: edición Oxford 1983).

Taishō = Taishō Shinshū Daizōkyō (The Tripiṭaka in Chinese), Revised, Collated, added and rearranged, Together with the original Treatises by Chinese, Korean and Japanese Authors, editado por J. Takakusu, K. Watanabe, primera ed. 1925, reimpresso: Tokyo, The Taishō Shinshū Daizōkyō Kankō Kai, 1960 ss.

Tōhoku = A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur), editado por H. Ui, M. Susuki, Y. Kanakura, T. Tada, Sendai, Japan, Tōhoku Imperial University-Saitō Gratitude Foundation, 1934.

Mgr. Étienne Lamotte.

Budólogo ejemplar

Monseñor Étienne Lamotte (1903-1983) ha sido uno de los más grandes especialistas en toda la historia de los Estudios Budistas. Nació el 21 de noviembre de 1903 en Dinant (Bélgica). Realizó estudios en Humanidades Greco-latinas en esa misma ciudad. Se inscribió en la Universidad de Lovaina, obteniendo en 1922 el grado de *Candidat en Philosophie et Lettres, Philologie Classique*, y en 1923 el diploma de *Bachelier en Philosophie selon Saint Thomas*. Después de dos años de Teología en Malines (Bélgica) y un año de servicio militar (1923-1926), viajó a Roma. Ahí estudia en la *Università della Sapienza* y se inicia en Estudios Orientales bajo la dirección del conocido indólogo italiano Carlo Formichi. De regreso a Bélgica sigue nuevamente cursos en la Universidad de Lovaina, obteniendo los grados de *Doctor Linguarum Orientalium* (1929), *Docteur en Philosophie et Lettres, Philologie Classique* (1930) y *Lauréat en Philologie Orientale* (1930). Luego estudia en París durante los años 1931-1932 con los ilustres maestros franceses de orientalismo Sylvain Lévi, Alfred Foucher, Paul Demiéville, Marcelle Lalou y Jean Przylusky. Vuelve a Bélgica y prosigue sus estudios bajo la dirección del gran budólogo belga Louis de la Vallée Poussin,

durante el período 1932-1938.

A partir de 1932 Lamotte tiene una intensa actividad docente en la Universidad de Lovaina, enseñando Sánscrito, Chino y Tibetano, Filosofía de la India, Introducción a la Indología, Gramática Comparada de las Lenguas Indo-europeas y Griego. Junto con sus cursos dicta conferencias y cursillos en importantes centros de estudios orientales en París, Roma, Venecia, Londres, Göttingen. Ejerció cargos importantes, como por ejemplo *Presidente del Instituto Orientalista de la Universidad de Lovaina* (1950-1951), *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras* de la misma Universidad (1952), *Director de la Sección de Letras y Ciencias Morales y Políticas de la Academia Real de Bélgica* (1966), etc.

Lamotte recibió una serie de nominaciones honoríficas así como premios científicos y condecoraciones de parte de varios países e instituciones académicas. Como sacerdote católico Lamotte fue honrado con varios títulos eclesiásticos, como *Canónigo Honorario* de la Iglesia Metropolitana de Malines, *Consultor del Secretariatatus pro non Christianis*, *Praelatus Domesticus* de la casa de Su Santidad, etc.

La obra orientalista de Monseñor Lamotte es impresionante por su cantidad y calidad. Publicó un gran número de valiosos artículos sobre Budismo en diversas revistas especializadas. Entre sus libros merecen especial mención las eruditas ediciones y traducciones al francés de importantes textos budistas:

L'Explication des Mystères (Saṃdhinirmocāṇasūtra) (1935), *Le Traité de l'Acte de Vasubandhu (Karmasiddhiprakaraṇa)* (1936), *La Somme du Grand Véhicule (Mahāyānasamgraha)* d'Asaṅga (1938-1939), *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdesha)* (1962), *La Concentration de la Marche Héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra)* (1965), *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahāprajñāpāramitāśāstra)* (1944-1980) en 5 volúmenes. Todas estas obras de Lamotte fueron recibidas con comentarios sumamente elogiosos de la crítica internacional especializada. Entre sus estudios mencionemos: *Notes sur la Bhagavad-Gītā* (hermoso análisis de una obra maestra del Hinduismo) (1929) y *Histoire du Bouddhisme Indien, des Origines à l'Ère Śaka* (1958), obra esta que marcó época en la historia de los Estudios Budistas, etc.

Toda la obra de Monseñor Lamotte se distingue por la amplitud y solidez de su información, por la profundidad de sus ideas, por su poder de concentración y síntesis, por su precisión y rigor filológicos, por la claridad de la exposición.

El valor de Monseñor Lamotte como ser humano no iba en zaga a su valor como orientalista, erudito y filólogo. Hubert Durt, que fuera su discípulo, y que actualmente dirige el prestigioso *Institut du Hōbōgirin* en Kyōto, nos dice respecto de su querido maestro: “*Su aspiración constantemente expresada y no muy respetada era de permanecer al margen y libre para poder continuar sus estudios. Admiraba lo que él llamaba la ‘distinción’*”

de aquellos grandes espíritus como Nāgārjuna, Asaṅga y Vasubandhu que no dejaron rastros de sí en sus escritos ... le gustaba decir que no se cansaba nunca cuando exploraba textos budistas ... su vīrya (energía), kṣanti (paciencia) y prajñā (sabiduría) eran las cualidades del Bodhisattva que él había estudiado tan intensamente. Como en el caso del Bodhisattva estas cualidades estaban acompañadas en él por una simplicidad de maneras y una cálida y reconfortante benevolencia para con todos. Como era un sacerdote católico, su laboriosa erudición, su incansable energía y afable cordialidad nos recuerdan también a muchos santos modelos de la tradición cristiana.”

Agreguemos a las palabras de Durt que Monseñor Lamotte manifestó siempre por el Budismo, a cuyo estudio dedicó una vida de devoción, un profundo respeto así como un gran aprecio por los nobles valores que propugna, lo cual no sólo revela la objetividad científica de Monseñor Lamotte, sino su calidad humana hecha de generosidad, amplitud y no-violencia.

Aprovechamos esta ocasión para rendir nuestro modesto y sincero homenaje a la memoria de Étienne Lamotte que nos honró con su amistad y nos alentó con su generosa estima.

TEXTOS

Buddhacarita

“La vida de Buda”

de

Ashvaghosha

La profecía del anciano Asita

(Canto I, Versos 49-77, ed. E.H. Johnston)

Introducción

Vida de Ashvaghosha

El poeta Ashvaghosha vivió en la primera mitad del siglo segundo d.C. Nació en Sāketa, en la India Central, de familia de brahmanes. Recibió una cuidadosa educación dentro de las pautas tradicionales. Probablemente pertenecía a una secta shivaita, pero, como tantos brahmanes de la época, se convirtió al Budismo Hīnayāna, aunque no se puede determinar con precisión a qué secta hīnayānista se integró.

El poeta Ashvaghosha no debe ser confundido con el

Ashvaghosha autor del célebre tratado mahāyānista *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (“El surgimiento de la fe en el Mahāyāna”), que vivió varios siglos después.

Obras de Ashvaghosha

De Ashvaghosha se han conservado dos poemas escritos en el estilo clásico del *kāvya*. Son los dos primeros *mahākāvyas* (grandes *kāvyas*) que poseemos de la literatura sánscrita. Ellos son el *Buddhacarita*, “La Vida de Buda” y *Saundarananda*, “El hermoso Nanda”.

El texto sánscrito del *Buddhacarita* fue encontrado recién en 1892, pero en forma incompleta, pues sólo contiene los trece primeros cantos y parte del decimocuarto, siendo así que las traducciones china y tibetana constan de veintiocho cantos. El *Buddhacarita* es una biografía poética de Buda desde su nacimiento hasta su Iluminación.

El *Saundarananda* fue encontrado en 1908. Narra la conversión al Budismo del joven y hermoso Nanda, hermanastro de Buda que había estado hasta entonces dedicado a los placeres sensuales y al amor de su bella esposa Sundarī. Consta de dieciocho cantos.

Se le atribuyen también a Ashvaghosha algunas otras composiciones poéticas, pero éstas son de dudosa autenticidad.

Buddhacarita y *Saundarananda* son dos obras que gozaron de gran aprecio y admiración en el mundo budista e

indudablemente lo merecían tanto por el fervor religioso que los anima como por el gran valor literario que poseen, que hacen de estos poemas dos joyas de la literatura de la India.

El episodio “Profecía del anciano Asita”

El texto que presentamos ahora pertenece al Canto Primero del *Buddhacarita* y tiene como tema el conocido episodio del asceta Asita que, al enterarse del nacimiento de Buda, va a visitarlo y llora, pues, debido a su avanzada edad, no podrá escuchar la prédica de la doctrina salvífica.¹

Nota bibliográfica

El texto sánscrito que hemos utilizado para esta traducción es el de la edición de E.H. Johnston: *The Buddhacarita or the Acts of the Buddha*, Part I, Sanskrit Text, Calcutta, The University of the Punjab (Lahore), Calcutta, 1935. Existe una reimpresión realizada por Motilal Banarsidass, Delhi.

Para mayor información sobre Ashvaghosha y sus obras puede consultarse:

Dasgupta, S.N., *A History of Sanskrit Literature, Classical Period*, Vol. I, Calcutta, University of Calcutta, 1962, pp. 69-79.

Johnston, E.H., obra indicada anteriormente, Part II, Calcutta, 1936, que contiene en su introducción un detallado estudio del poeta, con bibliografía.

Law, Bimala Churn, *Aśvaghōṣa*, Calcutta, The Royal

Asiatic Society of Bengal, 1946.

Lienhard, S., *A History of Classical Poetry, Sanskrit-pāli-Prakrit*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1984, pp. 164-169, con bibliografía sobre el *Buddhacarita* en p. 166, nota 24.

Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. II, Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972, pp. 256-276.

Ver también la reseña del libro *La Luz de Asia* en este mismo libro.

Traducciones completas del *Buddhacarita* al inglés fueron realizadas por el mismo Johnston, incluida en la Part II antes citada, y por E.B. Cowell, en *Sacred Books of the East Series*, Vol. 49: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Part I, reimpresso por Motilal Banarsidass, Delhi.

Traducción

“La vida de Buda”

de

Ashvaghosha

La profecía del anciano Asita

49

Entonces el gran *rishi*² Asita,
al enterarse,
gracias a los augurios
y al poder de su ascetismo,
del nacimiento del Destructor del Nacimiento,³
por su ansia del *Dharma*⁴ verdadero,
llegó al palacio del soberano de los Shākyas.⁵

50

El *guru*⁶ del rey,
conocedor de Brahman,⁷
hizo entrar en el palacio real
a aquel conocedor de Brahman,

esplendente por su majestad divina
y por la majestad de su ascetismo.

51

Con sólo la emoción de la alegría
que el nacimiento del Príncipe produjera en él,
Asita penetró en el harem del rey -
sintiendo como si estuviera en la foresta,
imperturbable
por la excelencia de sus ascetismos
y por la protección que su vejez le daba.⁸

52

Entonces el rey,
honrando de acuerdo con las normas
al *muni*⁹ sentado ya en su asiento
con agua lustral para los pies
y las debidas ofrendas,
le habló cual la cortesía lo exigía
-como antaño a Vasishtha Antideva lo hiciera.¹⁰

53

“¡Afortunado soy
y mi familia ha sido honrada,
porque has venido deseoso de verme!

Ordena, te ruego, oh ser benevolente,
qué debo hacer;
soy tu discípulo: dignate confiar en mí.”

54

Invitado así por el rey
con todo afecto,
según las normas,
el *muni*,
con sus ojos grandes y abiertos
por la admiración que lo invadía,
dijo estas palabras sabias y profundas:

55

“Es lo esperado de ti,
hombre magnánimo,
respetuoso de sus huéspedes,
generoso y amante del *Dharma*,
que así para conmigo
tus sentimientos afectuosos sean,
acordes con tu naturaleza,
con tu linaje, con tu sabiduría, con tu edad.

56

Es así como aquellos *rishis*

que fueron reyes en el pasado,
adquiriendo riquezas
según los dictados del *Dharma* sutil
y distribuyéndolas permanentemente
como era lo debido,
llegaron a ser
ricos en ascetismos,
pobres en bienes mundanos.

57

Escucha ahora de mí
la razón de mi venida:
debes alegrarte,
una voz divina en el cielo
fue oída por mí anunciando
que un hijo te ha nacido
destinado a la Iluminación.

58

Y al oír esa voz,
concentrando mi mente
e interpretando los augurios,
he venido deseoso de ver
al estandarte del linaje de los Shākyas,
que como el estandarte de Indra,¹¹

se levanta hacia el cielo.”

59

Al escuchar así estas palabras,
el rey de los Shākyas,
exaltado por una gran alegría,
tocando con su mano al niño
que la nodriza sostenía en su regazo,¹²
se lo mostró al anciano Asita,
cuya riqueza era el ascetismo.

60

Entonces el gran *rishi*
lleno de asombro,
vio al hijo del rey
con la marca de la rueda
en la planta de sus pies,
con los dedos de sus pies y de sus manos
unidos por delicada red,
con un mechón de pelo entre sus cejas,
con sus atributos viriles recubiertos.¹³

61

Y el anciano Asita,
cuando vio al niño

que reposaba en el regazo de su nodriza
-como el hijo del dios Agni ¹⁴
reposando en el regazo de la Diosa ¹⁵ -
lágrimas temblorosas le aparecieron
en el borde de sus pestañas
y, suspirando, dirigió su mirada hacia el cielo.

62

Viendo a Asita
con sus ojos anegados por las lágrimas,
el rey tembló por amor a su hijo,
y con voz entrecortada,
su garganta ahogada por las lágrimas,
juntando las palmas de sus manos ¹⁶
e inclinándose ante él,
le preguntó:

63

“¿Por qué, oh sabio,
al ver al niño
cuyo cuerpo es poco diferente
del cuerpo de los dioses,
cuyo esplendoroso nacimiento
ha sido rodeado de múltiples prodigios
y cuyo destino futuro, dijiste,

sería el más excelso entre todos -
por qué, oh sabio, este llanto tuyo?”

64

“¿Tendrá el príncipe larga vida, oh Señor?
¿No es verdad que no ha nacido
para sufrimiento mío?
Difícilmente he obtenido
el agua de la ofrenda -
¿no es verdad que no viene
la muerte a arrebátarmela? ¹⁷

65

¿Será imperecedero el tesoro de mi gloria?
¿Está firme el poder en manos de mi linaje?
¿Partiré dichoso al otro mundo ¹⁸
yo, que aún dormido,
mantengo un ojo abierto sobre mi hijo?

66

¿No es verdad
que este joven brote de mi raza,
apenas nacido,
no se marchitará sin haber florecido?
¡Contéstame pronto, oh Señor!

No tengo paz:
Tú conoces el amor
de los padres por el hijo.”

67

Viendo al rey perturbado así
por la idea de la desdicha,
el sabio Asita dijo:
“No albergues, oh rey,
pensamientos inquietantes;
lo que yo he dicho
está al margen de la duda.

68

No se debe mi emoción
a un infortunio del Príncipe,
estoy sufriendo por mi propia frustración:
ha llegado para mí el momento
de irme de este mundo
y Él ha nacido,
Él, que ha de descubrir
la destrucción del nacimiento
nada fácil de alcanzar.

69

Abandonando el reino
sin apego por las cosas,
alcanzando la Verdad
con inauditos esfuerzos,
Él resplandecerá en el mundo
para destruir la tiniebla del error -
Sol hecho de Conocimiento.

70

Transportará a los hombres
sumidos en el dolor
más allá del Océano del Sufrimiento,
recubierto por la espuma de la enfermedad,
cuyas olas son la vejez,
cuya terrible correntada es la muerte,
llevándolos en la gran balsa del Conocimiento.

71

Atormentados por la sed
los seres beberán del río que es su *Dharma*,
excelso,
puesto por Él en movimiento,
cuya corriente es la Sabiduría,
cuyas firmes márgenes son la Disciplina moral,

cuyo frescor es el *Samādhi*
y cuyos pájaros son los Deberes asumidos.

72

A los seres atormentados por el sufrimiento,
aprisionados por los objetos de los sentidos,
que se encuentran en la selva del *samsāra*,¹⁹
Él les enseñará
- como a caminantes
que han perdido el camino -
el Camino de la Liberación.

73

A la humanidad
que arde en el mundo
con el fuego de las pasiones
cuyo combustible son
los objetos de los sentidos,
Él le procurará alivio
con la lluvia de su Doctrina
como la gran nube con su lluvia
procura alivio en la estación del calor.

74

Para que puedan escapar los hombres

destruirá la puerta
cuyo cerrojo es el deseo,
cuyos batientes son el error y la ignorancia,
con el supremo golpe irresistible
de la Verdadera Doctrina.

75

Aquel rey del *Dharma*
llegando a la Iluminación
liberará de su prisión al mundo,
atado con las cadenas de su propio error,
sometido al sufrimiento,
despojado de toda protección.

76

No sientas tú pena por él,
en este mundo de los hombres
debe ser compadecido
aquel que por error,
por los halagos del placer sensual
o por orgullo
no quiera escuchar su excelsa Doctrina.

77

Privado de ese privilegio,²⁰

aunque haya conquistado las Meditaciones,²¹
yo he fracasado;
por no oír su *Dharma*
considero un infortunio la existencia
aun en el cielo de los Dioses.”

NOTAS

- 1 Otras versiones de este episodio se encuentran en el *Sutta Nipāta*, estrofas 679-723 y en el *Lalita Vistara*, Canto VII.
- 2 Sabio.
- 3 El príncipe Siddhārtha, el futuro Buda, que con su doctrina salvífica enseñaría el camino para la destrucción del ciclo de las reencarnaciones.
- 4 Doctrina Budista.
- 5 Padre del príncipe Siddhārtha, rey del clan de los Shākyas, llamado Shuddhodana.
- 6 Guía espiritual.
- 7 El Principio Supremo en el Brahmanismo.
- 8 La presencia de las mujeres del rey no alteraba la serenidad de este asceta, que vivía retirado en un bosque.
- 9 Asceta, sabio.
- 10 Antideva o Rantideva, nombre de un antiguo rey de la India, renombrado por su benevolencia y generosidad. El *rishi* Vasishtha fue recibido en cierta ocasión por Antideva con grandes muestras de respeto.
- 11 Rey de los dioses.
- 12 Literalmente “en su costado o flanco” como las madres indias aún hoy cargan a sus niños.
- 13 La estrofa señala cuatro de las 32 marcas o características que distinguen a los “Grandes Hombres”, entre ellos a los Budas.
- 14 Dios del fuego.

- 15 Esposa de Agni.
- 16 Gesto llamado *añjali*, que se utiliza en la India como saludo y signo de respeto.
- 17 El rey, padre del príncipe Siddhārtha, pensaba que, al tener ya un hijo, él tenía asegurados los ritos que debían llevarse a cabo en el momento de su muerte y uno de los cuales era la ofrenda de agua realizada por el hijo. Al ver el llanto del anciano Asita teme que la muerte de su hijo le arrebatase esa posibilidad.
- 18 Por haber dejado un hijo que lo suceda.
- 19 Ciclo de las reencarnaciones.
- 20 Ya que su muerte sucederá antes de que Buda predique su Doctrina.
- 21 Las prácticas de concentración mental, que llevan a cabo los ascetas y que constituyen un gran logro en el camino del perfeccionamiento espiritual.

Milindapañho

“Las preguntas de Milinda”

*Diálogo entre el rey griego Menandro
y el sabio budista Nāgasena
sobre la esencia del hombre*

(*Vagga II, Lakkhaṇapañho*, pp. 25-28, ed. V. Treckner)

Introducción

Los reinos griegos de la India

El vasto reino de Darío abarcaba, en el noreste, Bactrania propiamente dicha, constituida por las llanuras al norte y al sur del río Oxus, y Sogdiana, al norte de Bactrania, con Samarkanda como capital. Más allá de Sogdiana estaba Transoxania, habitada por tribus escitas. Bactrania y Sogdiana constituían una satrapía, la satrapía de Bactrania.

Cuando Alejandro Magno conquistó el imperio persa (año 326 a.C.), Bactrania y Sogdiana pasaron a formar parte de su imperio. Después de la muerte de Alejandro (323 a.C.), cuando su imperio fue dividido entre sus generales (321 a.C.), la parte

oriental del mismo, con Babilonia como capital, le tocó a Seleuco I Nikator que fundó la dinastía seleucida. Bactrania y Sogdiana integraron el dominio de Seleuco. Seleuco reinó de 312 a 281 a.C. A Seleuco I le sucedió Antioco I Soter que reinó del 280 al 261 a.C.

Bajo el reinado de Antioco II Theos, nieto de Seleuco I, que reinó de 261 a 247/246 a.C., el sátrapa de Bactrania, Diodoto I, se independizó del poder seleucida alrededor del 250 a.C., convirtiéndose en rey y reinando de *circa* 250 a 235 a.C. A Diodoto I le sucede su hijo Diodoto II alrededor del 235 a.C. Diodoto II es derrocado alrededor del 225 a.C. por Eutidemo.

Antioco III el Grande, sucesor de Seleuco, que reinó de 223 a 187 a.C., inició una larga guerra contra Eutidemo, para restablecer el poder seleucida sobre la satrapía de Bactrania. La guerra terminó alrededor del 206 a.C. por un tratado que reconoció la independencia de la satrapía de Bactrania y la soberanía de Eutidemo, que muere *circa* 190 a.C.

Demetrio, hijo y sucesor de Eutidemo, conquistó, entre 187 y 182 a.C. una parte considerable de la India, que incluía el Punjab y el Sind, anexando estas regiones al reino de Bactrania. Pero, alrededor de 175 a.C., Eucratides, tal vez gobernador del norte del reino de Bactrania, se subleva contra Demetrio y se independiza, reinando de *circa* 175 a 156 a.C. El dominio de Demetrio queda reducido a los territorios que había conquistado en la India y a algunas zonas aledañas. Demetrio lleva el título de

“Rey de los indios”. Demetrio muere en 167 a.C. combatiendo contra Eucratides.

A la muerte de Demetrio (167 a.C.) y Eucratides (159/158 a.C.), las regiones dominadas por ambos se sumen en la confusión, debido a su fragmentación en pequeños principados, gobernados por descendientes de Demetrio o de Eucratides, y a la invasión de tribus nómadas (Yüe-chi, escitas, etc.) venidas del norte.

Menandro

Entre todos los príncipes y reyezuelos griegos, que reinaron en el noroeste de la India y zonas cercanas, el más importante fue Menandro, *Menander* en Griego, *Milinda* en pāli, *Menemdra* en las monedas, *Minadra* en las inscripciones. Menandro había servido lealmente como general a Demetrio. Varios años después de la muerte de Demetrio, logra establecer, alrededor del año 163 a.C., su autoridad sobre gran parte del territorio poseído por Demetrio en la India y zonas aledañas. Incluso habría extendido sus dominios hacia la cuenca del Ganges, llegando hasta Pāṭaliputra, capital de la dinastía Maurya, fundada por el abuelo de Ashoka. Se puede aceptar que durante algún tiempo su dominio se extendió desde las llanuras del Ganges hasta las costas occidentales de la India y tenía como capital la ciudad de Sāgala, la actual Sialkot, entre los ríos Chenāb y Rāvi (afluentes del río Indo). Si Menandro no se convirtió al Budismo, como lo aseguran

algunas fuentes, se puede aceptar que tuvo preferencias y simpatías por el Budismo. Menandro probablemente murió entre los años 150 y 145 a.C. Se le celebraron magníficos funerales y, según narra Plutarco en *Reipublicae gerendae praecepta* en *Moralia*, Vol. V, p. 119 (edición Loeb) (siguiendo sin lugar a duda alguna fuente budista), las ciudades de su reino se disputaron sus cenizas, las que fueron finalmente distribuidas entre ellas como había sucedido con las de Buda.

Menandro tuvo fama de gran conquistador y de gobernante justo. Pero es sobre todo conocido por ser uno de los protagonistas principales de la célebre obra budista: *Milindapañho* (“Las preguntas de Menandro”).

Milindapañho

La composición del *Milindapañho*, tal como lo tenemos ahora, debe haber sido realizada entre la mitad del siglo II a.C., época en que vivió y reinó Menandro, y el siglo V d.C., ya que el gran comentador Buddhaghosa, que vivió en la primera mitad del siglo V, conoce la obra en su integridad (libros I-VII), cita de ella, y la considera una autoridad doctrinaria.

El *Milindapañho* es una obra de recopilación formada con materiales de diversa época y procedencia. Se puede pensar que la obra original estaba formada por la mayor parte del libro I y por los libros II y III y que los libros IV-VII son de época más tardía y que fueron agregados posteriormente. Esta opinión se basa en los

hechos siguientes: La traducción china sólo abarca los libros I-III; el último capítulo del libro III constituye una adecuada conclusión de la obra; el libro IV se abre con una nueva introducción y en los libros IV-VII se encuentran tradiciones divergentes de aquellas del Canon, alusiones a leyendas que sólo aparecen en los comentarios tardíos de obras canónicas, una rudimentaria concepción del *karman*, la expresión de una excesiva fe en los milagros y una exagerada exaltación del culto a Buda, todo lo cual no se hace presente en los tres primeros libros.

La obra se inicia con una descripción de la ciudad de Sāgala, residencia del rey Menandro, y con la narración del encuentro del rey con el sabio budista Nāgasena. Luego, en forma de preguntas sobre dificultades teóricas presentadas por el rey y contestadas o resueltas por Nāgasena, se trata, en forma clara e inteligente, los principales temas de la Doctrina Budista.

El *Milindapañho* es una de las obras, escritas en idioma pāli, más importantes de la literatura no-canónica del Budismo. Constituye una útil y lúcida introducción al Budismo. Su valor literario es notable. Proporciona amplia información sobre las relaciones entre indios y griegos en los años que siguen a la conquista de la India por Alejandro.

Nāgasena

La información que tenemos sobre Nāgasena, el interlocutor de Milinda, nos la da el mismo *Milindapañho*; en ella se mezclan

elementos que podrían ser considerados históricos y elementos sobrenaturales, creados por la fantasía religiosa. Los elementos que podrían ser considerados históricos son los siguientes: Nāgasena era hijo de un brahmán, llamado Soṇuttara; nació en la aldea de Kajaṅgala en el Himalaya; era muy versado en los Vedas; se incorporó a la Orden Budista bajo la dirección del monje Rohaṇa; fue a la ermita Vattaniya-senāsana, ahí estudió con el monje Assaguta; después viajó a Pāṭaliputta (= Pāṭaliputra en sánscrito), donde estudió con el monje Dhammarakkhita; finalmente se estableció en el monasterio Saṅkheyya-pariveṇa en Sāgala. Fue en Sāgala donde se encontró con Menandro y donde tuvo lugar el diálogo entre Nāgasena y el rey griego.

Otros protagonistas

Otros personajes intervienen en el *Milindapañho*. Señalemos, en primer lugar, la guardia de 500 *yonakas* o griegos que acompaña a Menandro y los ministros que lo asesoran. El texto, p. 29 de la edición Trencker, nos indica los nombres de estos ministros: Devamantiya = Demetrios, Anantakāya = Antioco, Maṅkura = Pacoros, Sabbadinna = Sabbadotos. Al lado de los griegos asistieron al diálogo un grupo de 80.000 (!) monjes budistas.

Historicidad de la obra

Es difícil determinar la historicidad del diálogo de

Menandro con Nāgasena. En la literatura de la India existen otros diálogos entre reyes y sabios que habrían podido servir de modelo para *imaginar* un diálogo entre Menandro, rey griego, y Nāgasena, sabio budista. Tenemos así el diálogo entre Janaka, rey de Videha, y el sabio Yājñavalkya en la *Bṛihadāraṇyaka Upanishad* (4,1.1 y siguientes) y el diálogo entre el rey Ajātasattu y Buda en el *Sāmaññaphalasutta* del *Dīgha Nikāya* (I, 2). En la literatura griega existen también referencias a este tipo de diálogos. Podemos mencionar el diálogo entre Alejandro y los gimnosofistas referido en la *Historia de Alejandro* (cf. *Leben und Taten Alexanders von Makedonen*, ed. H. van Thiel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, Capítulo 3, 6 y Anhang II (papiro de Berlín 13044), Plutarco, *Vida de Alejandro*, Capítulo 64). Y la tradición acerca de este diálogo entre Alejandro y los gimnosofistas podía haber sido conocida entre los griegos de Bactrania y la India. El *Milindapañho* podría ser así una simple ficción literaria. Es una posibilidad que debe tenerse en cuenta.

Por otro lado, se puede también pensar que el *Milindapañho* refleja un hecho que tuvo realmente lugar: una conversación entre Menandro, deseoso de enterarse de las doctrinas de una religión importante del país donde reinaba, y un Maestro budista, tal vez de nombre Nāgasena, encargado de satisfacer su interés. Este hecho central pudo haber sido enriquecido con detalles inventados, tomados de la realidad contemporánea; y el diálogo original pudo también haber sido ampliado, multiplicando las

preguntas hechas por el rey. Ésta es otra posibilidad que también debe tenerse en cuenta.

Nosotros nos inclinaríamos por esta segunda alternativa - o sea la de una historicidad relativa del *Milindapañho*.

Doctrinas expuestas en el pasaje seleccionado

El texto, cuya traducción presentamos a continuación, contiene algunas de las teorías básicas del Budismo, mantenidas a lo largo de toda su historia. Nos referiremos a ellas brevemente.

Todo ser o cosa es un *mero conglomerado* de partes. No existe ningún ser o cosa al margen de esas partes, como algo diferente de ellas. El nombre, que recibe ese ser (“Nāgasena”) o esa cosa (“carro”), son simples *denominaciones convencionales*, a las cuales nada real les corresponde. Otros textos de época ulterior llevarían estas premisas a sus últimas consecuencias y, analizando las partes en sub-partes y así sucesivamente, mediante este método analítico-abolitivo, llegarían a la afirmación de la Vaciedad Universal.¹

Por detrás de los componentes psico-físicos (ver nota 7), que constituyen al hombre, no existe para el Budismo ningún Yo (individuo, alma, *ātman*, espíritu) sustancial y permanente. El hombre se reduce a esos componentes (ver nota 1). La palabra “hombre”, de acuerdo con lo expresado, no es sino una designación convencional para ese conglomerado de elementos.

El presente texto

La traducción del fragmento del *Milindapañho*, perteneciente al Libro II, que ahora presentamos, está realizada a partir del texto pāli editado por V. Treckner (ver Bibliografía). Hemos elegido este fragmento, porque contiene el desarrollo de la célebre comparación del carro, que se encuentra ya en el Canon Pāli (ver la estrofa citada al final del texto), para ilustrar qué es la esencia del hombre de acuerdo con el Budismo.

Traducción

“Las preguntas de Milinda”

*Diálogo entre el rey griego Menandro
y el sabio budista Nāgasena
sobre la esencia del hombre*

Entonces el rey Milinda fue a donde se encontraba el venerable Nāgasena y, una vez ahí, saludó amistosamente al venerable Nāgasena y, dirigiéndole palabras amables y corteses, se sentó a un lado. Y el venerable Nāgasena también lo saludó a su vez amistosamente, con lo cual alegró el corazón del rey Milinda.

Y el rey Milinda al venerable Nāgasena le dijo esto: “¿Cómo es conocido el Señor? ¿Cuál es tu nombre, oh Señor?”

“Oh gran rey, yo soy conocido como ‘Nāgasena’. Mis compañeros de vida religiosa, oh gran rey, me llaman ‘Nāgasena’. Los padres pueden llamar a sus hijos ‘Nāgasena’ o ‘Sūrasena’ o ‘Vīrasena’ o ‘Sīhasena’, pero, oh gran rey, todo esto - ‘Nāgasena’ y los otros nombres - es sólo una palabra, una designación, una convención, un término, un mero nombre, porque *no existe*

ningún individuo sustancial y permanente por detrás del nombre”.²

Entonces el rey Milinda dijo así: “¡Oídmelos vosotros los quinientos señores griegos y vosotros los ochenta mil monjes budistas! Este Nāgasena dice así: ‘*No existe ningún individuo sustancial y permanente*’. ¿Es posible admitir esto?”

Entonces el rey Milinda al venerable Nāgasena le dijo esto: “Señor Nāgasena, si no existe ningún individuo sustancial y permanente, entonces ¿quién os da a vosotros el manto, la escudilla, el lecho y el asiento y las medicinas para el enfermo?³ ¿Quién las usa? ¿Quién observa la Disciplina moral? ¿Quién practica la meditación? ¿Quién hace realidad el Camino?⁴, el Fruto⁵ y el Nirvāṇa? ¿Quién destruye la vida? ¿Quién toma lo que no le es dado? ¿Quién lleva una vida desordenada de placeres? ¿Quién realiza estas cinco acciones de inmediata retribución?⁶ Si es como dices, entonces no existe el bien, no existe el mal; no existe el que hace las acciones buenas y malas o el que las hace hacer ni existe el fruto, la maduración de las acciones bien hechas y mal hechas.⁷ Si el que os mata a vosotros, oh Señor Nāgasena, no comete asesinato, entonces tampoco, oh Señor Nāgasena, existen para vosotros los Maestros ni existen los preceptores ni existe la ordenación. Cuando tú dices ‘Oh gran rey, mis compañeros de vida religiosa me llaman ‘Nāgasena’’, ¿qué es ese Nāgasena? ¿Señor, tus cabellos son Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿Tus pelos son Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

Tus uñas, tus dientes, tu piel, tu carne, tus músculos, tus huesos, la médula de tus huesos, tus riñones, tu corazón, tu hígado, tu pleura, tu vaso, tus pulmones, tu intestino delgado, tu intestino grueso, tu estómago, tus excrementos, tu bilis, tu flema, tu pus, tu sangre, tu sudor, tu grasa, tus lágrimas, tu sebo, tu saliva, tus mucosidades, tu fluido sinovial, tu orina, el cerebro en tu cabeza son Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿Señor, tu forma material es Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿La sensación es Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿La percepción es Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿Las voliciones son Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿La conciencia es Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.

“¿Señor, la forma material, la sensación, la percepción, las voliciones, la conciencia en su conjunto son Nāgasena?”⁸

“No, oh gran rey”.

“¿Señor, existe algo además de la forma material, la sensación, la percepción, las voliciones y la conciencia que sea

Nāgasena?”

“No, oh gran rey”.⁹

“Entonces yo, Señor, preguntando una y otra vez no logro ver a Nāgasena. Nāgasena resulta ser, Señor, sólo una palabra. ¿De qué Nāgasena hablas? Tú, Señor, estás diciendo una mentira, una falsedad. No existe Nāgasena.”

Entonces, el venerable Nāgasena al rey Milinda le dijo esto: “Oh gran rey, tú eres un joven y refinado príncipe, refinado en extremo. Si tú, oh gran rey, fueras a pie, al mediodía, sobre la tierra ardiendo, sobre la arena caliente, pisando ásperos pedruzcos, piedras y arena, tus pies te dolerían, tu cuerpo se cansaría, tu ánimo se abatiría, tu sensación corporal sería dolorosa. ¿Tú has venido a pie o en carruaje?”

“Señor, yo no he venido a pie, yo he venido en carro”.

“Si tú, oh gran rey, has venido en carro, dime qué es el carro. ¿La lanza del carro es el carro?”

“No, Señor”.

“¿El eje del carro es el carro?”

“No, Señor”.

“¿Las ruedas del carro son el carro?”

“No, Señor”.

“¿La caja del carro es el carro?”

“No, Señor”.

“¿El asta del carro es el carro?”

“No, Señor”.

“¿El yugo del carro es el carro?”

“No, Señor”.

“¿Las riendas del carro son el carro?”

“No, Señor”.

“¿El aguijón del carro es el carro?”

“No, Señor”.

“¿Oh gran rey, la lanza, el eje, las ruedas, la caja, el asta, el yugo, las riendas, el aguijón son el carro?”

“No, Señor”.

“¿Oh gran rey, existe algo además de la lanza, el eje, las ruedas, la caja, el asta, el yugo, las riendas y el aguijón que sea el carro?”

“No, Señor”.

“Entonces yo, oh gran rey, preguntando una y otra vez no logro ver el carro. El carro resulta ser, oh gran rey, sólo una palabra. ¿De qué carro hablas? Tú, oh gran rey, estás diciendo una mentira, una falsedad. El carro no existe. Y tú eres, oh gran rey, el rey principal de todo Jambudīpa.¹⁰ ¿Por temor de qué tú estás diciendo una mentira? ¡Oídmelos vosotros, los quinientos señores griegos, y vosotros los ochenta mil monjes budistas! Este rey Milinda dice así: ‘Yo he venido en carro’. Y, al decirle yo ‘Si tú, oh gran rey, has venido en carro, dime qué es el carro’, él no puede decirlo. ¿Es posible admitir esto?”

Cuando él dijo esto, los quinientos griegos, dando su aprobación al venerable Nāgasena, le dijeron esto al rey Milinda:

“Oh gran rey, si tú puedes, habla ahora”.

Entonces el rey Milinda al venerable Nāgasena le dijo esto: “Señor Nāgasena, yo no digo mentiras. A causa de la lanza del carro, a causa del eje del carro, a causa de las ruedas del carro, a causa de la caja del carro, a causa del asta del carro, [etc.], se da la palabra, la designación, la convención, el término, el mero nombre de ‘carro’.”

“Oh gran rey, tú conoces bien lo que es un carro. De la misma manera, oh gran rey, también con relación a mí a causa de mis cabellos, a causa de mis pelos, a causa de mis uñas, a causa de mis dientes, a causa de mi piel, a causa de mi carne, a causa de mis músculos, a causa de mis huesos, a causa de la médula de mis huesos, a causa de mis riñones, a causa de mi corazón, a causa de mi hígado, a causa de mi pleura, a causa de mi vaso, a causa de mis pulmones, a causa de mi intestino delgado, a causa de mi intestino grueso, a causa de mi estómago, a causa de mis excrementos, a causa de mi bilis, a causa de mi flema, a causa de mi pus, a causa de mi sangre, a causa de mi sudor, a causa de mi grasa, a causa de mis lágrimas, a causa de mi sebo, a causa de mi saliva, a causa de mis mucosidades, a causa de mi líquido sinovial, a causa de mi orina, a causa del cerebro en mi cabeza, y a causa de mi forma material, a causa de la sensación, a causa de la percepción, a causa de las voliciones y a causa de la conciencia, se da la palabra, la designación, la convención, el término, el mero nombre de “Nāgasena”. Pero desde el punto de vista de la

verdad *no existe ningún individuo sustancial y permanente* por detrás del nombre.

“Oh gran rey, la monja Vajirā dijo esto frente al Bhagavant:

*‘Así como se emplea la palabra ‘carro’,
cuando sus partes han sido reunidas,
del mismo modo se emplea,
cuando se reúnen sus componentes,
la designación convencional ‘individuo’ ’.’”*¹¹

“¡Admirable, oh Nāgasena! ¡Maravilloso, oh Nāgasena!
¡Has dado a mis preguntas espléndidas respuestas! Si Buda
estuviera aquí, te daría su aprobación. ¡Bien! ¡Bien!, Nāgasena,
has dado a mis preguntas espléndidas respuestas.”

NOTAS

1 Cf. C. Dragonetti, “La escuela de Nāgārjuna. Una filosofía india de la contingencia universal”, en *Pensamiento*, Madrid, N° 165, 1986, pp. 47-62.

2 Es decir: no existe un alma, un principio espiritual en el individuo. El hombre es una serie o corriente o sucesión de conciencias encadenadas entre sí en relación causal que viene desde una eternidad sin comienzo; estas conciencias son instantáneas en el sentido de que no bien surgen, desaparecen. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, “La doctrina de los dharmas en el Budismo”, en *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires, Kier, 1978, p. 98 y p. 100, nota 19, y F. Tola, “Tres concepciones del hombre en la filosofía de la India”, en *Pensamiento*, Madrid, N° 165 (1986), pp. 29-46.

3 Implementos propios del monje que éste recibe como limosna.

4 El método salvífico budista.

5 Los resultados benéficos del Camino.

6 Acciones condenadas por la moral budista.

7 Si no existe un yo sustancial y permanente no se da la posibilidad de la *retribución* de los actos (*karman*) mediante las reencarnaciones (*saṃsāra*) ni tampoco la posibilidad de la *moral*, dos concepciones fundamentales del Budismo.

8 La forma material (*rūpa*), las sensaciones (*vedanā*), las percepciones (*saññā*), las voliciones (*saṅkhāra*) y las conciencias (*viññāṇa*) constituyen los cinco componentes (*khanda*) del hombre.

9 Para el Budismo no existe nada fuera de los componentes materiales (forma material) y de los componentes psíquicos (sensaciones, percepciones, voliciones, conciencia = estados de conciencia).

10 India.

11 Estrofa del *Samyutta Nikāya* I, p. 134, (*Vajirāsutta*) que constituye el fundamento canónico de la doctrina expuesta por Nāgasena.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones

The Milindapañho, the Pali text, edited by V. Treckner, London, PTS, 1962 y 1986 (reimpresión de la edición de 1880).

Milindapañho, Pali text, edited by R.V. Vadekar, Bombay, University of Bombay, 1940.

Comentario

Milinda-Ṭīkā, edición de P.S. Jaini, London, PTS, 1961, incluida en la edición del *Milindapañho* de 1986.

Traducciones modernas

Finot, L., *Les questions de Milinda*, Paris, Editions Bossard, 1923. (Los tres primeros libros).

Horner, I.B., *Milinda's Questions*, London, PTS, 1963.

Bhikkhu Nyāṇatiloka, *Die Fragen des Milinda*, Breslau-Leipzig, 1913.

Rhys Davids, T.W., *The Questions of King Milinda*, Oxford, The Sacred Books of the East, 1890-1894. Reimpresión: New York, Dover Publications, 1963.

Schrader, F.O., *Die Fragen des Königs Menandros*, Berlin, Paul Raatz, 1907. (Los tres primeros libros).

Falà, Maria Angela, *Milindapañha - Le demande del Re Milinda*, Roma, Ubaldini Editore, 1982.

Traducción china antigua

En el *Canon Budista Chino* existe una traducción de los libros I-III del *Milindapañho* (*Taishō*, Vol. XXXII, nº 1670) realizada entre los años 317-420 d.C.

Estudios

de la Vallée Pousin, L., *L'Inde aux des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, É. de Boccard Éditeur, 1930.

Garbe, R., “Der Milidapañha”, en *Beiträge zur indische Kulturgeschichte*, Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 1903, pp. 95-140.

Jouguet, P., *L'Imperialisme Macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Editions Albin Michel, 1961.

Lamotte, É., *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, Institut Orientaliste, 1958.

Majumdar, R.C., (ed.), *The Age of the Imperial Unity*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1960.

Malalasekera, G.P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, London, PTS, 1960.

Norman, K.R., *Pāli Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, pp. 110-113.

Rapson, E.J., (ed), *The Cambridge History of India*, Vol. I, Delhi, S. Chand and Co., 1962. (Edición india).

Rawlinson, H.G., *Bactria, from the earliest Times to the Extinction of Bactrio-Greek Rule in the Penjab*, Delhi, Bharatiya Publishing House, 1978 (reimpresión india del ensayo publicado en 1908/1909).

Smith, V.A., *The early history of India*, Oxford, University Press, 1962.

Smith, V.A., *The Oxford history of India*, Oxford, University Press, 1920.

Tarn, W.W., *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, University Press, 1966. El *Excursus*, pp. 414-436, trata del *Milindapañho*.

Tola, F. Y Dragonetti, C., “India and Greece from Alexander to Augustus”, en *Graeco-Indica*, U.P. Aurora ed., New Delhi, Ramanand Vidya Bhawan, 1991, pp. 119-149.

Winternitz, M., *History of Indian Literature*, Vol. II, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972, pp. 174-183.

Kesamuttisutta

“El Sūtra de los Kālāmas”

La libertad de opinión

(*Aṅguttara Nikāya* 3,7,5, ed. Nālandā, I, pp. 188-193, ed. PTS)

Introducción

Presentamos bajo el nombre de “Sūtra de los Kālāmas” el texto que figura en el *Aṅguttara Nikāya* 3,7,5 (edición de la Nālandā Devanāgarī Pāli Series que seguimos para nuestra traducción) (= I, pp. 188-193 edición de la *Pali Text Society*). El nombre de este texto, tal como figura en el *Aṅguttara Nikāya*, es en realidad *Kesamuttisutta/Kesamuttasutta* (o *Kesaputtisutta*). *Sutta* es el equivalente pāli del sánscrito *sūtra*. *Kesamutta* (o *Kesaputta*) es el nombre de la aldea donde viven los Kālāmas, que son los interlocutores de Buda en el diálogo que contiene este texto. *Kesamutti* (o *Kesaputti*) es el nombre de los habitantes de dicha aldea. Hemos preferido, como generalmente se hace,

utilizar la forma sánscrita *sūtra* en lugar de la forma pāli *sutta* y poner en el título el nombre de los Kālāmas con que este *sūtra* es más conocido.

De un modo general cada una de las sectas que se constituyeron después de la muerte de Buda, tenía su canon, o sea una colección o recopilación de los textos que contenían la palabra del Maestro. Estos cánones estaban escritos en el idioma que se utilizaba en la región en que la secta estaba establecida. De todos estos cánones, el único que se ha conservado en su integridad es el de la secta de los Theravādins, escrito en el llamado pāli, idioma cercano al sánscrito. De los cánones de las otras sectas se han conservado sólo textos aislados o fragmentarios escritos en alguno de los idiomas de la India o en traducciones chinas y/o tibetanas.

El Canon Budista Pāli de la secta de los Theravādins (como los otros cánones por lo demás) está dividido en tres “Canastas” o secciones (*piṭaka* en pāli y en sánscrito). De ahí que el nombre del canon sea *Tipiṭaka* en pāli y *Tripitaka* en sánscrito. Estas “Tres Canastas” reciben los nombres de: 1. *Vinayapiṭaka* o “Canasta del Vinaya”, que contiene las normas de la disciplina monástica, 2. *Suttapiṭaka* o “Canasta de los Suttas” (o Sūtras), que contiene textos doctrinarios, y 3. *Abhidhammapiṭaka*, constituido por textos que sistematizan las enseñanzas contenidas en el *Suttapiṭaka*.

El *Aṅguttara Nikāya* es una subcolección de textos integrada

en la Canasta de los Suttas.

El “Sūtrā de los Kālāmas” es un *sūtra* sumamente interesante. Narra un diálogo entre Buda y los Kālāmas.

Los Kālāmas le manifiestan a Buda que ellos reciben la visita de ascetas que acostumbran exponer y alabar sus propias doctrinas y enseñanzas y criticar las ajenas, lo cual -dicen los Kālāmas- les produce dudas. Buda les contesta que esas dudas son justificadas, ya que los temas a los que se refieren son susceptibles de producir dudas. Por el contexto se ve que Buda está pensando en temas relacionados con la ética, centrados alrededor del carácter bueno o malo de las acciones. Y a continuación, expresa el gran principio de que uno no debe guiarse por lo que los otros dicen, sea cual sea la autoridad que posean; uno debe, por sí mismo, llegar a una decisión respecto de esos temas morales. Uno debe, por sí mismo, examinar la naturaleza moral de las acciones, establecer qué piensan al respecto las personas con experiencia y con conocimiento y, en especial, determinar qué efectos o resultados produce la acción.

Buda afirma y los Kālāmas aceptan que las acciones reprobadas por la moral e inspiradas por la pasión, el odio y el error, redundan en mal y en sufrimiento y que, por consiguiente, uno no debe llevarlas a cabo; y que, por el contrario, las acciones aprobadas por la moral e inspiradas en la ausencia de pasión, odio y error, redundan en felicidad y en alegría y que, por consiguiente, son esas acciones las que uno debe realizar.

El hombre que se libera de la pasión, del odio y del error, por un lado, y que ciñe su conducta a las normas de la moral, desarrolla en sí profundos sentimientos de benevolencia, compasión, bondad y ecuanimidad, para con todos los seres; y, por otro lado, alcanza las “Cuatro Tranquilidades”: 1. Si existe retribución *post mortem* de las acciones, ese hombre sabe que renacerá en un destino de feliz existencia, como premio de su conducta moral; 2. Si tal retribución no existe, el hecho de comportarse de acuerdo con la moral lo dotará de calma y tranquilidad, ya que estará libre de remordimientos y temores de los efectos que en este mundo su conducta pueda acarrearle; 3. Si a toda acción mala le sigue el sufrimiento, él, al no hacer ninguna acción mala, estará al margen del sufrimiento; 4. Si a la acción mala no le sigue forzosamente el sufrimiento, él estará doblemente puro, por un lado porque no hace el mal y, por otro lado, porque si la acción mala no produce el mal, no hay manera de tornarse impuro, y uno estaría puro *a priori*.

Con el desarrollo sobre las “Cuatro Tranquilidades” lo que pretende el texto es dejar establecido que la disciplina moral budista surte efectos benéficos haya o no una vida *post mortem* y en ella retribución de las acciones, bajo la forma de premios y castigos.

Los Kālāmas, entusiasmados por las palabras de Buda, se acogen a la Triple Joya, es decir se convierten de inmediato y espontáneamente al Budismo.

Traducción

“El Sūtra de los Kālāmas”

La libertad de opinión

He aquí lo que yo he oído decir. En cierta ocasión el Bhagavant ¹ deambulando en busca de limosna en el país de los Kosalas junto con un gran grupo de monjes llegó a donde se encontraba la aldea de los Kālāmas llamada Kesamutta.² Los Kālāmas de Kesamutta oyeron entonces decir: “El Samán ³ Gotama, descendiente de los Sakya,⁴ que ha abandonado la familia de los Sakya para llevar una vida errante y mendicante,⁵ ha llegado a Kesamutta. Se ha difundido con respecto al señor Gotama este rumor de buena fama: ‘El Bhagavant es un *arhant*,⁶ perfectamente iluminado, dotado de saber y buena conducta, bien encaminado, conoedor del mundo, insuperable conductor de los hombres que deben ser controlados, maestro de dioses y de hombres, el Iluminado, el afortunado.⁷ Es bueno ver a un *arhant* de tal naturaleza’.”

Y los Kālāmas de Kesamutta se acercaron a donde se encontraba el Bhagavant. Y, habiéndose acercado, algunos de ellos, saludando al Bhagavant, se sentaron a un lado; otros se

saludaron amistosamente con el Bhagavant y, habiendo intercambiado palabras amables y corteses, se sentaron a un lado; otros, saludando respetuosamente al Bhagavant haciendo el *añjali*,⁸ se sentaron a un lado; otros, después de decir su nombre y su linaje, se sentaron a un lado; otros, permaneciendo en silencio, se sentaron a un lado. Y sentados a un lado aquellos Kālāmas de Kesamutta dijeron esto al Bhagavant:

“Señor, algunos samanes y brahmanes vienen a Kesamutta. Ellos ilustran, aclaran su propia doctrina, pero critican, desprecian, menosprecian, desestiman las doctrinas opuestas. Y luego, Señor, vienen otros samanes y brahmanes a Kesamutta. Ellos también ilustran, aclaran su propia doctrina, pero critican, desprecian, menosprecian, desestiman las doctrinas opuestas. Y en nosotros, Señor, surge la duda, surge la incertidumbre: ¿Quién de estos venerables samanes y brahmanes dice la verdad, quién miente?”

“Es natural que tengáis dudas, oh Kālāmas, es natural que tengáis incertidumbres. Vuestra incertidumbre ha surgido con relación a un tema que es objeto de duda. No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por la autoridad de los textos⁹ ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos

lleguéis al conocimiento de que estas cosas son malas, estas cosas son criticables, estas cosas son censuradas por los que saben, y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis rechazarlas.

¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La pasión¹⁰ surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?”

“Para mal, oh Señor”.

“Aquel hombre lleno de deseos, oh Kālāmas, dominado por la pasión, con su mente fuera de control, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene relaciones con la mujer de otro, dice mentiras¹¹ y también incita a otros a ser así, lo cual redundan en mal y sufrimiento para él¹² por largo tiempo”.¹³

“Así es, Señor”.

¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿El odio surgido en el interior del hombre, surge para bien o para mal?”

“Para mal, oh Señor”.

“Aquel hombre lleno de maldad, oh Kālāmas, dominado por el odio, con su mente fuera de control, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene relaciones con la mujer de otro, dice mentiras y también incita a otros a ser así, lo cual redundan en mal y en sufrimiento para él por largo tiempo”.

“Así es, Señor”.

¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿El error surgido en el interior del hombre, surge para bien o para mal?”

“Para mal, oh Señor”.

“Aquel hombre lleno de confusión, oh Kālāmas, dominado por el error, con su mente fuera de control, mata a seres vivos, toma lo que no le es dado, tiene relaciones con la mujer de otro, dice mentiras y también incita a otros a ser así, lo cual redundará en mal y en sufrimiento para él por largo tiempo”.

“Así es, Señor”.

“¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿Estas cosas son buenas o malas?”

“Malas, oh Señor”.

“¿Criticables o no criticables?”

“Criticables, oh Señor”.

“¿Censuradas por los que saben o aprobadas por los que saben?”

“Censuradas por los que saben, oh Señor”.

“¿Realizadas y llevadas a cabo redundan en mal y en sufrimiento o no?, o ¿cómo es en este caso?”

“Realizadas, oh Señor, llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento. Así es en nuestra opinión”.

“Entonces, oh Kālāmas, lo que dijimos: ‘No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por la autoridad de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro

maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son malas, estas cosas son criticables, estas cosas son censuradas por los que saben, y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en mal y en sufrimiento, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis rechazarlas.’ Lo que así fue dicho, fue dicho en relación con esto.¹⁴

No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por la autoridad de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son buenas, estas cosas son no criticables, estas cosas son aprobadas por los que saben y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en bien y en felicidad, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis vivir adhiriéndoos a ellas.

¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La ausencia de pasión surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?”

“Para bien, oh Señor”.

“Aquel hombre carente de deseos, oh Kālāmas, no dominado por la pasión, con su mente controlada, no mata a seres vivos, no toma lo que no le es dado, no tiene relaciones con la mujer de otro, no dice mentiras y tampoco incita a otros a ser así, lo cual

redunda en bien y en felicidad para él por largo tiempo”.

“Así es, Señor”.

“¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La ausencia de odio surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?”

“Para bien, oh Señor”.

“Aquel hombre carente de maldad, oh Kālāmas, no dominado por el odio, con su mente controlada, no mata a seres vivos, no toma lo que no le es dado, no tiene relaciones con la mujer de otro, no dice mentiras y tampoco incita a otros a ser así, lo cual redunda en bien y en felicidad para él por largo tiempo”.

“Así es, Señor”.

“¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿La ausencia de error surgida en el interior del hombre, surge para bien o para mal?”

“Para bien, oh Señor”.

“Aquel hombre carente de confusión, oh Kālāmas, no dominado por el error, con su mente controlada, no mata a seres vivos, no toma lo que no le es dado, no tiene relaciones con la mujer de otro, no dice mentiras y tampoco incita a otros a ser así, lo cual redunda en bien y en felicidad para él por largo tiempo”.

“Así es, Señor”.

“¿Qué pensáis de esto, oh Kālāmas?: ¿Estas cosas son buenas o malas?”

“Buenas, oh Señor”.

“¿Criticables o no criticables?”

“No criticables, oh Señor”.

“¿Censuradas por los que saben o aprobadas por los que saben?”

“Aprobadas por los que saben, oh Señor”.

“¿Realizadas y llevadas a cabo, redundan en bien y felicidad o no?, o ¿cómo es en este caso?”

“Realizadas, Señor, llevadas a cabo, redundan en bien y felicidad. Así es en nuestra opinión”.

“Entonces, oh Kālāmas, lo que dijimos: ‘No os guiéis, oh Kālāmas, por lo que oís ni por la tradición ni por lo que se dice ni por la autoridad de los textos ni por el solo razonamiento ni por la sola inferencia ni por la sola reflexión sobre las causas ni por la obsecuente aceptación de una teoría ni por su conveniente apariencia ni pensando que el samán que las dice es vuestro maestro. Cuando vosotros, oh Kālāmas, por vosotros mismos lleguéis al conocimiento de que estas cosas son buenas, estas cosas son no criticables, estas cosas son aprobadas por los que saben y que estas cosas, realizadas y llevadas a cabo, redundan en bien y en felicidad, entonces vosotros, oh Kālāmas, debéis vivir adhiriéndoos a ellas’. Lo que así fue dicho, fue dicho en relación con esto.

Y, oh Kālāmas, aquel discípulo de los Nobles,¹⁵ liberado del deseo, liberado de la malevolencia, carente de confusión, alerta y vigilante, lleno de autoconciencia, vive inundando con pensamientos compenetrados de benevolencia¹⁶ la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con

pensamientos compenetrados de benevolencia, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes; vive inundando con pensamientos compenetrados de compasión la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de compasión, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes; vive inundando con pensamientos compenetrados de bondad la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de bondad, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes; vive inundando con pensamientos compenetrados de ecuanimidad la primera región y la segunda y la tercera y la cuarta; vive inundando con pensamientos compenetrados de ecuanimidad, vastos, inmensos, infinitos, carentes de odio, carentes de agresividad, todo el mundo, hacia arriba, hacia abajo, hacia los costados, por todas partes.

Y, oh Kālāmas, aquel discípulo de los Nobles con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad.¹⁷ ‘Si existe otro mundo,¹⁸ si existe fruto, maduración, de las acciones buenas y

malas,¹⁹ entonces yo, con la destrucción del cuerpo, después de la muerte renaceré en un destino ²⁰ de feliz existencia, en el mundo del cielo'.²¹ Éste es el primer motivo de tranquilidad que él alcanza. 'Si no existe otro mundo, si no existe fruto, maduración de las acciones buenas y malas,²² entonces yo en esta vida me mantendré libre de odio, libre de agresividad, calmo, feliz'. Éste es el segundo motivo de tranquilidad que él alcanza. 'Si un mal resulta para el que hace mal,²³ pues bien, yo no intento hacerle mal a nadie; y a mí que no hago una acción mala, ¿cómo me alcanzaría el sufrimiento?' Éste es el tercer motivo de tranquilidad que él alcanza. 'Si un mal no resulta para el que hace el mal,²⁴ entonces yo me veo a mí mismo doblemente²⁵ puro'. Éste es el cuarto motivo de tranquilidad que él alcanza.

Y, oh Kālāmas, aquel discípulo de los Nobles con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad.”

“¡Así es, oh Bhagavant! ¡Así es, oh Bien Encaminado!: Aquel discípulo de los Nobles, oh Señor, con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad: 'Si existe otro mundo, si existe fruto, maduración, de las acciones buenas y malas, entonces yo, con la destrucción del cuerpo, después de la muerte, renaceré en un destino de feliz existencia, en el mundo del cielo'. Éste es el

primer motivo de tranquilidad que él alcanza. ‘Si no existe otro mundo, si no existe fruto, maduración de las acciones buenas y malas, entonces yo en esta vida me mantendré libre de odio, libre de agresividad, calmo, feliz’. Éste es el segundo motivo de tranquilidad que él alcanza. ‘Si un mal resulta para el que hace el mal, pues bien, yo no intento hacerle mal a nadie; y a mí que no hago una acción mala, ¿cómo me alcanzaría el sufrimiento?’ Éste es el tercer motivo de tranquilidad que él alcanza. ‘Si un mal no resulta para el que hace el mal, entonces yo me veo a mí mismo doblemente puro’. Éste es el cuarto motivo de tranquilidad que él alcanza.

Y, oh Señor, aquel discípulo de los Nobles con su mente así libre de odio, con su mente así libre de agresividad, con su mente así libre de impureza, con su mente así purificada, alcanza en este mundo los cuatro motivos de tranquilidad.

¡Qué maravilloso, Señor! ¡Qué extraordinario, Señor! Así como, Señor, uno levantaría algo que se ha caído o descubriría algo que está oculto o indicaría el camino a alguien que lo ha perdido o sostendría una lámpara de aceite en la oscuridad, pensando: ‘Los que tienen ojos, verán’; de la misma manera el Bhagavant ha explicado la doctrina de múltiples maneras. Señor, nosotros tomamos refugio en el Bhagavant, en la Doctrina y en la Congregación de *bhikkhus*. Que el Bhagavant desde hoy nos reciba como *upāsakas*, a nosotros que en vida hemos tomado refugio en Él.”²⁶

NOTAS

- 1 Epíteto de Buda.
- 2 Las ediciones de Syam, Ceylán y de la *Pali Text Society* adoptan, para el nombre de la aldea de los Kālāmas, el nombre de *Kesaputta*.
- 3 Asceta.
- 4 *Sakya* en Pāli equivale a *Shākya* en sánscrito; es el nombre del clan al cual pertenecía Buda.
- 5 Expresión para designar la forma de vida del monje budista.
- 6 Hombre que llegó a la perfección espiritual de acuerdo con el Budismo Hīnayāna.
- 7 Fórmula clásica que consigna los epítetos más frecuentes de Buda que expresan cualidades que lo caracterizaban.
- 8 Acto de juntar las palmas de las manos frente al rostro, en signo de respetuoso saludo.
- 9 En el original *Piṭaka*, término que designa las colecciones de los textos canónicos budistas. Literalmente significa “canasta”.
- 10 La pasión (*lobha*), el odio (*dosa*) y el error (*moha*) a que se refieren los párrafos que siguen, constituyen las faltas o defectos fundamentales que impiden el progreso hacia el *nirvāṇa*. La pasión y el odio constituyen actitudes de atracción y aversión frente al mundo que implican apego a él, y el apego es considerado por el Budismo como uno de los obstáculos más grandes para el progreso hacia la Liberación. El error consiste en el desconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas o la falsa concepción sobre las mismas. Para el Budismo, sin conocimiento no hay Liberación.
- 11 Matar, robar, llevar una vida licenciosa, mentir, constituyen actos contrarios a la disciplina moral budista. El texto agrega, a continuación, como acto contrario a la moral, el inducir a otros por el mismo mal camino.

12 De acuerdo con el comentador *ad locum*, entendemos *yam sa hoti* como *yam assa hoti*.

13 El texto expresa la idea budista de que toda acción (en este caso la acción mala) tiene necesariamente que surtir un efecto, tener una retribución. Es la teoría del *karman*.

14 *Con esto*: es decir, con la doctrina moral expresada en los últimos párrafos. La idea del libre examen y de la propia decisión expuesta por Buda a los Kālāmas, está para él conectada especialmente con su doctrina moral.

15 El término “noble” (*ariya* en pāli) designa en los textos *pālis* a los que adhieren a la doctrina de Buda. “El discípulo de los Nobles” es aquel que sigue las enseñanzas expuestas por Buda y los Maestros budistas.

16 En este párrafo se exaltan las cualidades de benevolencia (*mettā*), compasión (*karuṇā*), bondad (*muditā*) y ecuanimidad (*upekkhā*), que constituyen aspectos de la no-violencia (*ahiṃsā*) a la cual el Budismo asigna una función central en su sistema ético.

17 La idea expresada en este párrafo y en el siguiente es que la adopción de la moral budista surte *siempre* efectos benéficos, existan o no la vida *post-mortem* y la retribución de las acciones.

18 Referencia a las reencarnaciones.

19 Referencia a la teoría del *karman* o retribución de los actos.

20 En pāli *gati*. De acuerdo con la concepción budista existen 5 “destinos” o formas de existencia, en las cuales puede uno renacer: el mundo de los hombres, el reino animal, los infiernos, los cielos o los difuntos.

21 En este párrafo está expresada la concepción budista que acepta la existencia de las reencarnaciones y de la retribución de los actos (*karman*). En el contexto budista renacer en el cielo es una posible consecuencia de las buenas acciones, pero no constituye la meta final budista.

22 En este párrafo está expresada la concepción de los materialistas indios contemporáneos de Buda, la cual niega la existencia de las reencarnaciones y del *karman*.

- 23 Toda acción mala tiene un mal fruto de acuerdo con la moral budista.
- 24 De acuerdo con los materialistas.
- 25 Por un lado, porque no hace el mal y, por otro lado, porque, no habiendo efecto malo para la acción mala, no existe la posibilidad de tornarse impuro.
- 26 El “tomar refugio” en la Triple Joya (*Buda*, el *Dharma* y el *Saṅgha*) constituye la fórmula de ingreso en la Comunidad Budista, que en sentido amplio está integrada por los monjes (*bhikkhus*), las monjas (*bhikkhunīs*), los devotos laicos (*upāsakas*) y las devotas laicas (*upāsikās*). De esta manera se verifica, al final del diálogo entre Buda y los Kālāmas, la conversión de todos éstos al Budismo en calidad de devotos laicos.

BIBLIOGRAFÍA

P.D. Premasiri, “Kālāma-sutta”, en *Encyclopaedia of Buddhism*, ed. G.P. Malalasekera y otros, Sri Lanka: Government of Sri Lanka, 1996, Vol. VI, Fasc. 1, pp. 84-89.

Kisāgotamīvatthu

“La muerte del hijo único de Kisāgotamī”

La impermanencia

(*Dhammapadāṭṭhakathā*, Vol. II, pp. 366-369, ed. Nālandā)

Introducción

Kisāgotamī

Kisāgotamī o Kisā Gotamī (Gotamī “la flaca”), fue una de las monjas (*bhikkhuni*) más importantes de la Orden Monacal Femenina Budista. Antes de ingresar a la Orden había estado casada con el hijo de un rico mercader o banquero (*setṭhi*) de la ciudad de Sāvatti. Pero a raíz de la muerte a una tierna edad de su único hijo, renunció al mundo y se convirtió en monja budista errante y mendicante. Buda alabó a Kisā Gotamī como la más preeminente entre las monjas budistas que usaban toscas vestimentas -efecto y símbolo del renunciamiento a todo, familia y bienes (*Āṅguttara-nikāya* I, p. 26, edición PTS, y *Dhammapada-āṭṭhakathā* IV, p. 156, PTS). Sobre Kisāgotamī, ver las obras de

Malalasekera *sub voce*, I. B. Horner (*Index sub voce*) y Thiessen citadas en la *Bibliografía*.

Poemas de Kisāgotamī

En las *Therīgāthās*, poemas escritos por antiguas monjas budistas, existe una sección dedicada a Kisāgotamī, en la cual figuran 11 estrofas cuya composición le es atribuida por la tradición (pp. 143-144 de la edición de la PTS) (pp. 432-433 de la edición Nālandā). Una traducción inglesa de estos poemas se encuentra en la obra *Psalms of the Early Buddhists I. Psalms of the Sisters*, de C. Rhys Davis, editada por la PTS. I. B. Horner, en su obra citada en la *Bibliografía*, pp. 305 y siguientes, reproduce la traducción de algunos de los poemas de Kisāgotamī y los comenta.

La historia de Kisāgotamī

La historia de Kisāgotamī que presentamos a continuación es famosa en el mundo budista. Es narrada en el comentario del *Dhammapada* (*Dhammapadāṭṭhakathā, Kisāgotamīvatthu*, pp. 366-369, ed. Nālandā, pp. 271-275, edición PTS), comentario tradicionalmente atribuido al gran comentarista de textos pālis Buddhaghosa; en el comentario del *Aṅguttara-nikāya* (*Manoratha I*, pp. 378-381, edición PTS) del citado Buddhaghosa; y en el comentario de la *Therīgāthās* de Dhammapala (pp. 174 ss., PTS).

Esta historia fue conocida por primera vez en Europa gracias

a H.T. Rogers, que la tradujo a partir de un texto birmano y la publicó en 1870 en su obra *Buddhagosa's Parables translated from the Burmese*. Posteriormente J.H. Thiessen, en su libro dedicado al estudio de la historia de Kisā Gotamī (citado en la *Bibliografía*) incluyó el texto pāli. Luego la *Pali Text Society*, respectivamente en 1893, 1906 y ss. y 1924 y ss., editó los comentarios de las *Therīgāthās*, del *Dhammapada* y del *Aṅguttara-nikāya* antes mencionados, en los cuales está incluido el texto pāli de la historia. E.W. Burlingame, en sus *Buddhist Legends* II, pp. 257-260, que es la traducción del comentario *Dhammapadāṭṭhakathā*, da la traducción de la historia de Kisāgotamī. El gran poeta inglés Sir Edwin Arnold, en el libro V de su célebre poema *The light of Asia*, que narra la vida de Buda, relató en forma hermosa la historia de Kisāgotamī (pp. 82-84 de la traducción española de R. Cabrera, Buenos Aires, Kier).

La enseñanza de la historia de Kisāgotamī

La historia de Kisāgotamī transmite enseñanzas básicas del Budismo. Kisāgotamī, que no conoce lo que es la muerte, cuando en tierna edad muere su único hijo, piensa que está enfermo y quiere “curarlo” - de hecho: “revivirlo”. Buda, a quien ella acude para que la ayude, le ordena procurarse unas semillas de mostaza en una casa en donde nunca haya habido una muerte. Kisāgotamī busca esas semillas y con su vana búsqueda descubre que la muerte es algo diferente de la enfermedad, que es el destino

común de todos los seres, y que su dolor no es una experiencia privativa de ella. Aprende también que el único remedio que existe contra la angustia y el sufrimiento que la muerte de uno mismo o la de los seres queridos produce es tomar refugio en el Budismo y compenetrarse de sus enseñanzas acerca del carácter universal y de la inexorabilidad de la muerte y de la necesidad de armarse de renunciamiento y desapego.

El hombre sabio, que quiere ayudar a Kisāgotamī, desesperada por la muerte de su hijo, le dice que él sabe de alguien que conoce un remedio (*bhesajja-jānanaka*). Se está refiriendo a Buda, designado luego con el término *satthā*, el Maestro. Fue usual en la tradición budista considerar a Buda como el Gran Médico, el Rey de las Medicinas, que encontró un remedio al sufrimiento humano. Sobre Buda, el Budismo y la Medicina ver artículo “Byō” de P. Demiéville, en el Tercer Fascículo, pp. 224-265, de la Enciclopedia de Budismo Chino y Japonés, *Hōbōgirin*, Paris, A. Maisonneuve, 1974.

Traducción

“La muerte del hijo único de Kisāgotamī”

La impermanencia

*Has nacido para morir
sometido a un destino
que de ti no depende...*

Āryadeva

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir,
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
y más chicos...*

Jorge Manrique

... Ella,¹ después de diez meses, dio a luz un hijo. Cuando empezaba a caminar, el niño murió. Ella, que nunca había visto antes la muerte, no dejando que se lo llevaran, tomando en su regazo el cuerpo sin vida de su hijo con la idea “*Preguntaré por un remedio para mi hijo*”, iba de casa en casa preguntando: “*¿Conocéis algún remedio para mi hijo?*” y la gente le decía: “*Buena mujer, ¿te has vuelto loca? Vas preguntando por algún remedio para tu hijo muerto*”. Y ella, continuaba su camino

pensando: *“De todos modos conseguiré alguien que conozca un remedio para mi hijo”*. Entonces, un hombre sabio, al verla, pensando: *“Esta hija mía, que ha dado a luz a su primer hijo, sin duda nunca ha visto antes la muerte; tengo que ayudarla”*, le dijo: *“Buena mujer, yo no conozco ningún remedio, pero sí conozco a alguien que conoce un remedio”*.

“Señor ¿quién lo conoce?”

“El Maestro, buena mujer, lo conoce; ve, pregúntale a Él”.

Ella, diciendo: *“Iré, señor; le preguntaré, señor”*, yendo a donde se encontraba el Maestro, saludándolo respetuosamente, de pie a un lado, preguntó: *“¿Conoces tú, venerable Señor, el remedio para mi hijo?”*

“Sí, lo conozco”.

“¿Qué debo conseguir?”

“Debes conseguir unas pocas semillas de mostaza”.

“Venerable Señor, las conseguiré. ¿En la casa de quién he de conseguirlas?”

“En la casa de aquel a quien nadie se le haya muerto aún, un hijo o una hija ...”

Diciendo: *“Está bien, venerable Señor”*, saludando respetuosamente al Maestro, tomando en su regazo al hijo muerto, ingresando en la aldea, parándose en la puerta de la primera casa, ella preguntó: *“¿Hay en esta casa semillas de mostaza? Éste es el remedio para mi hijo”*. *“Hay”* -se le dijo. *“Entonces, dádmelas”*.

Cuando le trajeron y le dieron las semillas de mostaza, ella preguntó: “Buena gente ¿no ha muerto nadie en esta casa, un hijo o una hija...?”. Como le dijeran : “¡Qué dices, buena mujer; los vivos son pocos, los muertos muchos!”, ella, diciéndoles: “Entonces tomad las semillas de mostaza; no es éste el remedio para mi hijo”, se las devolvió.

De esta manera ella recorrió la ciudad haciendo las mismas preguntas. Y no habiendo conseguido las semillas de mostaza en ninguna casa, por la tarde, pensó: “¡Ah! Es algo terrible: Yo pensaba que sólo mi hijo había muerto, pero en toda la aldea los muertos son más numerosos que los vivos”. Al pensar ella así, su corazón, enternecido por el amor al hijo, alcanzó la firmeza;² Ella, dejando a su hijo en el bosque, yendo a presencia del Maestro, saludándolo respetuosamente, se quedó de pie a un lado.

Entonces el Maestro le dijo: “¿Conseguiste las pocas semillas de mostaza?”

“No las he conseguido, venerable Señor; en toda la aldea los muertos son más numerosos que los vivos”.

Entonces el Maestro, diciéndole: “Tú pensabas que sólo tu hijo había muerto, pero tal es la inexorable ley de todos los seres: el Rey de la Muerte, arrastrando como una gran correntada a todos los seres con sus deseos aún no satisfechos, los arroja al océano del dolor”,³ enseñándole la Doctrina pronunció esta estrofa:⁴

*Como una gran correntada
arrastra a la dormida aldea,
la muerte va llevándose al hombre
que, satisfecho con su ganado y con sus hijos,
tiene su mente encadenada por los apegos.*

Al terminar el Maestro de recitar la estrofa, Kisāgotamī encontró su consuelo ingresando en el Camino,⁵ y muchos otros ingresaron en el mismo Camino. Y ella le pidió al Maestro que le permitiera ingresar en la Orden,⁶ y el Maestro enviándola a presencia de la *bhikkhunis*,⁷ hizo que fuera admitida.

Ella, una vez obtenida la ordenación,⁸ fue llamada Therī⁹ Kisāgotamī.

NOTAS

- 1 Kisāgotamī.
- 2 Leemos *puttasinehamudukahadayam thaddhabhāvam agamāsi*, que literalmente significa: “su corazón blando por el amor a su hijo adquirió dureza”, expresando en esta forma que Kisāgotamī logró superar la desesperación que la abrumaba.
- 3 *Océano del dolor*: la serie infinita de las reencarnaciones en que caen aquellos que no logran suprimir sus deseos y apegos.
- 4 La estrofa que sigue constituye la estrofa 15 del Capítulo XX, del *Dhammapada* (estrofa 287 de la numeración corrida) (cf. C. Dragonetti, *Dhammapada*, Lima, Universidad San Marcos, 1964; Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967). Una tercera edición apareció en 1995 en la Editorial Sudamericana, una cuarta en Buenos Aires, en el Monasterio Budista Chino Tzong Kuan, una quinta en 2001 en el Círculo de Lectores de Barcelona, España, una sexta en 2002 en Ediciones RBA Coleccionables de Madrid, una séptima en Taiwan, Shin Yun Foundation, 2003.
- 5 El camino salvífico enseñado por Buda. La expresión *sotāpatti* del original significa literalmente “el entrar en la corriente” indicando metafóricamente la conversión al Budismo que constituye la primera etapa del Camino que conduce a la condición de *arhant*.
- 6 La Orden de monjes y monjas budistas.
- 7 *Bhikkhuni*: en pāli “monja budista”.
- 8 Ordenación: *upasampadā* en pāli, indica la ceremonia formal de admisión en la Orden Budista como monje o monja.
- 9 *Therī*: en pāli literalmente “anciana”. Con este término se designaba a las monjas que se destacaban por sus cualidades morales. Ver en *Revista de Estudios Budistas* No. 9, Buenos Aires-México, 1995, pp. 109-125, el artículo “Los poemas de las therīs” de Isaline B. Horner.

BIBLIOGRAFÍA

La traducción la hemos realizado a partir del texto pāli de la edición del comentario *Dhammapada-aṭṭhakathā*, Vol. II, pp. 366-369 de la Nava Nālandā Mahāvihāra, Nālandā (Bihar, India), 1976.

Burlingame, E.W., *Buddhist Legends*, London, PTS, 1969. Traducción del *Dhammapada-aṭṭhakathā*.

Horner, I.B., *Women under Primitive Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975. Contiene referencias a Kisāgotamī y a su historia. Cf. *Revista de Estudios Budistas* No. 9, 1995, 145-151, donde junto con una nota de homenaje a Isaline B. Horner se encuentra también un extracto de este libro.

Malalasekera, G.P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, London, PTS, 1960. Contiene un artículo sobre Kisāgotamī.

Norman, K.R., *Pāli Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, con información sobre las *Therīgāthās* y los comentarios citados en la *Introducción*.

Thiessen, J.H., *Die Legende von Kisāgotamī. Eine literarhistorische Untersuchung*, Breslau, 1880.

von Hinüber, O., *A Handbook of Pali Literature*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996.

Sasajātaka

“El Jātaka de la Liebre”

La donación

(*The Jātaka* III, pp. 52-56, ed. V. Fausbøll)

Introducción

Los Jātakas

Los *Jātakas* es un colección de 547 historias narradas por el propio Buda. Esta colección forma parte de la inmensa literatura budista escrita en lengua pāli. El pāli es una lengua afín al sánscrito y fue una de las lenguas utilizadas por el Budismo para la composición de sus obras, canónicas o no canónicas.

Cada *Jātaka* está constituido por las siguientes partes:

1. *Introducción*, en la cual se indica en qué ocasión Buda dio a conocer la historia, que forma la parte central del *Jātaka*. Generalmente la ocasión para la historia es una acción realizada por un monje de la Comunidad Budista. Esta parte recibe el nombre de “*historia de la época presente*” - es decir contemporánea de Buda.

2. *Narración* de una historia que está relacionada con la ocasión que le da origen. El narrador es el propio Buda. La historia que él narra está constituida por un hecho ocurrido en una de sus anteriores reencarnaciones y del cual él es el principal protagonista. La historia tiene un fin moralizador en cuanto señala lo que se debe o no se debe hacer o la forma como se debe o no se debe actuar. Son pues historias dotadas de un fin moral. Esta parte recibe el nombre de “*historia de la época pasada*”.

3. *Una o varias estrofas*, que o bien forman parte de la narración, siendo recitadas por alguno de los personajes que en ella intervienen, o bien son agregadas a la narración, una vez concluida ésta.

4. *Comentario de las estrofas* destinado a aclarar, palabra por palabra, las estrofas que acompañan la Narración.

5. *Conexión*, en la cual Buda identifica a los personajes de la “historia del pasado” con personas contemporáneas a él, por lo general, personas que han sido mencionadas en la “historia del presente”.

Las historias son por lo general cortas, aunque se encuentra algunas de cierta extensión, siendo la más larga de éstas el *Vessantarajātaka*, la última de la colección. Los *Jātakas* se presentan bajo diversas formas, como fábulas, cuentos, leyendas piadosas, anécdotas, etc. Muchos de los *Jātakas* han debido pertenecer primeramente a la tradición narrativa india y ser luego adoptados por el Budismo y adaptados a sus fines. Se observa por tal razón que la relación entre el *Jātaka* y el Budismo y Buda es a

veces muy débil. Ocurre también que en ciertas ocasiones el vínculo entre las estrofas y la narración es igualmente bastante flojo.

De las cinco partes, que componen los *Jātakas*, sólo las estrofas son consideradas provenir del propio Buda y por tal razón están incluidas en el Canon Budista Pāli. Las partes restantes son obra de un comentador, constituyen un comentario. De acuerdo con la más generalizada tradición budista, el autor de estas partes restantes (el comentario) habría sido el gran Buddhaghosa, de Ceylán (Sri Lanka), que comentó numerosas obras del Canon Budista Pāli y vivió en el siglo V d.C. La obra realizada por Buddhaghosa fue la de un compilador: utilizando materiales narrativos anteriores a él compuso el comentario de las estrofas que la tradición budista atribuía a Buda.

De un modo general las narraciones de los *Jātakas* son sencillas y simples, no pretenden constituir piezas literarias; su intención es dar a conocer el mensaje de Buda e instruir moralmente. Además, proporcionan valioso material para conocer las condiciones sociales, las costumbres, las actitudes, las formas de vida, los valores de la sociedad India por el período que va desde el siglo III a.C. hasta el siglo V d.C. Los *Jātakas* fueron muy conocidos y apreciados en el mundo budista, como lo prueba el hecho de que muchos de ellos fueron representados en bajorrelieves en monumentos budistas. Escritores de época posterior narraron, en estilo más elaborado y con mayores pretensiones literarias, los temas de muchos *Jātakas*. Señalemos que los *Jātakas* no agotan la

producción narrativa budista, al lado de los *Jātakas* existen otras colecciones de historias destinadas a difundir la enseñanza budista y a inculcar sus valores.

Nota bibliográfica

La traducción de *El Jātaka de la Liebre* (con parte de su comentario) que presentamos la hemos realizado con base en el texto pāli de la edición de V. Fausbøll: *The Jātaka, together with its Commentary, being Tales of the anterior Births of Gotama Buddha*, London, Luzac y CO. (para la *Pali text Society*), 1962, Vol. III, pp. 51-56.

Sobre la ubicación de los *Jātakas* en el Canon Pāli, véase el artículo de S. Lévi publicado en *Revista de Estudios Budistas*, N° 3, México-Buenos Aires, 1992, “Las sagradas escrituras del Budismo”, pp. 119-135 (traducción española del original francés “Les Saintes Écritures du Bouddhisme”, en *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, Paul Hartmann, 1937, pp. 75-84).

Sobre los *Jātakas* en general se puede consultar:

S. Lévi, “Los Jātaka: etapas de Buda en la vía de las transmigraciones”, en *Revista de Estudios Budistas REB*, N° 5, México-Buenos Aires, 1993, pp. 142-154 (traducción al español del original francés “Les Jātaka: étapes du Bouddha sur la voie des transmigrations”, en *Memorial Sylvain Lévi*, pp. 39-62).

M. Winternitz, *A History of Indian Literature* (traducción inglesa de la edición alemana), New Delhi, Oriental Books

Reprint Corporation, 1972, vol. II, pp. 113-156.

A. Foucher, *Les Vies antérieures du Bouddha*, París, Presses Universitaires de France, 1955, con resúmenes de numerosos *Jātakas* e ilustraciones originales de J. Auboyer.

K. R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, pp. 77-84.

Hajime Nakamura, *Indian Buddhism, A Survey with bibliographical notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, pp. 46-48.

Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pali Literature*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996.

G. P. Malalasekera ed., *Encyclopaedia of Buddhism*, Sri Lanka, Government of Sri Lanka, 1996, Vol. VI, Fasc. 1, artículo “*Jātaka*” de Ananda Salgado Kulasuriya, pp. 2-23.

Ediciones y traducciones de los Jātakas

Además de la mencionada edición del texto pāli de V. Fausbøll existen otras obras relativas a los *Jātakas* que es de interés señalar:

Una traducción inglesa completa en tres volúmenes de los *Jātakas*: *The Jātaka or Stories of the Buddha's former Births*, E. B. Cowell (editor), London, Luzac y CO. (para la *Pali Text Society*), 1969.

D. Andersen, en su *Pāli Reader* (reedición india: New Delhi, Award Publishing House, 1979), editó 28 *Jātakas* en Pāli (vol.1)

con un glosario completo de los mismos (vol. 2).

La señorita I. B. Horner editó el texto pāli y la traducción inglesa de diez *Jātakas*: *Ten Jātaka Stories*, London, Luzac y Cía., 1957.

F. Tola y C. Dragonetti (edd.) han publicado una selección de treinta interesantes *Jātakas* en español en New Jersey, Primordia Media Inc. (P.O. Box 54, Florham Park, New Jersey 07932), 2003, que dan una idea de la variedad, estilo y contenido de esta colección de historias y constituyen por lo mismo una sencilla y clara introducción al estudio del Budismo.

Traducción

“El Jātaka de la Liebre”

La donación

El Maestro,¹ cuando se encontraba en Jetavana,² narró este Jātaka acerca de la donación³ de todas las cosas necesarias para el monje.⁴ Un terrateniente, en Sāvatti, habiendo hecho a la Comunidad,⁵ con Buda a la cabeza, una donación de todas las cosas necesarias para el monje, levantando una tienda en la puerta de su casa, invitando a la Comunidad de monjes con Buda a la cabeza, haciéndolos sentar en los excelentes asientos preparados especialmente para ellos en la tienda decorada, dándoles abundante alimento de variados y escogidos sabores, y reiterándoles su invitación durante siete días con las palabras: “Vuelvan de nuevo mañana”, “Vuelvan de nuevo mañana”, el séptimo día les regaló a los quinientos monjes con Buda a la cabeza todas las cosas necesarias para el monje.

El Maestro, al concluir la comida, expresó su satisfacción y dijo: “Upāsaka,⁶ tú debes sentir alegría y contento, pues esta donación es una tradición de los antiguos sabios, pues los antiguos sabios sacrificando su vida en aras de los mendicantes

que a ellos se acercaban, incluso les daban su propia carne”. Ante el ruego del terrateniente, el Maestro contó esta historia del pasado:

En tiempo pasado, cuando Brahmadata reinaba en Benares, el Bodhisattva,⁷ que había renacido en matriz de liebre,⁸ vivía en el bosque. Por un lado, el bosque colindaba con el pie de una montaña; por otro lado, con un río; por otro lado, con una aldea límite de la región. Otros tres animales eran sus compañeros: un mono, un chacal y una nutria. Estos cuatro sabios que vivían juntos, después de conseguir su alimento cada uno en el lugar en que solían encontrarlo, se reunían al atardecer. La sabia liebre, a título de instrucción, les enseñaba el Dharma⁹ a sus tres amigos: “Hay que dar donaciones, hay que guardar la Disciplina Moral, hay que cumplir la obligación del *uposatha*”.¹⁰ Ellos, después de recibir la instrucción, se iban cada uno al matorral que les servía de madriguera y permanecían ahí. Así, después de transcurrido cierto tiempo, un día el Bodhisattva, contemplando el cielo, viendo la luna, dándose cuenta de que el día siguiente era día de *uposatha*, les dijo a los otros tres: “Mañana es *uposatha*; vosotros tres, cumpliendo con la Disciplina Moral, observad el *uposatha*. Para el que está establecido en la Disciplina Moral, dar una limosna produce gran fruto. Por eso, cuando llegue un mendicante, comed después de haberle dado de la comida que vais a comer vosotros”. Ellos aceptaron diciendo: “Está bien”, y

permanecieron en sus lugares de residencia.

Al día siguiente, en la mañana temprano, la nutria, de entre aquellos animales, saliendo con la idea de buscar comida, llegó a la orilla del Ganges. Ahora bien, un pescador había sacado siete salmones,¹¹ y después de atarlos con una cuerda de junco, de llevarlos a la orilla del Ganges, y de cubrirlos con arena, se había ido Ganges abajo capturando peces. Y la nutria, oliendo el olor a pescado, removiendo la arena, viendo a los pescados y sacándolos, gritando tres veces: “¿Tienen dueño estos pescados?”¹² no viendo a ningún dueño, mordiendo la cuerda de junco, los depositó en el matorral que le servía de madriguera y pensando: “Los comeré en su momento”, se recostó reflexionando sobre su disciplina moral.

A su vez el chacal, saliendo en busca de alimento, viendo en la choza de un cuidador de campo dos varillas con carne asada, una iguana y una vasija con leche cuajada, gritando tres veces: “¿Tiene esto un dueño?”, no viendo a ningún dueño, poniendo en su cuello la cuerda que servía de agarradera a la vasija con leche cuajada, agarrando con la boca las dos varillas con carne asada y la iguana, las llevó y las depositó en el matorral que le servía de cubil y pensando: “Las comeré en su momento”, se recostó reflexionando sobre su disciplina moral.

EL mono, a su vez, entrando en la espesura del bosque, tomando una rama cargada de mangos, la depositó en el matorral que le servía de madriguera y pensando: “Los comeré en su

momento”, se recostó reflexionando sobre su disciplina moral.

Entonces el Bodhisattva,¹³ después de haber salido con la idea de comer una hierbas, mientras estaba recostado en su matorral, pensó: “No es posible dar hierbas a los mendicantes que vengan a mí; no tengo ni sésamo ni arroz. Si un mendicante viene a mí, le daré carne de mi propio cuerpo”.

Por la fuerza de la disciplina moral de la liebre, el trono de Sakka,¹⁴ hecho de piedras preciosas ornamentales, se tornó incandescente.¹⁵ Y Sakka, reflexionando, al ver la causa de ello,¹⁶ pensando: “Pondré a prueba a esta noble liebre”, yendo primero al lugar donde residía la nutria, bajo la apariencia de un Brahmán¹⁷ se paró ante ella. Y cuando la nutria le dijo: “Brahmán, ¿para qué estás ahí parado?”, Sakka contestó: “Sabia amiga, si obtuviera algún alimento yo observaría el *uposatha* y llevaría a cabo la conducta de un samán.”¹⁸ La nutria diciéndole “Muy bien, te daré algo de comer”, dirigiéndose a él dijo la primera estrofa:

*“Tengo siete salmones
sacados del agua a la tierra;
esto es lo que yo tengo, oh brahmán,
después de disfrutarlo, quédate en el bosque.”*

Diciendo: “Que sea así muy pronto, después los probaré”, el brahmán, yendo a donde estaba el chacal, cuando éste le dijo: “¿Para qué estás ahí parado?”, le contestó de la misma manera

que a la nutria. El chacal diciéndole: “Muy bien, te daré”, dirigiéndose a él, dijo la segunda estrofa:

*“Me he traído la comida de la noche
de un cuidador de campo vecino:
dos varillas con carne asada,
una iguana
y una vasija con leche cuajada;
esto es lo que yo tengo, oh brahmán,
después de disfrutarlo, quédate en el bosque.”*

Diciendo: “Que sea así muy pronto, después los probaré”, el brahmán se fue a donde estaba el mono, y cuando éste le dijo: “¿Para qué estás ahí parado?”, le contestó de la misma manera que a la nutria. El mono diciéndole: “Muy bien, te daré”, dirigiéndose a él dijo la tercera estrofa:

*“Frutos de mango, agua fresca,
sombra fresca y deliciosa,
esto es lo que yo tengo, oh brahmán,
después de disfrutarlo, quédate en el bosque.”*

Diciendo: “Que sea así muy pronto, después los probaré”, el brahmán, yendo a donde estaba la sabia liebre, cuando ésta le dijo: “¿Para qué estás ahí parado?”, le contestó de la misma

manera que a la nutria. Al escucharlo, el Bodhisattva ¹⁹ dijo lleno de alegría: “Brahmán, has hecho bien en venir a mí en busca de comida. Hoy haré una donación no realizada antes por mí. Tú ciertamente estás dotado de Disciplina Moral, no privarás a nadie de la vida.²⁰ Vé, querido amigo, y cuando hayas recogido leños y los hayas colocado en el fuego, avísame. Yo, sacrificándome a mí mismo, me arrojaré en medio del fuego. Una vez que mi cuerpo está cocido, tú, comiendo mi carne, podrás llevar a cabo la conducta de un samán”. Y dirigiéndose al brahmán dijo la cuarta estrofa:

*“La liebre no tiene sésamo,
ni granos ni arroz.
Después de disfrutar mi carne
cocida por este fuego,
quédate en el bosque.”*

Sakka, al escuchar las palabras de la liebre, creando con su poder una hoguera, le avisó al Bodhisattva. Éste, levantándose de su lecho de hierbas, yendo ahí, diciéndole: “Si hay insectos entre mis pelos, que ellos no mueran”, sacudiendo tres veces su cuerpo,²¹ dando todo su cuerpo a manera de donación, saltando, feliz como un cisne real en un estanque de lotos, se arrojó a la hoguera. El fuego no pudo quemar ni siquiera la raíz de un pelo en el cuerpo del Bodhisattva, que estaba como si hubiera

penetrado en una gruta de nieve. Entonces, dirigiéndose a Sakka, dijo: “Oh, brahmán, el fuego que tú has encendido, excesivamente frío, no puede quemar ni siquiera la raíz de un pelo en mi cuerpo. ¿Qué es esto?”

“Sabia liebre, yo no soy un brahmán; yo soy Sakka y he venido para ponerte a prueba.”

“Sakka, espera por favor; si todo el mundo en su integridad me pusiera a prueba en lo que a donación respecta, no vería en mí ningún deseo de no dar: así fue el rugido de león²² que lanzó el Bodhisattva. Entonces Sakka diciéndole: “Sabia liebre, que tu generosidad sea celebrada durante un período cósmico completo”,²³ pulverizando la montaña, tomando el polvo de la montaña,²⁴ pintando la imagen de la liebre en el orbe de la luna,²⁵ llamando al Bodhisattva, colocándolo sobre la tierna hierba, en aquel matorral, en aquel bosquecillo, partió hacia su propia residencia celestial.

Aquellos cuatro sabios, en unión y en armonía, cumpliendo con las normas de la Disciplina Moral y llevando a cabo la práctica del *uposatha*, siguieron su camino cada uno de acuerdo con su *karman*.²⁶

*El Maestro, habiendo impartido esta enseñanza, habiendo ilustrado las Verdades,²⁷ relacionó esta historia del pasado con el presente: “En esta ocasión la nutria era Ānanda,²⁸ el chacal era Moggallāna, el mono era Sariputta y la sabia liebre era yo”.*²⁹

NOTAS

- 1 Shākyamuni: Buda.
- 2 Literalmente: “El bosque de(l) (Príncipe) Jeta” (pronúnciese la J a la manera inglesa, como en *judge*). Era un parque o bosque en la ciudad de Savatthī, capital del reino de Kosala en el noroeste de la India, una de las seis grandes ciudades de la India en la época de Buda.
- 3 La donación, inspirada en los sentimientos de generosidad y de solidaridad hacia los demás, es una de las acciones morales más recomendadas por el Budismo desde sus primeras etapas. Para el Budismo Mahāyāna constituye la primera de las “Perfecciones” (pāramitā) en el camino del Bodhisattva.
- 4 “Las cosas necesarias para el monje” son, en el inicio del Budismo, las siguientes: manto, escudilla, lecho y asiento, medicinas.
- 5 El Saṅgha, la Congregación de los monjes y monjas budistas, errantes y mendicantes.
- 6 Devoto laico.
- 7 La palabra *Bodhisattva* (ser que aspira a la Iluminación, *bodhi*) designa en este caso a Buda en una de sus existencias pasadas, cuando aún se esforzaba por reunir méritos con el fin de alcanzar la Iluminación.
- 8 El reino animal es uno de los cinco niveles de existencia en que es posible renacer. Buda, en la existencia anterior a que el presente *Jātaka* se refiere, se había reencarnado como liebre.
- 9 La Doctrina budista.
- 10 Esta palabra designa las prácticas que los budistas debían realizar en los días que preceden a cada una de las fases de la luna: exposición de la doctrina, confesión de las faltas cometidas, etcétera.
- 11 En el texto, *rohitā macchā*: literalmente, “peces rojos”.

- 12 De acuerdo con la Disciplina Moral budista, “Tomar lo que no (le) es dado” a uno constituye un robo, a menos que se trate de algo que no tiene dueño.
- 13 El texto se refiere a la liebre con la palabra *Bodhisattva* (véase la nota 7).
- 14 Indra, rey de los dioses.
- 15 Signo de que algo extraordinario está sucediendo o va a suceder.
- 16 La decisión de la liebre de sacrificarse para cumplir con la obligación moral de la donación.
- 17 Miembro de la casta más alta en la jerarquía social hinduista.
- 18 En este caso, asceta budista.
- 19 La liebre.
- 20 No matar constituye la primera norma de la moral budista, que rechaza la violencia en todas sus formas.
- 21 La liebre, con esta acción, quiere evitar que otros seres vivos mueran cuando ella se arroje en la hoguera.
- 22 En los textos, la palabra de Buda recibe frecuentemente el epíteto de “Rugido de león”, para expresar su excelsitud.
- 23 Lapso de tiempo infinitamente largo.
- 24 Para usarlo como material de pintura.
- 25 En la India se pensaba que las manchas en la luna configuraban la imagen de una liebre.
- 26 Con los efectos, resultados o frutos de las acciones realizadas por ellos en su actual existencia o en las anteriores.
- 27 Propias de la doctrina budista.
- 28 Ānanda, Moggallāna y Sariputta eran tres de los principales discípulos de Buda.

29 Buda Shākyamuni.

Tathāgatagarbhasūtra

“El Sūtra de la esencia de Buda”

La naturaleza de Buda, ínsita en todos los seres

(*Taishō* 667, p. 461 a, líneas 10-21)

(*Taishō* 666, p. 457 b, línea 28 - c, línea 8)

Introducción

Tathāgatagarbha (Esencia de Buda)

La doctrina del *Tathāgatagarbha*, “Esencia de *Tathāgata* (Buda)” (*de bz’in gśegs paḥi sñiṅ po* en tibetano; *ju lai tsang* en chino) es una doctrina fundamental del Budismo Mahāyāna. Ella enseña que la esencia de *Tathāgata* (Buda) existe en todos los seres animados sin excepción alguna; todos ellos, por consiguiente, tienen la posibilidad de obtener la Iluminación y de convertirse en Budas (Iluminados), accediendo así a las excelsas cualidades que caracterizan a los Budas y al destino que a éstos les corresponde.

El *Tathāgatagarbha* (Esencia de Buda) es concebido como un Absoluto que es descrito muchas veces en términos que hacen de él una entidad sustancial o cuasi sustancial. Puede ser nombrado con otros términos que designan nociones que le son afines o idénticas y que ponen énfasis en algún aspecto de su identidad. Entre estos términos tenemos *buddhatā* (Budidad) (ver en *Revista de Estudios Budistas* No. 5, 1993, pp. 107-119, el artículo de Junjiro Takakusu “La Naturaleza de Buda”, y en *Revista de Estudios Budistas* No. 6, 1994, pp. 9-46, el artículo de Ming-wood Liu “La doctrina de la Naturaleza de Buda en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* del Mahāyāna”), *Dharmakāya* (Cuerpo del Dharma), *Tathatā* (Así-dad), *Śūnyatā* (Vaciedad), *Nirvāṇa*, etc.

Vemos en esta doctrina una forma mahāyānista de presentar una antigua idea del Budismo Hīnayāna: todos los seres conscientes, siempre que estén dispuestos a seguir el Camino enseñado por Buda, lograrán tarde o temprano la Iluminación y con ella la Liberación final. La coincidencia entre Hīnayāna y Mahāyāna en este punto es la confianza en la capacidad de todos los seres de llegar a la máxima perfección espiritual y de convertirse en Budas; la diferencia radica en el hecho de que, para el Hīnayāna, esa capacidad es una simple *aptitud* que tiene el hombre, que él puede desarrollar sometiéndose a la disciplina intelectual y moral budistas, mientras que en el Mahāyāna se revela la tendencia a hipostasiar esa capacidad, a convertirla en una *entidad*, la Naturaleza de Buda, la Esencia de *Tathāgata*

inmanente en el hombre. Ésta está dotada de características propias, excelsas y de un carácter tan heterogéneo a la realidad empírica (*saṃsāra*) que se la puede equiparar a un Absoluto, y además se encuentra oculta en el fuero interno de los seres vivos, aunque recubierta por impurezas adventicias. Estas impurezas le impiden manifestarse y constituyen un obstáculo para que el hombre tome conciencia de ella. A pesar de estar recubierta por impurezas ella se mantiene siempre igual a sí misma, enteramente pura.

Podría pensarse que, si todos los seres vivos tienen inmanente el *Tathāgatagarbha* (Esencia de Buda), entonces *ya* han logrado la Iluminación, son Budas, y la práctica religiosa no es entonces necesaria, pero los textos insisten repetidamente en que esto no es así. Los seres no tienen la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* en el sentido de que, por el simple hecho de su existencia, ya poseen la condición, los atributos y los poderes de Buda o del *Tathāgata*, sino en el sentido de que, siguiendo las normas prescritas por el Budismo, podrán eliminar las impurezas que recubren a la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* ínsita en ellos, develarla y hacer que se manifieste en todo su auténtico esplendor e innata excelsitud -como se limpia una piedra preciosa oculta por ajenas impurezas para hacerla brillar con todo el esplendor que le es propio. En ese momento el hombre se convierte en Buda, no porque haya obtenido, como algo hasta ese momento ajeno a él, la Naturaleza de Buda o

Esencia de *Tathāgata*, sino porque la ha puesto al descubierto y ha tomado conciencia de que él en su más recóndito nivel, es esa Naturaleza y esa Esencia. Hīnayāna y Mahāyāna concuerdan al considerar que sólo con esfuerzo personal, con la práctica permanente de la disciplina moral, con el constante perfeccionamiento del conocimiento se puede alcanzar la condición de Buda, una condición abierta a todos los seres -ya sea, como piensa el Hīnayāna, convirtiendo en realidad la capacidad de todo ser de llegar a ser un Buda; ya sea, como piensa el Mahāyāna, manifestando la naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* atesorada por él en lo más profundo y propio de su ser.

Fuentes para el estudio de la doctrina del Tathāgatagarbha

Para un primer estudio de la doctrina de la Esencia de *Tathāgata* o Naturaleza de Buda se dispone, entre otros, de los siguientes textos y estudios:

Sūtras

1. *Tathāgatagarbhasūtra*. Traducción tibetana: edición *Sde dge* 258, edición *Peking* 924; traducciones chinas: *Taishō* 666 y 667; traducción japonesa por Jikido Takasaki en la serie *Daijō Buten*, Tokyo, Vol. 12, pp. 5-41. En este trabajo damos la traducción al español de dos extractos de este *sūtra* a partir de las traducciones chinas.

2. *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra*. Traducción tibetana: edición *Sde dge* 92, edición *Peking* 48; traducción china: *Taishō* 310 (48) y 353; traducción japonesa por Jikido Takasaki en la serie *Daijō Buten*, Tokyo, Vol. 12, pp. 62-126; traducción inglesa por Alex e Hideko Wayman bajo el título de *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.

3. *Mahāparinirvāṇasūtra*. Traducción tibetana: edición *Sde dge* 120, edición *Peking* 788; traducciones chinas: *Taishō* 374, 375 y 376; traducción japonesa por Dattō Shimaji, en *Kokuyaku Daizō-kyō*, Tokyo, vol. 8 y 9; traducción inglesa por Kōshō Yamamoto, Ubeshi 1973, 1974, 1975, *Buddhological Series* (Karin Bunko), Vol. 19. Ver en *Revista de Estudios Budistas* N° 6, México-Buenos Aires, 1993, pp. 9-46, el artículo ya citado sobre este *sūtra* realizado por Ming-Wood Liu.

Tratados

1. “The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsaṅga, translated from the Tibetan with introduction and notes by E. Obermiller”, en *Acta Orientalia*, Vol. 9, 1931, pp. 81-305. Contiene la traducción completa del tratado *Ratnagoṭravibhāga* con un estudio del mismo.

The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, edited by E. J. Johnston y T. Chowdhury, Patna (India), Bihar Research

Society, 1950. Contiene el texto sánscrito.

A Study of Ratna-gotra-vibhāga-Mahāyānottaratantra-śāstra based on a comparison and contrast between the Sanskrit original and the Chinese translations, by Dr. Zuiryu Nakamura, Tokyo, Sankibo, 1961. Contiene el texto sánscrito y la traducción china realizada por Ratnamati entre los años 511-515 d.C.

Jikido Takasaki, *A Study of Ratnagotra vibhāga (Uttaratantra) being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma, IsMEO (Serie Orientale Roma XXXIII), 1966. Contiene una traducción completa del tratado al inglés con un importante estudio del mismo y abundantes notas. Obra fundamental para el estudio del tema del *Tathāgatagarbha*.

2. *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (*Ta ch'eng ch'i hsin lun*, en chino) (“Tratado del surgimiento de la fe en el Māhāyana”) atribuido a Aśvaghōṣa. No se posee el texto sánscrito de este tratado; sólo nos es conocido por sus traducciones chinas, incluidas en *Taishō* 1666 (traducción de Paramārtha) y 1667 (traducción de Śīkṣānanda). Existen numerosas ediciones japonesas del texto chino.

The Awakening of Faith, Attributed to Aśvaghōṣa, Translated with Commentary by Yoshito S. Hakeda, New York, Columbia University Press, 1967.

3. *Le Traité du Tathāgatagarbha de Buston Rin chen grub*, traduction... par David Seyfort Rugg, Paris, École Française d' Extrême-Orient, 1973.

Este último tratado contiene abundantes citas de los *sūtras* en los que se expone la teoría del *Tathāgatagarbha* o teorías afines y en los que se encuentran referencias a ellas.

Estudios

Brown, Brian Edward, *The Buddha Nature, A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.

Ming-Wood Liu, “La doctrina de la Naturaleza de Buda en el *Mahāparinirvāṇa-sūtra* del Mahāyāna”, en *Revista de Estudios Budistas* N° 6, ya citada, pp. 9-46.

Nakamura, Hakime, *Indian Buddhism, A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980, pp. 229-233.

Ruegg, David Seyfort, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1969. Estudio magistral del tema.

Ruegg, David Seyfort, “The Buddhist Notion of an ‘Immanent Absolute’ (Tathāgatagarbha) as a Problem in Hermeneutics”, en *The Buddhist Heritage*, edited by T. Skorupsky, Tring (Inglaterra), The Institute of Buddhist Studies, 1989.

Junjiro Takakusu, “La Naturaleza de Buda”, en *Revista de Estudios Budistas* N° 5, pp. 107-120.

Williams, Paul, *Mahāyāna Buddhism, The Doctrinal*

Foundations, London and New York, Routledge, 1989, pp. 96-115.

El Tathāgatagarbhasūtra

Se trata probablemente del texto más antiguo en que se expone la teoría del *Tathāgatagarbha*. Es un *sūtra* relativamente corto que está casi enteramente dedicado a la exposición de 9 ejemplos que ilustran la manera como la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* se encuentra oculta en todos los seres vivos, aunque recubierta por impurezas adventicias que le impiden manifestarse. Estos ejemplos de la manera cómo el *Tathāgatagarbha* está oculto en todos los seres son: 1. como Budas en flores de loto marchitas; 2. como miel rodeada por abejas; 3. como granos rodeados por paja; 4. como oro incrustado en impurezas; 5. como un tesoro bajo tierra; 6. como un brote por nacer de una pequeña semilla; 7. como una imagen de Buda envuelta en un viejo y raído ropaje; 8. como un futuro rey en el seno de una pobre mujer; 9. como una estatua preciosa dentro de su molde de tierra. Estos ejemplos fueron utilizados por el tratado *Ratnagoṭravibhāga* en su exposición de la indicada teoría. A pesar de estar recubierta por impurezas la Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata* permanece siempre igual a sí misma, inalterable en su absoluta pureza y espléndida serenidad.

El primero de los dos textos que presentamos a continuación describe el milagro realizado por Buda para dar a comprender a

sus discípulos la doctrina del *Tathāgatagarbha*. En el segundo, Buda expone en forma sintética los puntos esenciales de esa doctrina.

Traducción

“El Sūtra de la esencia de Buda”

La naturaleza de Buda, ínsita en todos los seres

I. “El milagro de los lotos”

(Taishō 667, p. 461 a, líneas 10-21)

En esa ocasión el Bhagavant, rodeado por todas partes por aquellos cien mil seres, era honrado y venerado por ellos. Entonces el Bhagavant ingresó en el Gran Pabellón del Depósito de Madera de Sándalo Rojo después de comer, y, gracias al poder extraordinario de los Budas, bruscamente emergieron del Depósito de Madera de Sándalo Rojo cientos de miles de millones de millones de flores de Loto.¹ Y cada una de las flores de loto tenía cientos de miles de millones de millones de pétalos y era del tamaño de una rueda de carro -todas ellas hermosas y perfumadas. Y todas aquellas flores de loto se elevaron hacia lo alto en el espacio y cubrieron por todas partes a todos los Mundos de los

Budas ² reuniéndolos en un todo: estaban instalados en el espacio como palacios hechos de piedras preciosas. Y todos aquellos cientos de miles de millones de millones de flores de loto en su integridad se abrieron por completo. En todas y cada una de las flores había un *Tathāgata* sentado con las piernas cruzadas en postura *paryāṅka*,³ dotado de las treinta y dos marcas propias de los grandes hombres ⁴ completas emitiendo cientos de miles de rayos de luz.⁵

En ese momento, gracias al poder extraordinario de los Budas, todos los pétalos de las flores de loto bruscamente se marchitaron; pútrida y repugnante se tornó su hermosa apariencia - desagradable para todos. Pero en el seno de las flores los *Tathāgatas* permanecían iguales; cada uno emitía incalculables cientos de miles de rayos de luz. Y en el espacio infinito aparecían todos los Mundos de los Budas en su integridad, imponentes y majestuosos.

“El Sūtra de la esencia de Buda”

La naturaleza de Buda, ínsita en todos los seres

II. “La esencia de la doctrina del Tathātagarbha”

(*Taishō* 666, p. 457 b, línea 28 - c, línea 8)

1. Así, oh buenos hijos, yo con mi ojo de Buda⁶ veo que todos los seres vivos, sumidos en las impurezas de la pasión, del odio y del error,⁷ tienen el conocimiento del *Tathāgata*, el ojo del *Tathāgata* y el cuerpo del *Tathāgata* sentado con las piernas cruzadas en postura *paryāṅka*, majestuoso, inmutable.

2. Oh buenos hijos, todos los seres, aunque se encuentren encadenados a un cuerpo, sometidos a las impurezas y transmigrando en los diversos estados de existencia,⁸ tienen el *Tathāgatagarbha* eternamente puro, están dotados de cualidades meritorias -son como yo, no diferentes.⁹

3. Oh buenos hijos, así como un hombre de ojo divino al ver las flores aún no abiertas percibe que todas las flores tienen en su

interior el cuerpo del *Tathāgata* sentado con las piernas cruzadas en postura *paryañka* y, apartando los pétalos marchitos, lo hace entonces aparecer, de la misma manera, oh buenos hijos, Buda, habiendo percibido en el interior de todos los seres al *Tathāgatagarbha*, desea hacer que ellos se abran para exponerles la Doctrina del *sūtra*,¹⁰ para que se eliminen sus impurezas y para que así aparezca la Naturaleza de Buda.

4. Oh buenos hijos, tal es la Doctrina de los Budas: Surjan o no surjan Budas en el mundo, en todos los seres la esencia de *Tathāgata* permanece siempre inalterable.

NOTAS

- 1 Cf. el artículo de F. Tola y C. Dragonetti “El significado de los números infinitos en el *Sūtra del Loto*”, en *Revista de Estudios Budistas* N° 5, 1993, pp. 67-84.
- 2 Los mundos en que el ser que se ha convertido en Buda renace para vivir “miles de millones de millones de períodos cósmicos”, predicando la Doctrina budista y guiando a otros seres hacia la Iluminación.
- 3 Es la postura típica de los yoguins.
- 4 Sobre las marcas propias de los grandes hombres (*mahāpuruṣa lakṣaṇāni*) ver Jikido Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, Tokyo, The Tōhō Gakkai, 1987, pp. 55-59.
- 5 Es propio de los Budas esta conexión con la luminosidad.
- 6 El “ojo divino” dotado de un poder de visión extraordinario es una característica de los Budas. Cf. Takasaki, *op. cit.*, p. 58.
- 7 Son las tres *kleśas* o impurezas fundamentales.
- 8 Como dioses, hombres, difuntos, seres infernales, animales.
- 9 La Naturaleza de Buda o Esencia de *Tathāgata*, inmanente en todos los seres elimina todas las diferencias entre ellos.
- 10 El presente *sūtra*, el *Tathāgatagarbhasūtra*.

Trisvabhāvakārikā

“Estrofas acerca de las tres naturalezas”

de

Vasubandhu

Teoría de la mente

(ed. de F. Tola y C. Dragonetti en *JIP* 11, 1983, pp. 225-266)

Introducción

El texto sánscrito original

Sylvain Lévi ¹ encontró en Nepal un manuscrito del texto sánscrito de este pequeño tratado en verso. El manuscrito nepalés atribuye la obra a Vasubandhu.

Por encargo de Sylvain Lévi, Susumu Yamaguchi publicó ² en 1931 dicho texto sánscrito acompañado de un aparato crítico, de una de las dos traducciones tibetanas que se han conservado del mencionado tratado (la que atribuye la obra a Vasubandhu) y

de una traducción japonesa y de un comentario explicativo en japonés.

En 1932-1933 Louis de la Vallée Poussin publicó nuevamente dicho texto sánscrito sobre la base de la edición de Yamaguchi, acompañando también su edición de un aparato crítico, de las dos traducciones tibetanas conservadas y de una traducción al francés con notas.

En 1939, S. Mukhopadhyaya publicó el texto sánscrito del tratado de Vasubandhu. En la Introducción de su edición, p. VI, expresa que G. Tucci recibió del Nepal un manuscrito sánscrito de este tratado y remitió una transcripción de ese manuscrito a Vidhushekar Bhattacharya, y que Bhattacharya le entregó a él esa transcripción para su edición. La edición de Mukhopadhyaya se basa pues en una transcripción del manuscrito de Tucci. Esta edición está provista asimismo de una introducción, de un aparato crítico, de las dos traducciones tibetanas, de una traducción al inglés, de una rica selección de pasajes paralelos y de índices de términos sánscritos y tibetanos. Al parecer Mukhopadhyaya no conocía las ediciones de Yamaguchi y de L. de la Vallée Poussin.

La comparación de los dos manuscritos, el de Lévi y el de Tucci, a juzgar por la información que acerca de ellos nos proporcionan las ediciones de Yamaguchi (y eventualmente la de L. de la Vallée Poussin) y de Mukhopadhyaya, permite concluir que las divergencias entre ellos son poco numerosas y menores,

como puede verse revisando nuestra edición del texto sánscrito publicada en *Journal of Indian Philosophy* 11, 1983, pp. 248-251.

*Las traducciones tibetanas*³

En el Canon Budista Tibetano, *Bstan-hgyur*, existen dos traducciones métricas de un pequeño tratado sánscrito. La primera: *Tōhoku* 3843 (ed. *Sde-dge*) = *Catalogue* 5243 (ed. *Peking*); la segunda: *Tōhoku* 4058 (ed. *Sde-dge*) = *Catalogue* 5559 (ed. *Peking*).

La primera traducción (3843 = 5243) está compuesta por 40 estrofas. Su colofón atribuye la obra original a Nāgārjuna (en tibetano *Klu-sgrub*).

La segunda traducción (4058 = 5559) está compuesta por 38 estrofas. Su colofón atribuye la obra original a Vasubandhu (en tibetano *Dbyig-gñen*).

La confrontación de estas dos traducciones tibetanas con los textos sánscritos de S. Lévi y G. Tucci lleva a la conclusión de que ambas son traducciones de ese mismo texto sánscrito original. A pesar de lo anterior, la tradición tibetana considera a una de esas traducciones (3843 = 5243) como la traducción de una obra de Nāgārjuna y por lo mismo la ubica en la sección *Dbu ma* (esta sección contiene, como su nombre lo indica, obras de la escuela *Madhyamaka* del Budismo Mahāyāna). La otra traducción (4058 = 5559) es considerada por esa misma tradición como la traducción de una obra de Vasubandhu y por lo mismo está

incluida en la sección *Sems-tsam* (esta sección incluye, como su nombre lo indica, las obras de la escuela *Yogācāra* del Budismo Mahāyāna). Ambas traducciones sólo se diferencian en algunas variantes y en el hecho de que la primera (3843 = 5243) agrega dos estrofas que no se encuentran en la segunda (4058 = 5559). La primera traducción tibetana que hemos mencionado y que atribuye la obra a Nāgārjuna, es a veces más cercana al texto sánscrito original que la segunda, que atribuye la obra a Vasubandhu.

Mencionemos que no existe traducción china de este pequeño tratado.

Ediciones y traducciones modernas del texto sánscrito original

Las tres primeras ediciones citadas a continuación ya han sido mencionadas en la primera sección de esta Introducción, con indicaciones más completas acerca de su contenido.

1) S. Yamaguchi, *Shūkyō Kenyū* (“Revista de Estudios Religiosos”) 8, marzo-mayo 1931, pp. 121-130 y 186-207.

2) L. de la Vallée Poussin, “Le petit traité de Vasubandhu Nāgārjuna sur les trois natures”, en *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. II, 1932-1933, pp. 147-161.

3) S. Mukhopadhyaya, *The Trisvabhavanirdesha of Vasubandhu, Sanskrit text and Tibetan versions, edited with an English translation, Introduction and vocabularies*, Visvabharati Series, núm. 4, Calcuta, 1939.

4) S. Yamaguchi, *Bukkyō Gaku Bunshū*, (“Colección de Estudios sobre Budismo”), Tokyo, 1972-1973, pp. 119-162. Ésta es una edición revisada de su artículo citado bajo el número 1. Contiene especialmente, como material adicional, la traducción que atribuye la obra a Nāgārjuna y numerosas referencias a textos paralelos para cada estrofa.

5) Thubtan Chogdub Śāstri and Rāmaśaṅkara Tripāthi, en Gaṅgānāthajhā-Granthamalā, Vol. V, *Vijñaptimātratāsiddhiḥ (Prakaraṇadvayan) of Ācārya Vasubandhu*, Varanasi, 1972, pp. 449-458, editó el texto sánscrito del tratado de Vasubandhu, reproduciendo la edición de Mukhopadhyaya, con una traducción al hindi.

6) G. Nagao publicó en el *Daijō Butten* (“Escrituras Budistas del Mahāyāna”), Vol. 15, *Sheshin Ronshū* (“Colección de tratados de Vasubandhu”), Tokyo, 1979, pp. 191-213, una traducción japonesa del texto sánscrito, con un comentario realizado por él mismo.

7) Th. A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982, pp. 90-126, da una traducción al inglés del tratado, acompañada de un comentario, presentando el texto sánscrito en notas.

8) F. Tola y C. Dragonetti, “*Trisvabhavanirdesha*. Exposición acerca de las Tres Naturalezas Propias de Vasubandhu”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XVIII, 1982, pp. 107-138, editaron el texto

sánscrito de este tratado, con una traducción al castellano y una breve introducción.

9) F. Tola y C. Dragonetti, “The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu”, en *Journal of Indian Philosophy*, 11, 1983, pp. 225-266, publicaron una edición crítica del tratado, con su traducción al inglés, un amplio comentario doctrinario y numerosas notas explicativas.

10) S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, contiene en pp. 287-297, una traducción al inglés anotada del tratado, y en pp. 464-466 reproduce el texto sánscrito tal como lo editó L. de la Vallée Poussin.

11) Th. E. Wood, *Mind Only, A Philosophical Analysis of Vijñānavāda*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 31-47, ofrece el texto sánscrito del *Trisvabhāvanirdeśa* con una traducción al inglés anotada.

El autor de la obra

Los manuscritos nepaleses encontrados por Sylvain Lévi y G. Tucci que contienen el texto sánscrito original atribuyen la obra a Vasubandhu (*kṛtir ācāryavasubandhupādānām*).

De las dos traducciones tibetanas existentes de este original sánscrito, una, como ya lo dijimos, atribuye la obra a Nāgārjuna; la otra, a Vasubandhu.

Desde el punto de vista del contenido del Tratado se puede afirmar sin ninguna duda que éste no puede pertenecer a

Nāgārjuna, ya que trata de una doctrina que es ajena a él y a su escuela. En cambio, todos los temas tratados y en especial el tema central de las tres naturalezas son propios de la escuela filosófica idealista (*Yogācāra*), a la cual pertenece Vasubandhu. Además el mismo Vasubandhu trata en otras obras, como su Comentario (*Bhāshya*) al *Madhyāntavibhāga* de Maitreya y la *Triṃśikā*, este tema de las tres naturalezas. Se puede, pues, afirmar que la atribución, por una de las dos traducciones tibetanas, de esta obra a Nāgārjuna es errónea y que la atribución a Vasubandhu es la correcta.

Creemos que los testimonios concordantes de los dos manuscritos sánscritos y de la segunda traducción tibetana, el evidente error de la primera traducción tibetana y el contenido mismo de la obra que es propio de la escuela *Yogācāra*, son suficientes para aceptar que la obra es realmente de Vasubandhu.

Los editores y traductores modernos antes mencionados aceptan que la obra es de Vasubandhu. A. K. Chatterjee, *The Yogāchāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, p. 39, y P. S. Jaini, Introducción, p. 128, de su edición del *Abhidharmadīpa*, Patna, Tibetan Sanskrit Works Series, 1977, son de la misma opinión.⁴

Título de la obra

Señalemos a continuación los títulos atribuidos a esta obra por los colofones de los manuscritos sánscritos y de las

traducciones tibetanas:

Manuscrito encontrado por S. Lévi: Trisvabhāvakārikā;
Trisvabhāvaḥ.

Manuscrito de G. Tucci: Trisvabhāvaḥ.

Primera traducción tibetana (3843 = 5243): Svabhāvatraya-
praveśasādhana (3843), Svabhāvatrayapraveśasiddhi (5243).

Segunda traducción tibetana (4058 = 5559): Trisvabhāva-
nirdeśa (ambas ediciones).

Dadas las divergencias entre los títulos atribuidos a esta obra, es difícil determinar cuál era el título originario de la misma. Preferimos el título dado por el manuscrito encontrado por S. Lévi: *Trisvabhāvakārikā*.

Importancia de este tratado

La presente obra no es una de las más importantes de Vasubandhu, no sólo a causa de su brevedad (38 estrofas), sino también, lo que es una consecuencia de lo anterior, porque deja sin tratar una serie de cuestiones relativas al tema, planteadas y desarrolladas en otras obras de la escuela, como por ejemplo en la *Siddhi* de Hiuan Tsang, en el *Mahāyānasamgraha* de Asaṅga o en el *Madhyāntavibhāgashāstra* de Maitreya, Vasubandhu, Sthiramati, y porque no se ha encontrado ningún comentario de la misma ni por otro autor. Pero no por eso la obra deja de ser valiosa e interesante, ya que se ocupa, en forma concisa, clara y acertada, de dos principales aspectos de la teoría de las tres naturalezas: la

esencia de las mismas y la relación que las une. Constituye así una cómoda y segura introducción al estudio de una teoría relevante de la escuela idealista budista, estudio que puede ser profundizado con la ayuda de otros tratados más amplios.⁵

Texto adoptado

Para la traducción incluida en este trabajo hemos seguido el texto sánscrito editado por nosotros, como ya lo hemos señalado, en el *Journal of Indian Philosophy*.

Traducción

“Estrofas acerca de las tres naturalezas”

de

Vasubandhu

Teoría de la mente

Estrofas 1-5. Las tres naturalezas

1

Se postula que las tres naturalezas,⁶
la imaginada,⁷ la dependiente⁸ y la absoluta,⁹
son el objeto profundo
del conocimiento de los sabios.¹⁰

2

Lo que aparece es la naturaleza dependiente;¹¹
como (ésta) aparece es la (naturaleza) imaginada;¹²
(la primera se llama así,
porque se da subordinada a causas,¹³
(la segunda se llama así,
porque su existencia es sólo creación mental.¹⁴

3

Aquel eterno no existir tal como aparece
de aquello que aparece,
ha de ser conocido como la naturaleza absoluta,
en razón de su inalterabilidad.¹⁵

4

Y ¿qué aparece? La creación mental irreal.
¿Cómo aparece? Con dualidad.
¿Qué es el no existir con ésta¹⁶ de aquélla?¹⁷
Es el hecho de que la esencia de aquélla¹⁸
es la inexistencia en ella de la dualidad.

5

Y ¿qué es la creación mental irreal?
La mente,
porque de la manera en que ella es imaginada
y de la manera en que ella imagina su objeto
así no es en absoluto.¹⁹

Estrofa 6. La estructura de la mente

6

Se considera que la mente tiene dos aspectos
en razón de ser o bien causa o bien efecto:
la conciencia llamada ‘receptáculo’

y la llamada (conciencia) ‘función’,
dividida en siete.²⁰

Estrofa 7. Etimologías de “citta”

7

La primera mente es llamada ‘mente’ (*citta*),
porque está “acumulada” (*cita*)²¹ por las *vāsanās*²²
-semillas de las impurezas-,²³
y la segunda es llamada ‘mente’ (*citta*),
en razón de su funcionamiento
bajo diversas formas (*citra*).

Estrofas 8-9. Tres modos de ser del asatkalpa

8

Y esta creación mental irreal, concisamente,
es considerada de tres modos:
producida por la “maduración”,²⁴
así como producida por causas;²⁵
el otro, consistente en representaciones.²⁶

9

El primer (modo) es la conciencia-raíz,²⁷
porque su esencia es la maduración;
el otro es la conciencia-función,
en razón de que se da

como objeto, sujeto y conocimiento.²⁸

Estrofa 10. Concidentia oppositorum en las tres naturalezas

10

Se postula la profundidad de las (tres) naturalezas,²⁹
porque son ser y no ser,
porque son dualidad y unidad,
y en razón de la no-diferencia de esencia
entre la pureza y la impureza.

Estrofas 11-13 (Cf. estrofa 10). El ser y el no ser

11

Ya que la naturaleza imaginada
es captada con existencia
pero sólo es total inexistencia,
por esta razón es considerada
como algo cuya esencia es
el ser y el no ser.³⁰

12

Ya que la (naturaleza) dependiente
existe con la existencia de la ilusión,
(pero) no existe tal como aparece,
por esta razón es considerada
como algo cuya esencia es

el ser y el no ser.³¹

13

Ya que la naturaleza absoluta
existe con no-dualidad,
pero sólo es no-existencia de dualidad,
por esta razón es considerada
como algo cuya esencia es
el ser y el no ser.³²

Estrofas 14-16 (Cf. estrofa 10). La dualidad y la unidad

14

La naturaleza imaginada por los ignorantes³³
es considerada como algo cuya esencia es
la dualidad y la unidad,
(lo primero) en razón de la dualidad
del objeto imaginado,
(lo segundo) en razón de la unidad
debida a la no-existencia de aquélla (dualidad).³⁴

15

La naturaleza llamada ‘dependiente’
es considerada como algo cuya esencia es
la dualidad y la unidad,
(lo primero) en razón de que aparece con dualidad,

(lo segundo) en razón de la unidad
debida al hecho de ser (aquella dualidad)
una mera ilusión.³⁵

16

La naturaleza absoluta
es considerada como algo cuya esencia es
la dualidad y la unidad,
(lo primero) en razón de que es naturaleza
sólo con referencia a la dualidad,
(lo segundo) en razón de que su única naturaleza
es la no-dualidad.³⁶

Estrofas 17-21 (cf. estrofa 10). Identidad de las tres naturalezas

17

Ha de saberse que la naturaleza imaginada
y la naturaleza dependiente
son la esencia de la impureza;³⁷
se postula que la (naturaleza) absoluta
es la esencia de la pureza.³⁸

18

Ha de saberse que la (naturaleza) absoluta
no es diferente de la naturaleza imaginada,
en razón de que la naturaleza (de la primera)

es la inexistencia de aquélla (dualidad);
en razón de que la naturaleza (de la última)
es la dualidad inexistente.³⁹

19

Y ha de saberse que la (naturaleza) imaginada
no es diferente de la (naturaleza) absoluta,
en razón de que la naturaleza (de la primera)
es la inexistencia de la dualidad;
en razón de que la naturaleza (de la última)
es la no-dualidad.

20

La (naturaleza) absoluta no es diferente
de la naturaleza llamada ‘dependiente’,
en razón de que la naturaleza (de la primera)
es no ser así (como se manifiesta);
en razón de que (la última)
no existe como aparece.

21

Y ha de saberse que la naturaleza dependiente
no es diferente a su vez
de la naturaleza absoluta
en razón de que la naturaleza (de la primera)

no es tal como aparece;
en razón de que la naturaleza (de la última)
es la dualidad inexistente.

Estrofas 22-25. Diferencias de las tres naturalezas

22

Se establece ⁴⁰ la(s) diferencia(s)
de las tres naturalezas
en el orden (que le corresponde a cada una)
desde el punto de vista ⁴¹ de lo empírico
y desde el punto de vista del ingreso ⁴² en ellas,
para que (ese ingreso) se produzca.

23

Se postula que la (naturaleza) imaginada
es lo empírico; ⁴³
la siguiente (la dependiente)
es el 'creador' ⁴⁴ de lo empírico;
y la otra naturaleza (la absoluta)
es la destrucción de lo empírico. ⁴⁵

24

Primeramente se ingresa
en la (naturaleza) dependiente,
constituida por la no-existencia de la dualidad;

entonces se ingresa
en lo que es sólo imaginación,
(que se encuentra) ahí,⁴⁶
dualidad inexistente.

25

Enseguida se ingresa
en la (naturaleza) absoluta,
(que se encuentra) ahí⁴⁶
y que es la existencia de la no-existencia de dualidad:
y así, pues, se dice que sólo ella,
en ese momento,
'es y no es'.⁴⁷

Estrofa 26. Características comunes de las tres naturalezas

26

Estas tres naturalezas
son algo cuya esencia es
sin dualidad y no-captable,⁴⁸
(la imaginada) por su inexistencia,
(la dependiente) por no existir así (como aparece),
(la absoluta) por ser su naturaleza
la inexistencia de aquélla (dualidad).⁴⁹

*Estrofas 27-30. Analogía entre la creación mágica
de un elefante y las tres naturalezas*

27

Así como lo producido por la magia,
gracias al poder de los *mantras*,
aparece como un elefante:
ahí hay sólo una forma,
pero un elefante no existe en absoluto,⁵⁰

28

-el elefante es la naturaleza imaginada,
la forma de aquél es la (naturaleza) dependiente,
y la inexistencia de elefante,
que se da ahí
es considerada la (naturaleza) absoluta -⁵¹

29

de la misma manera la creación mental irreal,
por obra de la mente-origen,
aparece con dualidad:
la dualidad no existe en absoluto,
ahí existe sólo una forma.⁵²

30

La conciencia-raíz es como el *mantra*;⁵³
la realidad es considerada como el leño;⁵⁴

la creación mental ha de ser considerada
como la forma del elefante;
la dualidad, como el elefante.

*Estrofas 31-34. El “conocimiento”, la “eliminación”
y la “obtención”*

31

Al producirse la aparición
de la (verdadera) realidad del objeto,
se considera que, simultáneamente, se da
una actividad correspondiente a cada naturaleza
en su orden:
el conocimiento, la eliminación y la obtención.⁵⁵

32

Al respecto se considera
que el conocimiento es la no-captación,⁵⁶
la eliminación es la no-aparición⁵⁷
y la obtención es la captación al margen de causas,
la intuición.⁵⁸

33

Mediante la no-captación de la dualidad
desaparece la forma de la dualidad;
con la desaparición de ésta se alcanza
la absoluta inexistencia de la dualidad,

como se dan simultáneamente en la ilusión mágica,
 la no-captación del elefante
 y la desaparición de la forma de aquél
 y la captación del leño.⁵⁹

*Estrofas 35-36. Argumentos tradicionales
 a favor de la tesis de “sólo-la-conciencia-existe”*

35-36

Mediante la captación de sólo la conciencia⁶⁰
 - en razón de que la mente es causa
 de pensamientos contradictorios,⁶¹
 en razón de la visión de irrealidades,⁶²
 en razón de la conformidad
 con los tres conocimientos,⁶³
 y en razón de la producción, sin esfuerzo,
 de la liberación -⁶⁴
 se da la no-captación del objeto cognoscible;
 mediante la no-captación del objeto cognoscible,
 se da la no-captación de la conciencia.⁶⁵

*Estrofas 37-38. El fundamento de los dharmas, la soberanía, el
 bien propio y el ajeno, la Suprema Iluminación,
 los Tres Cuerpos*

37

Mediante la no-captación de ambos,
 se da la captación

del fundamento de los *dharmas*; ⁶⁶
mediante la captación
del fundamento de los *dharmas*,
se da la obtención de la soberanía. ⁶⁷

38

Y el que ha obtenido la soberanía,
mediante la realización de su propio bien
y el bien de los otros, ⁶⁸
alcanza, sabio, la Suprema Iluminación, ⁶⁹
cuya esencia es los Tres Cuerpos. ⁷⁰

NOTAS

1 Cf. las introducciones de las ediciones y/o traducciones de Yamaguchi y Nagao posteriormente citadas, y también L. de la Vallée Poussin, “Le petit traité”, p. 147, citado más adelante.

2 Véanse más adelante los datos completos de las publicaciones mencionadas en esta sección.

3 Las traducciones tibetanas de este tratado se encuentran en las diferentes ediciones del *Bstan-hgyur* y también en los citados artículos de Yamaguchi, de L. de la Vallée Poussin, de Mukhopadhyaya y en la edición de E. Teramoto de la *Trimshikā* de Vasubandhu, Kyoto, 1933, Tokyo, 1977. Teramoto agrega una traducción japonesa de ambas obras de Vasubandhu.

4 *Abhidharmadīpa*, p. 282 (ed. de P. S. Jaini), hace una referencia a la teoría del *trivabhāva* en relación con Vasubandhu, el *koshakāra* (el autor del *Abhidharmakosha*), que podría ser usada como un argumento en favor de la atribución del presente tratado a Vasubandhu. Cf. *Ibidem*, p. 128 de la Introducción.

5 En las pp. 150-151 de nuestro libro *El idealismo budista*, México, Premiá, 1989, hemos indicado una serie de textos y estudios que aluden al tema de las tres naturalezas o se refieren a él.

6 Tres formas de ser, de existir.

7 La dualidad sujeto-objeto propia de todo acto de conocimiento.

8 La mente, que es únicamente una serie de creaciones mentales, actos de conocimiento, ideas y representaciones irreales, es decir, a las cuales no corresponde nada real.

9 Lo Absoluto caracterizado por la ausencia de dualidad.

10 No es fácil llegar al conocimiento de estas tres naturalezas. Sólo los Budas pueden alcanzarlo.

11 Lo que *se da frente* a nosotros no son sino creaciones de la mente. Estas creaciones son lo único que surge a la existencia.

12 El modo de aparecer de las creaciones mentales es siempre con la dualidad característica de todo acto de conocimiento.

13 La naturaleza dependiente (la mente, las creaciones mentales) es “dependiente” porque es el resultado de la reactualización de las impresiones subliminales dejadas por experiencias anteriores.

14 La naturaleza imaginada -la dualidad sujeto-objeto- es “imaginada” porque no tiene existencia real, es sólo un producto de la mente.

15 Primera definición que da Vasubandhu de la naturaleza absoluta: es la existencia sin dualidad propia de la mente, que la ha caracterizado siempre, que nunca en verdad la ha abandonado y que es inalterable.

16 Es decir: “con dualidad”.

17 Es decir: “de la creación mental irreal”, “de la naturaleza dependiente”.

18 De la naturaleza dependiente.

19 La creación mental (es decir, la mente: los actos de conocimiento, ideas, representaciones) es doblemente irreal. En todo acto de conocimiento existen un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. Para Vasubandhu, ninguno de ellos existe realmente, en el sentido de que la idea que tenemos de ellos (reales, existentes en sí) no corresponde a su verdadera manera de ser (irreales).

20 La mente, que en realidad es una, puede ser enfocada desde dos puntos de vista: en su estado *subliminal* (la llamada conciencia-depósito o conciencia-receptáculo) está constituida por las impresiones subliminales, latentes, sutiles, las cuales, al reactualizarse, dan lugar al estado *consciente* de la mente (la llamada conciencia-función), que no es otra cosa que el conocimiento a través de los sentidos y la conciencia del yo. Por eso el primer estado, subliminal, es el aspecto *causa* de la mente; y el segundo estado, consciente, es el aspecto *efecto* de la mente.

21 El autor explica la etimología de la palabra *citta* (mente) mediante un juego de palabras con *cita* (acumulado, repleto) y *citra* (variado).

22 Las *vāsanās* son las impresiones subliminales dejadas en la mente por toda experiencia y que se reactualizan en determinadas circunstancias, dando lugar a nuevos actos de conocimiento. Una experiencia en la vigilia deja una “huella” en la mente, que puede llegar a reavivarse mientras uno duerme, dando así lugar a una visión onírica. Para Vasubandhu, esto que ocurre entre la vigilia y el sueño es lo que ocurre en *todo* acto de conocimiento. Todo lo que conocemos son sólo impresiones subliminales que pasan al estado consciente.

23 La “impureza” está constituida por la dualidad, dominio de la naturaleza imaginada y la naturaleza dependiente. Cf. la estrofa 17.

24 La creación mental es el “fruto” de la “maduración” de las acciones buenas o malas llevadas a cabo en esta existencia y en existencias anteriores.

25 La creación mental también es “producida por causas”, ya que, en forma general, pertenece a la realidad empírica signada por la causalidad (contrariamente a la naturaleza absoluta, que está al margen de la causalidad); y en especial porque ha surgido gracias a la reactualización de las impresiones subliminales.

26 La creación mental irreal no es otra cosa que “representaciones”, es decir, una serie de actos de conocimiento que “presentan” ante nosotros los seres y cosas de la realidad empírica.

27 “Conciencia-raíz” es otro nombre de la conciencia-receptáculo o conciencia-depósito, a la cual corresponde el primer modo (maduración), porque surge gracias a la “maduración” del *karman*.

28 La conciencia-función, a la cual corresponde el tercer modo (representación), es el conjunto de los actos (conscientes) de conocimiento a través de los sentidos y la conciencia del yo y en todos ellos se da la tríada de objeto, sujeto y conocimiento.

En cuanto al segundo modo (“producido por causas”), el autor no indica a quién corresponde. Puede pensarse que corresponde a la conciencia-raíz (o depósito) y a la conciencia-función, ya que ambas tienen que ver con causas, ya que ambas constituyen la realidad empírica y en consecuencia pertenecen al dominio de la causalidad.

29 La profundidad, la dificultad en comprenderlas.

30 La naturaleza imaginada (la dualidad) *existe* en cuanto es captada

erróneamente como si tuviese una existencia *real*, y *no existe* en cuanto carece de una existencia real y verdadera.

31 La naturaleza dependiente (las creaciones mentales, las ideas, etc., que constituyen la mente) *existe* con la existencia propia de una ilusión y *no existe* tal como aparece porque no es un sujeto real que capta un objeto igualmente real.

32 La naturaleza absoluta (lo Absoluto) *existe* como total no-dualidad y *no existe* en cuanto que su esencia es inexistencia de dualidad. En esta estrofa aparece la segunda definición que Vasubandhu da de la naturaleza absoluta; ella es no-existencia de dualidad. Véase la nota 15.

33 Todo el que participa de la realidad empírica crea con su mente un mundo ilusorio de dualidad, pero el “ignorante” atribuye a ese mundo exterioridad y realidad, mientras que el sabio, que conoce la verdadera naturaleza de las cosas, sabe que ese mundo es una mera creación mental, una ilusión.

34 La naturaleza imaginada es la *dualidad* (sujeto-objeto) que todo acto de conocimiento exige y es *unidad* porque, siendo la dualidad una simple ilusión, la naturaleza imaginada sólo puede ser realmente unidad.

35 La naturaleza dependiente es *dualidad* puesto que su única manera de manifestarse en la realidad empírica, que ella crea, es bajo la dualidad sujeto-objeto, y es *unidad* porque, eliminada la dualidad como ilusión, sólo queda la unidad.

36 La naturaleza absoluta tiene como esencia la *dualidad* en el sentido de que sólo puede ser definida en relación con la dualidad (cf. las definiciones de naturaleza absoluta en las estrofas 3 y 13 y en las notas respectivas), y es *unidad* porque su esencia es justamente inexistencia de dualidad.

37 “Impureza” equivale a dualidad. No se trata de una impureza *moral* sino *epistemológica*: la dualidad sujeto-objeto propia de todo acto de conocimiento, considerada como algo que oculta la verdadera naturaleza de la mente, que no la deja aparecer como es: *una*, es decir “pura”.

38 La naturaleza absoluta, al carecer de toda dualidad (impureza) es *pura*.

39 La naturaleza absoluta, esencial e inalterablemente, es *inexistencia de dualidad*, y las naturalezas dependiente e imaginada en apariencia tienen que ver con la dualidad, pero en su verdadera y última esencia son carencia de dualidad, ya que la dualidad no tiene existencia real. Las tres naturalezas son así idénticas, sólo existe realmente la naturaleza absoluta, la no-dualidad. Ésta, debido a una captación errónea, aparece bajo la forma de naturaleza dependiente (la mente), marcada por la dualidad (naturaleza imaginada).

40 En las estrofas 23-25.

41 “Desde el punto de vista” o “con referencia a”.

42 “Ingreso” en el sentido de “comprensión”. Cf. Sthiramati, *Ṭīkā* del *Madhyāntavibhāga ad* 1, 7, p. 20, línea 7 (ed. de R. Pandeva): *tatrānupraveśas tadavabodhaḥ*. Cf. Vasubandhu, *Vimśatikā*, estrofa 10 y comentario.

43 La realidad empírica siempre escindida en la dualidad sujeto y objeto.

44 El “constituidor” de la realidad empírica, ya que es la mente la que crea la realidad empírica, mera creación mental sin existencia real.

45 Porque, cuando se conoce la verdadera naturaleza de las cosas, desaparece la realidad empírica, dejando sola y única a la verdadera realidad, la naturaleza absoluta.

46 En la naturaleza dependiente.

47 Las estrofas 24 y 25 describen las etapas del proceso para llegar al conocimiento de la verdad. Primeramente se comprende cómo es en realidad la naturaleza dependiente: se llega al conocimiento de que no existe un yo (*ātman*, alma) inalterable y eterno, sujeto del acto cognoscitivo; de que sólo existen representaciones, ideas y conocimientos a los que no corresponde nada real. Es el conocimiento del *pudgala-nairātmya* o insustancialidad del hombre. Se llega también al conocimiento de que, siendo la mente y sólo la mente la que “crea” a los seres y cosas que son percibidos, éstos no existen con existencia verdadera, sino únicamente con la existencia de las creaciones mentales. Es el conocimiento del *dharma-nairātmya* o insustancialidad de las cosas. Enseguida, al comprenderse que en la naturaleza dependiente se da la inexistencia de un sujeto y de un objeto, se conoce que su esencia es la no-

dualidad y simultáneamente se comprende que la naturaleza imaginada, es decir la forma dual de aparecer, ha dejado de ser. Y finalmente se llega a la comprensión de la naturaleza absoluta: si la dualidad no existe realmente, lo único que queda es, como dice Vasubandhu, “la existencia (‘es’) de la no-existencia (‘no es’) de la dualidad”, que es la tercera y última definición de la naturaleza absoluta. Cf. estrofas 3 y 13.

Al decirnos las estrofas 24 y 25 que las naturalezas imaginada y absoluta se encuentran “ahí”, es decir, en la naturaleza dependiente, se está insistiendo en la identidad de las tres naturalezas y en la sola existencia de la mente “pura” - sin dualidad.

48 Las tres naturalezas están al margen de la dualidad y no pueden por consiguiente ser objeto de un conocimiento empírico, normal, que exige siempre un sujeto y un objeto. Ésta es una característica común a las tres.

49 Las cuatro últimas líneas explican las dos características comunes a las tres naturalezas. La naturaleza imaginada (dualidad) no existe realmente y lo inexistente no puede ser ni dual ni conocido. La naturaleza dependiente (la mente: serie de creaciones mentales, de ideas, etc.) no existe realmente como aparece, como dual; por consiguiente, carece de dualidad y no puede ser realmente captada porque, cuando se la capta, no se conoce lo que *es* sino sólo lo que aparece, que es diferente de lo que realmente es. La naturaleza absoluta es por esencia inexistencia de dualidad y no puede ser captada porque sin dualidad, sin la contraposición de un sujeto y un objeto, no puede haber conocimiento.

50 Para facilitar su comprensión, las tres naturalezas son comparadas con la creación *mágica* de un elefante. Un mago, con el poder de sus fórmulas mágicas (*mantra*), crea la ilusión de un elefante en la mente del espectador. En ésta sólo hay una fantasía, una alucinación, una creación mental, un conocimiento ilusorio, engañoso, una *forma*: no existe un elefante real.

51 El elefante corresponde a la naturaleza imaginada, o sea, a la dualidad sujeto-objeto. El acto de conocimiento, que tiene como contenido u objeto la imagen ilusoria del elefante creado por la magia, corresponde a la naturaleza dependiente, y la inexistencia de un elefante real en todo este proceso mágico corresponde a la naturaleza absoluta (que es inexistencia *ab aeterno* de la dualidad).

52 Así como por obra de la magia aparece un elefante imaginario, así, por obra de las impresiones subliminales (conciencia-depósito, conciencia-raíz, mente-origen) que reviven y pasan al plano consciente, aparecen las

creaciones mentales, las ideas, las representaciones signadas por la dualidad. Como el elefante nunca ha existido realmente en el proceso mágico, y sólo ha existido en la mente del espectador, así la dualidad nunca ha tenido existencia real, es “sólo una forma”, es decir, una creación mental irreal.

53 La fórmula mágica suscita la creación mágica; las impresiones subliminales suscitan los actos de conocimiento conscientes. Por eso el *mantra* corresponde a la conciencia-raíz constituida por las impresiones subliminales.

54 El leño que el mago utiliza para “transformarlo” en un elefante corresponde a la *realidad*, es decir, a la naturaleza absoluta, a la inexistencia de dualidad, que es lo único que se da, la cual es captada en forma diferente de lo que es en verdad.

55 La captación de la verdad tiene efectos relativos a cada una de las naturalezas, explicados en las estrofas que siguen: el conocimiento, a la naturaleza imaginada; la eliminación, a la naturaleza dependiente; y la obtención, a la naturaleza absoluta.

56 Paradójicamente, el conocimiento es una no-captación de la dualidad sujeto-objeto. Es la destrucción del conocimiento empírico.

57 Es decir, el no manifestarse de la naturaleza dependiente, el no funcionamiento de la mente, la suspensión de la producción de los procesos cognoscitivos erróneos que la constituyen, al estar despojada ya de la única forma que tiene de manifestarse, que es la dualidad.

58 Conocimiento intuitivo que presenta a la verdadera realidad, a la inexistencia de la dualidad, *tota et simul*, en su absoluta integridad y no en forma gradual, discursiva, sino simultánea y puntual.

59 Las tres actividades mencionadas antes, y que corresponden a las tres naturalezas, se dan simultáneamente, como ocurre en el caso del acto mágico. Cuando la magia cesa, al mismo tiempo que se deja de captar al elefante, (= dualidad), desaparece la forma o imagen de elefante (= idea, representación, acto de conocimiento) en la mente y se capta lo único real, el leño (= no dualidad). No hay secuencia.

60 Cuando se ha llegado a conocer la verdadera naturaleza de las cosas, se comprende que sólo existe la conciencia, la actividad mental, creadora de la realidad empírica, y que no existe un mundo externo, objetivo,

autónomo, al margen de la mente. Ésta es la gran tesis propia de la escuela filosófica idealista, a la que pertenece Vasubandhu, llamada por ello *Cittamātra* o “Sólo-la-conciencia”. Las líneas que siguen enumeran los argumentos tradicionalmente esgrimidos para demostrar que sólo existe la conciencia o mente.

61 Una misma cosa puede dar lugar a diversas percepciones; por lo tanto, no existe una cosa real, objeto de la percepción, pues, si existiese, tendría que ser percibida por todos y siempre de la misma manera.

62 Lo que sucede en el sueño, espejismos, alucinaciones, ilusiones mágicas, muestra que es posible que la mente funcione sin objeto real exterior, que existen representaciones en la mente sin correlato real.

63 Las cosas se manifiestan a los seres de acuerdo con la clase de conocimiento que han obtenido según el grado de desarrollo espiritual que han alcanzado. Estos conocimientos son propios de los *Bodhisattvas*, los *yogins* y los sabios.

64 Si las cosas existiesen realmente, serían conocidas por todos como son en realidad. Los ignorantes alcanzarían el conocimiento, la verdad, y con ello la Liberación, sin necesidad de ningún entrenamiento especial, de ningún camino salvífico.

65 Cuando se capta que *sólo* existe la conciencia o mente, entonces se capta que los objetos que esa conciencia o mente creaba no existen y con la captación de que los objetos no existen, se capta que la conciencia empírica tampoco existe, pues en nuestra realidad empírica no puede darse una conciencia o mente sin el soporte o punto de apoyo de un objeto que le sirva de contenido.

66 Al no captarse ni la conciencia empírica ni el objeto, se llega al conocimiento de la esencia última (inexistencia de dualidad) de la realidad empírica en su totalidad (el conjunto de los *dharmas* o elementos constitutivos de la existencia).

67 La soberanía consiste en los poderes extraordinarios que se alcanzan con el desarrollo espiritual.

68 El que ha obtenido la soberanía realiza su propio bien acumulando méritos, y realiza también el bien de los otros seres, ayudándolos a liberarse de sus pasiones y a reunir los méritos y condiciones personales necesarios para progresar hacia la Liberación.

69 La condición de Buda y, como consecuencia, la Liberación suprema.

70 Los Tres Cuerpos son: *nirmāṇakāya*, el cuerpo, o mejor dicho, los cuerpos que él puede crear a su voluntad para aparecer en diversos lugares y predicar la doctrina de Buda a múltiples seres de acuerdo con sus respectivas necesidades; *saṃbhogakāya*, el cuerpo glorioso, de exaltados atributos, que él asume para reinar en alguno de los cielos budistas, rodeado por Bodhisattvas a quienes les habla de la Doctrina; y *dharmakāya*, el cuerpo de la Doctrina, que no es otra cosa que lo Absoluto, la no-dualidad, que constituye la esencia última de todos los seres, oculta por la ignorancia y las pasiones.

RESEÑAS

La vida de Buda

La luz de Asia,

La gran abdicación (Mahabhinishkramana). Vida y doctrina de Gautama, príncipe indio y fundador del Budismo, según el relato de un budista indio, de Edwin Arnold. Versión española de Rafael Cabrena. Segunda edición. Buenos Aires, Editorial Kier, 1978, 141 pp.

Buda

Ya en los textos más antiguos del Budismo, como aquellos del Canon en idioma pāli de la secta de los Theravādins, se encuentra información acerca de la vida de Gautama Buda.¹ Desde luego que no se puede pensar que toda esa información posee valor histórico y es necesario ser muy cauteloso en la apreciación de la misma. Así, por ejemplo, en el *Udāna*,² uno de los textos del Canon Pāli, encontramos episodios en que Gautama Buda es el personaje central. Probablemente muchos de ellos poseen una base histórica. No todos esos episodios tienen importancia biográfica, aunque sí todos ellos contribuyen a conformar una imagen matizada de la noble personalidad del fundador del Budismo. De acuerdo con la posición fundamental del Budismo más antiguo, el llamado Budismo Primitivo (*Early Buddhism* en inglés), Gautama Buda fue sólo un hombre que gracias a un gran esfuerzo intelectual descubrió las leyes

fundamentales de la existencia, sólo un Maestro que enseñó en forma certera el camino que lleva a la Liberación de la serie infinita de las reencarnaciones. Esa inspiración esencial para la comprensión del Budismo Primitivo se refleja en los pasajes que narran episodios de la vida de Gautama Buda. Nos lo presentan como el hombre de exaltadas cualidades, como el Maestro de excepcionales dotes. Naturalmente, no faltan en esas narraciones los elementos sobrenaturales y milagrosos.

Con el transcurso del tiempo, y con ese dinamismo evolutivo que caracteriza en forma tan notable al Budismo y que constituye una expresión de la fuerza interna que posee, la figura de Gautama Buda experimenta profundas transformaciones. Éstas se hacen patentes en los textos tardíos de la segunda etapa del Budismo, el llamado Budismo Hīnayāna o del Pequeño Vehículo, y especialmente en los textos de la tercera etapa del Budismo, el llamado Budismo Mahāyāna o del Gran Vehículo. Ante todo, el número de los Budas (Iluminados) se ha multiplicado. Aparecieron en el pasado, aparecerán en el futuro, enseñando las verdades esenciales del Budismo. La vida de Gautama Buda, arquetipo de la vida de todo Buda, se enriquece con rasgos sobrenaturales y milagrosos. Es la leyenda tal como nos la presentan textos con valor canónico como el *Mahāvastu*, el *Lalita Vistara* o aquel hermoso poema de uno de los más grandes poetas de la India, Ashvaghosha (siglo II), *Buddhacarita*, *La vida de Buda*, que se distingue de los anteriores sólo en la voluntad de

presentar el material legendario elaborado y expresado de acuerdo con los cánones de la poesía artística (*kāvya*) sánscrita.

Más aún, a la mayor parte de estos Budas se les concede ya un rango sobrehumano, están dotados de características extraordinarias, moran en los innumerables universos que se encuentran esparcidos en un espacio sin límite, rodeados de multitudes de Bodhisattvas y devotos a quienes predicán la Doctrina. Incluso se hace de ellos la manifestación personificada de lo Absoluto, el sustrato espiritual de todo.

Las biografías modernas de Gautama Buda pueden ser clasificadas en tres grandes grupos, que corresponden a las tres clases de textos a los que antes nos hemos referido. Unas utilizan los textos del Canon Pāli y nos dan la biografía de Gautama Buda tal como era concebida en la época más antigua del Budismo: el hombre y el maestro excepcionales. Otras describen la vida de Gautama Buda según las líneas de la elaboración del Hīnayāna tardío y del Mahāyāna. Finalmente *La luz de Asia* de Edwin Arnold, tema de la presente reseña, correspondería al poema de Ashvaghosha por la intención artística que lo anima.

El autor de “La luz de Asia”

Sir Edwin Arnold (1832-1904) fue poeta, erudito y periodista. Estudió en Oxford. Viajó a la India. Fue director del *Sanskrit Government College*, importante centro de estudios de Poona (Pune, India). Regresó a Inglaterra y trabajó como

periodista del difundido diario *Daily Telegraph*. En los últimos años de su vida residió en el Japón y se casó en terceras nupcias con una mujer japonesa. En 1888 fue designado *Sir* por la reina de Inglaterra.

Edwin Arnold fue autor de un estudio histórico sobre Lord Dalhousie, Gobernador de la India británica (1848-1856), (Londres, Saunders, Otley, 1862-56), de narraciones de viajes (*India revisited*, Londres, Trübner, 1886); de un estudio sociológico referido a la India (*The Queen's Justice, a true story of Indian village life*, Londres, T. Burleigh, 1899); de estudios sobre la vida japonesa (*Seas and Lands*, 1891 y *Japonica*, 1892). Tradujo al inglés el *Gīta Govinda*,³ el célebre poema erótico-religioso de Jayadeva (Londres, Trübner, 1875), varios episodios de la gran epopeya india, el *Mahābhārata*, así como estrofas morales elegidas del *Hitopadesha* (Londres, Trübner, 1881), agregando a estas últimas traducciones una nueva edición de su traducción del *Gīta Govinda*. Pero su obra más conocida es *The Light of Asia or the Great Renunciation* (La luz de Asia o el Gran Renunciamiento) que es, como dijimos, una biografía poética de Buda. La primera edición inglesa fue de 1879. Su éxito fue asombroso. En 1881, o sea, sólo dos años después de su primera edición, salía a la luz la sexta edición. Su éxito no decayó y nuevas ediciones siguieron apareciendo en Inglaterra, Estados Unidos e India.

La luz de Asia

Es una biografía de Buda, tal como es concebida por el *Mahāvastu*, el *Lalita Vistara*, el *Buddhacarita*. Encontramos en ella los episodios famosos del nacimiento extraordinario de Buda como príncipe de sangre real, su educación y el asombro de sus maestros ante sus dotes intelectuales, su vida en el palacio dedicada a los placeres y a la voluptuosidad, sus tres salidas y sus tres encuentros con el anciano, el enfermo y el muerto que le abren los ojos a la realidad dolorosa de la naturaleza humana, su huida del palacio para buscar la senda que los libere del sufrimiento a él y al género humano, la despedida de su leal cochero y de su fiel caballo y luego la marcha lenta, penosa y esforzada hacia la Iluminación, hacia el descubrimiento de las Cuatro Nobles Verdades cuyo conocimiento, conjugado con la práctica que constituye el Noble Óctuple Camino, permite alcanzar la Liberación de las cadenas de las reencarnaciones y del sufrimiento.

El original inglés está escrito en versos libres de suave y majestuosa melodía, que revelan por parte del autor un acabado dominio de la técnica métrica. Abundan las palabras poéticas. Las frases se desenvuelven libremente, cadenciosamente, al azar de la asociación de ideas y sentimientos. La intercalación de palabras sánscritas, la referencia a costumbres y hábitos extraños, los personajes que aparecen en el poema, herederos de una tradición espiritual milenaria y envueltos en una aureola de hierática

sacralidad, los episodios extraordinarios que describe de la vida de Buda, dan a *La luz de Asia* un colorido exótico. La narración biográfica es realizada por las enseñanzas y reflexiones que el poeta pone en boca de Buda, inspiradas en la conciencia del dolor humano y en los sentimientos de compasión y no-violencia. Indudablemente, Arnold captó y apreció como es debido la grandeza del fundador del Budismo y supo infundir esa emoción a sus versos y transmitirla al lector. Las observaciones que anteceden explican el éxito de la obra. Hoy, a cien años de la aparición de su primera edición, *The Light of Asia* es ampliamente editada, traducida, elogiada y criticada.

A sus méritos meramente literarios se agrega otro de distinta naturaleza. *La luz de Asia* contribuyó en sumo grado a dar a conocer en Occidente la figura y las enseñanzas de Buda. Fue en ese sentido una labor positiva: abrió nuevos campos a la visión cultural y ayudó a debilitar el provincialismo intelectual que estima que la nobleza moral, la profundidad de las vivencias y la grandeza humana se han dado sólo en Occidente, y que teme sin razón que sus valores sucumban si en otros lugares de la tierra, antes o contemporáneamente con ellos, surgieron otros valores nuevos o similares altamente apreciables.

La traducción española

La traducción de Rafael Cabrena es excelente. Simple, llana, sin defraudadas pretensiones y siempre pareja, permite percibir el

encanto poético del original y que llegue al lector la emoción que anima al texto inglés.

La editorial Kier con esta publicación ha enriquecido la bibliografía en español del Budismo con un valioso aporte. Ha puesto al alcance del gran público la obra de un apreciado poeta inglés, que le permite acceder al conocimiento de la vida y las enseñanzas del fundador del Budismo, una de las religiones más difundidas y pujantes de la tierra.

NOTAS

- 1 *Buda* es en realidad un epíteto: “el Iluminado”, “el Despierto”.
- 2 Ver nuestra traducción publicada por Barral Editores, Barcelona, 1971, 1972, y por Monte Ávila Editores, Caracas, 1972.
- 3 Existe traducción española directa del sánscrito, realizada por Fernando Tola y publicada por Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971 y por Biblioteca Nueva de Madrid, 1999.

La existencia post-mortem

Dharmottaras Paralokasiddhi,

de Ernst Steinkellner, *Nachweis der Wiedergeburt, zugleich eine Widerlegung materialistischer Thesen zur Natur der Geistigkeit*. Der tibetische Text kritisch herausgegeben und übersetzt (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 15). Viena, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1986, 59 pp.

El tratado *Paralokasiddhi* (“Demostración de las reencarnaciones”) de Dharmottara (circa 750-810 d.C.) es un tratado polémico que, bajo la forma de una refutación de las tesis materialistas, trata de demostrar la validez de la enseñanza budista de que la conciencia continúa existiendo después de la muerte en sucesivas reencarnaciones. Muchos autores budistas pertenecientes a la escuela epistemológica-lógica del Budismo trataron este tema: Dharmakīrti (circa 600-660 d.C.), Shāntarakshita (circa 725-788) d.C.), Kamalashīla (circa 740-795 d.C.), y Shubhagupta (circa 720-780 d.C.), entre otros. Hay que mencionar también a Prajñākaragupta, que fue probablemente un contemporáneo de Dharmottara.

El hecho de que autores importantes del Budismo como los antes señalados hayan tratado de refutar la tesis materialista de la inexistencia de un *paraloka*, o sea de una vida *post mortem* bajo

la forma de reencarnaciones, para demostrar, por el contrario, su existencia, indica la importancia que el tema en cuestión tenía para el Budismo -al igual que para el Hinduismo. La negación de la reencarnación y, con ella, la negación de la retribución (premio o castigo) de los actos, ponía en peligro el orden moral y la conducta ética por parte del hombre. El *Dhammapada*, estrofa 176, dice: “No hay mal que no se atreva a hacer el hombre ... que desecha la idea de otro mundo (paraloka)”. Además, la reencarnación es uno de los principios fundamentales cuya aceptación era ineludible para todos los sistemas filosóficos o religiosos de la antigua India, tan diferentes del sistema materialista.

El profesor Steinkellner afirma que aún no se ha escrito la historia de la argumentación de los materialistas contra la existencia de un alma, de una corriente de conciencia y de una sobrevivencia después de la muerte; y que tampoco se ha expuesto la evolución que experimentó la idea que tenían los materialistas acerca de la naturaleza de la conciencia. Hace referencia a un artículo de Namai Mamoru (“Kōki Bukkyōto ni yoru Bārhaspatya hinan”, *Indological Review* 2, pp. 33-34 y 3, pp. 59-78) que ha reunido materiales que permiten ver que hubo realmente una evolución de esa idea. Utilizando estos materiales y las anotaciones dejadas por E. Frauwallner, Steinkellner distingue las siguientes etapas o aspectos en la concepción que tenían los materialistas acerca de la conciencia: 1) *Enseñanza más antigua:*

la conciencia surge de los cuatro elementos materiales. 2) *Enseñanza más moderna*: a) primera etapa: la conciencia es una entidad diferente del cuerpo, la cual se desarrolla a partir el cuerpo; b) segunda etapa: la conciencia es una entidad diferente del cuerpo, pero no surge del cuerpo, sino de otra conciencia, la de los padres o la de la madre.

El tratado de Dharmottara se refiere, en su refutación de la tesis materialista, tanto a la enseñanza más antigua como a la más moderna.

El texto sánscrito original del *Paralokasiddhi* no ha sido conservado, pero se tiene la traducción tibetana de la obra, traducción realizada a fines del siglo XI d.C.

El profesor Steinkellner en este libro presenta una edición crítica del tratado de Dharmottara, basándose en las cuatro ediciones más importantes del Canon Tibetano, las de Derge, Cone, Narthang y Peking, y la traducción al alemán de dicho tratado, con una introducción y notas.

La obra de Dharmottara había sido anteriormente traducida al inglés por G. N. Roerich (*Indian Culture* 15, 1948-1949, pp. 213-222), quien se basó únicamente en la edición tibetana Derge. La traducción de Roerich presenta deficiencias explicables por tratarse de la primera tentativa de dar a comprender un texto que ofrece serias dificultades.

El libro de Steinkellner es una contribución sumamente valiosa a la historia del Budismo. La edición crítica del texto

tibetano es impecable, la traducción fiel y precisa, la introducción proporciona útil información sobre el tratado y las notas explicativas que la acompañan revelan la gran erudición del autor y son una notable ayuda para la comprensión del tratado.

E. Steinkellner también ha editado y traducido otro tratado en tibetano sobre el mismo tema que el tratado de Dharmottara, escrito probablemente por Prajñāsenā.

ÍNDICE

PREFACIO	7
-----------------------	---

ESTUDIOS

Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna	15
Budismo y Humanismo	55
Fecha del Parinirvāṇa de Buda	91
Étienne Lamotte. Budólogo ejemplar	115

TEXTOS

Buddhacarita de Ashvagosha

“Vida de Buda”,

La profecía del anciano Asita121

Milindapañho,

“Las preguntas de Milinda”,

*Diálogo entre el rey griego Menandro
y el sabio budista Nāgasena
sobre la esencia del hombre*139

Kesamuttisutta,

“El Sūtra de los Kālāmas”,

La libertad de opinión.....159

Kisāgotamīvatthu,

“La muerte del hijo único de Kisāgotamī”,

La impermanencia.....177

Sasajātaka,

“El Jātaka de la Liebre”,

La donación187

Tathāgatagarbhasūtra,
“El Sūtra de la esencia de Buda”,
*La Naturaleza de Buda, ínsita en todos los seres.....*203

Trisvabhāvakārikā de Vasubandhu
“Estrofas acerca de las tres naturalezas”,
*Teoría de la mente*219

RESEÑAS

La vida de Buda

La luz de Asia,
La Gran Abdicación. Mahabhinishkramana. Vida y doctrina de Gautama, príncipe indio y fundador del Budismo, según el relato de un budista indio, Buenos Aires: Editorial Kier, 1978, **de Edwin Arnold**253

La existencia post-mortem

Dharmottaras Paralokasiddhi,
*Nachweis der Wiedergeburt, zugleich eine Widerlegung materialistischer Thesen zur Natur der Geistigkeit. Der tibetische Text kritisch herausgegeben und übersetzt (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 15). Viena, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1986, de Ernst Steinkellner,*261