

BUDA

MAURICE PERCHERON



**BIBLIOTECA SALVAT DE
GRANDES BIOGRAFIAS**

The left side of the image shows the spine and front cover of a book. The cover is decorated with a repeating pattern of stylized, interlocking floral or geometric shapes in a vibrant red color against a light beige or cream background. The pattern is dense and covers the entire visible surface of the cover.

BUDA

**BIBLIOTECA SALVAT DE
GRANDES BIOGRAFIAS**



The Doctor

<http://thedoctorwho1967.blogspot.com.ar/>

<http://el1900.blogspot.com.ar/>

<http://librosrevistasinteresesanexo.blogspot.com.ar/>

BUDA

MAURICE PERCHERON

Prólogo

ALFREDO FIERRO

SALVAT

Versión española de la obra original francesa: *Le Bouddha et le bouddhisme*, publicada por Éditions du Seuil, París.

Traducción del francés a cargo de Rosario León Cuyás.

Las ilustraciones cuya fuente no se indica proceden del Archivo Salvat o de Éditions du Seuil.

Indice

	<u>Página</u>
Prólogo	9
1. La India anterior al budismo	15
2. La vida legendaria de Buda	25
3. La doctrina budista: tradición e innovaciones	53
4. Aspectos psicológicos y morales	70
5. La Antigua Escuela de Sabiduría	87
6. La Nueva Escuela de Sabiduría	96
7. La comunidad budista	106
8. El budismo en la India	122
9. El panteón budista tibetano-mongol	147
10. El budismo en China y Japón	170
11. Desde Occidente	186
12. Las artes budistas	192
Glosario	205
Cronología	209
Testimonios	213
Bibliografía	219

© Salvat Editores, S.A., Barcelona, 1985

© Éditions du Seuil, París.

ISBN: 84-345-8145-0 (obra completa).

ISBN: 84-345-8179-5.

Depósito legal: NA-373-1985

Publicado por Salvat Editores, S.A., Mallorca 41-49 - Barcelona.

Impreso por Gráficas Estella. Estella (Navarra), 1985.

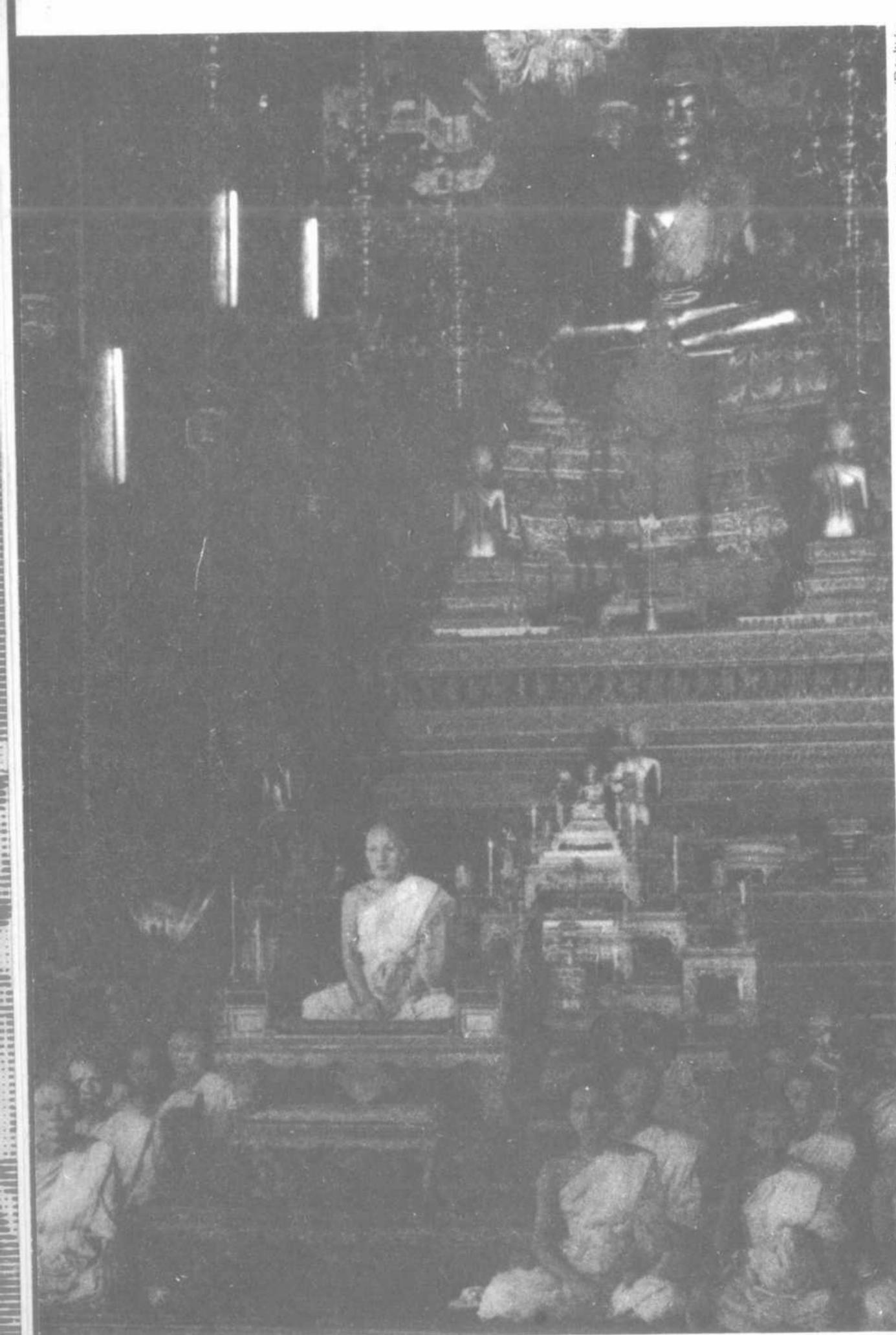
Printed in Spain

Buda (h. – 556 a h. – 476)



En la figura de Buda no resulta fácil distinguir los datos que corresponden a la biografía histórica del personaje de los múltiples aspectos legendarios y simbólicos con que el budismo ha rodeado la vida de su fundador. Con todo, se sabe que Siddharta Gautama, el hombre que habría de convertirse en Buda, nació en Kapilavastu, una población india del Ganges medio, hacia el año –556. De familia noble y acomodada, su infancia y juventud transcurrieron en un ambiente lujoso, pero a los veintinueve años, tras descubrir la existencia de la vejez, la enfermedad y la muerte, decidió abandonarlo todo para llevar una vida ascética y errante que le permitiera comprender el secreto del sufrimiento universal. Mediante prácticas de yoga y frecuentes mortificaciones consiguió un gran autodomínio de sí mismo, pero no el conocimiento que ansiaba. Se entregó entonces a una profunda meditación y al fin logró entender el porqué de la existencia, la causa del dolor y el camino para liberarse de él. Se había convertido ya en Buda, el Iluminado, y estaba en disposición de lograr el *nirvāna*, la extinción, pero quiso hacer partícipes a los demás hombres de su descubrimiento. Así, dedicó el resto de su vida a difundir su doctrina, empezando por Benarés, donde pronunció el sermón de la cuatro verdades sobre la existencia del dolor, las causas que lo producen, la posibilidad de lograr su cese y el camino que conduce a ese cese. En torno a sus enseñanzas se formó muy pronto una comunidad que traspasó las fronteras de la India, hasta convertirse en uno de los movimientos espirituales más importantes de la cultura humana. Buda murió en Kusinagara hacia el año – 476. Su cuerpo fue incinerado y sus cenizas se repartieron por diversos lugares de la India, convertidos desde entonces en centros de peregrinación.

◀ Una de las múltiples representaciones de Buda, en un bronce procedente de Java.



J. P. Charbonnier/Réalités

Prólogo

Buda, un personaje remoto y fascinante

por **Alfredo Fierro**

Para quien se acerca a ellos desde la experiencia y la cultura occidentales, Buda y el budismo son sencillamente «lo otro», lo distinto, la alteridad más remota dentro del espacio de lo que, pese a la lejanía, a la extrañeza, seguimos reconociendo como reales posibilidades de ser hombre, de vivir una existencia humana. Ahí está el secreto de su fascinante atractivo y ahí también está el obstáculo: no la imposibilidad, mas sí la dificultad extrema de acercarse a ellos de verdad, por las vías del conocimiento o, mucho más, de la práctica. Desde la experiencia cultural de Occidente, no sólo practicar, sino incluso conocer y comprender realmente el budismo, constituye una tentativa tan atrayente como improbable.

Para empezar: el Buda es «el otro» de Cristo. La personalidad histórica que está en los orígenes de la tradición búdica es la más semejante/desemejante que imaginarse pueda de la personalidad de donde arranca la tradición cristiana y lo que de ella hay en la cultura occidental. Personajes históricos, Gautama y Jesús han conocido, como ningún otro hombre, un proceso de enaltecimiento y glorificación que han hecho legendarias sus vidas, su semblanza, y les ha elevado al rango de figuras de culto. Son los iniciadores de las religiones y doctrinas que durante siglos y aún hoy han contado con mayor número de adeptos o creyentes en el mundo. De ningún otro mortal hay tantas imágenes; y las hay no sólo en los templos, sino en las casas y en las calles, en los caminos, en las praderas y en las montañas.

Y, sin embargo, dentro de esas semejanzas formales o estructurales, todo son diferencias. Jesús es «el Cristo», lo cual quiere decir el ungido, el enviado de Dios. Su sobrenombre adquiere contenido por relación al Padre que le confía una misión. Gauta-

◀ Una reunión del VI concilio ecuménico budista, celebrado en Rangún (Birmania), en 1954.

ma es «el Buda»: el Despierto, el Iluminado; pero despierto por sí mismo, sin referencia a ningún ser superior que le haya despertado, revelado algo o encomendado una misión. Su historia y su final aparecen ya muy diferentes. Jesús predica durante un intervalo de tiempo más bien corto, probablemente un solo año; aunque se acompaña de unos pocos discípulos, trata de llegar a las multitudes, al pueblo, y, desde luego, dirige su mensaje a los pobres; lo cual le crea conflictos con los poderes públicos, religiosos y políticos, hasta el choque frontal que le lleva a la muerte violenta, ejecutado por crucifixión. Gautama enseña su doctrina a lo largo de una dilatada vida; no la enseña al pueblo o para el pueblo, sino a un reducido grupo de selectos con preocupaciones distantes de las populares; deja de lado cualquier implicación política de su doctrina y acaba sus días con la muerte apacible del anciano. De estas dispares vidas y muertes se han derivado dos estéticas muy distintas. La iconografía cristiana, así como también la ascética y la ética, tienen por tema dominante la cruz y todo lo que ésta simboliza: el martirio, el dar la vida por los otros, el sufrimiento redentor, la resistencia a la violencia. La iconografía, la ascesis y la moral budistas conocen otros temas: a Buda se le representa sentado o recostado, sonriente con un gesto enigmático, pero pacífico siempre, sin rastro de violencia padecida, en un sosiego entre humano y sobrehumano, adquirido gracias a la renuncia que acalla el deseo y el dolor.

Buda ha sido glorificado y divinizado en muchas sectas budistas, pero seguramente contra su voluntad, puesto que en ningún modo centró sobre sí, sobre su persona, la doctrina que enseñaba. Jesús, en cambio, sí que ató estrechamente su enseñanza a su persona, hasta el extremo de que el núcleo de su mensaje es la necesidad de confesarle a él como Cristo para llegar a ser salvos. Aparte de esto, hay otras importantes diferencias doctrinales. El budismo originario es una doctrina y una práctica para la liberación respecto del karman de la rueda de la reencarnación y de la ley retributiva del mérito; es, en definitiva, un camino para la desaparición del yo y la disolución de la identidad. El cristianismo ofrece una salvación muy diferente, en la cual cuentan los méritos, se celebra un juicio universal y no sólo se preserva la identidad, sino que la carne misma resucita. El Evangelio de Jesús es radicalmente monoteísta; y es Dios Padre quien salva, quien resucita a los muertos. La enseñanza de Gautama se desentiende de la divinidad y de los dioses o devas: éstos, si es que existen —sobre ello Buda no se pronuncia, calla—, son tan mortales y perecederos como el hombre, y no liberarán a éste de sus males.

El Evangelio cristiano fija puntos de conocimiento religioso, de ortodoxia; establece muchas creencias concretas sobre Dios, sobre Cristo, sobre la historia de la salvación, sobre la humana condición y su destino. La enseñanza búdica contempla con soberana indiferencia toda clase de creencias, no sólo las ortodoxas, y en cuanto a ellas se atiende a un tolerante agnosticismo. Cuando el Buda es preguntado sobre la existencia y naturaleza de los dioses, no se pronuncia, no sienta doctrina; sencillamente, calla y sonríe.

El budismo originario ha sido conceptuado por Von Glase-napp como «una religión sin Dios». Pero, no sólo por su agnosticismo, también por la ausencia de muchos de los elementos característicos de la religión —el culto, la creencia en otros seres superiores, el sacerdocio—, cabe dudar de que sea incluso una religión. Ciertamente, en el curso de la historia han surgido formas religiosas de budismo, algunas de ellas, además, como el culto de Amida, muy cercanas a los rasgos y estilo de la fe cristiana. Pero el camino de Gautama y del budismo originario, tal como éste aparece en el hīnayāna, muy a duras penas se deja calificar de «religioso». Más que de una religión sin Dios se trata de un ascetismo, de una moral, de un modo de sabiduría y de vida sin religión. Bajo esta luz, el budismo no sólo es «otro» respecto al cristianismo, lo es, además, respecto a la religión en general.

La alteridad del budismo frente a toda forma de religiosidad lleva a considerar sus relaciones de parecido/disparidad con esa otra experiencia cultural de Occidente que, sobre todo en los últimos decenios, ha sido caracterizada como secularización o secularidad. Y, de nuevo, aquí sobresalen las desemejanzas, la disparidad profunda. En la sociedad secular, desacralizada y pos-religiosa que, en sus análisis de la modernidad occidental, han diagnosticado muchos sociólogos, teólogos y observadores de la cultura, rigen principios y valores del todo ajenos a los del agnosticismo y secularidad del Buda. En esa sociedad siguen valiendo ideas, como la del mérito, la técnica, la historia, el progreso, el poder, la eficacia, la organización de la sociedad, la identidad del individuo —y esto por no hablar ya de la economía, de la producción y del consumo—, que no sólo son ajenas, sino de todo punto opuestas a las ideas directrices del budismo: anulación del mérito, de la historia y del progreso, extinción de la identidad, abandono del mundo. El budismo resulta ser así —y con ello llegamos al extremo de su alteridad— «lo otro», lo absolutamente heterogéneo respecto a la cultura occidental, tanto de la religiosa cuanto de la secular. Es muy difícil, seguramente imposible, imaginar

para nuestra sociedad, para nuestra cultura, «alternativas» tan radicalmente distintas como la que el budismo incorpora. Las alternativas culturales imaginadas dentro de Occidente, aun las más utópicas, continúan llevando el inconfundible sello occidental, la notoria marca de procedencia de una tradición de la que permanecen en mucho o en algo prisioneras.

De ahí la fascinación que el budismo ejerce para nuestros ojos de occidentales. De ahí también su dificultad —¿inaccessibilidad?, ¿imposibilidad?— para nosotros. Se requeriría mudar de piel, de carne, de nutrientes y de sustancia cultural para, desde este lado del ecumene, llegar a ser budista; y se requeriría, cuando menos, mudar de pupilas para comprender de veras el budismo. Los libros, este libro, pueden contribuir a tan improbable mutación, y con ello a un encuentro, a un diálogo enriquecedor entre religiones y, más aún, entre tradiciones, culturas, experiencias profundamente dispares, radicalmente alternativas u «otras» entre sí.

En la actualidad hay establecidas en Europa y en América unas pocas comunidades budistas. Sin desconocer o menospreciar el significado cultural de estas comunidades, parece claro que en ellas no se agota ni consiste la posible contribución principal del budismo en estos continentes. Ciertamente es que la sola idea de una contribución suya con dimensiones culturales relevantes encontrará acogida escéptica y más bien levantará una duda de principio: la de si puede el budismo de verdad aportar algo a una sociedad tan remota en el espacio y en el tiempo, a una sociedad que viene de una tradición muy diferente, con principios y valores que están fijados, prejuizados, en formatos incompatibles con los búdicos, y que parece ir, en todos sus procesos, de producción, de industrialización, de comunicación, de informatización, hacia metas que la distancian más y más del tipo de sociedad donde el Buda apareció y transmitió enseñanzas que allí sonaron interesantes. El ascetismo y el nirvana (nirvāṇa) de Buda, ¿conservan todavía algún sentido, algún significado interesante para unos hombres y una sociedad que proceden de otro pasado y que caminan en otra dirección?

Frente a esa duda, y no menos de principio, está el axioma de «nihil humanum a me alienum puto»: nada de lo humano puede ser ajeno; nada es ajeno del todo, ni siquiera el budismo. La vía búdica queda dentro de las posibilidades de la experiencia humana, también de la nuestra, de hombres occidentales. La soberana indiferencia de Buda respecto a los dioses y a las creencias religiosas puede muy naturalmente extenderse a las

creencias seculares, a los mitos y demonios familiares de nuestra tribu occidental. El Buda ni consagra ni reprueba la industria, el progreso, la democracia, la modernidad, la cibernética o la astronáutica; simplemente, calla y sonrío. Este silencio hace posible —o, más cautamente, hace que no sea imposible— el budismo como talante, como actitud moral ante la vida, como experiencia cultural en una sociedad tecnológicamente avanzada, harto distinta de aquella en que tuvo sus comienzos. Esa posibilidad es entonces la de un cruce entre la idea búdica de la vida humana y el equipamiento de recursos y de racionalidad que, en el curso de su historia, ha producido la civilización occidental. Semejante cruce, por supuesto, visto desde esta civilización, no puede aparecer sino como una alternativa radical a los hasta ahora vigentes valores culturales.

Con estatura de una alternativa así, en los últimos decenios ha habido al menos una propuesta, en la que la propia historia de nuestra sociedad y la utopía racional en ella fraguada han llegado a entrecruzarse con el proyecto y el camino del budismo. Es la propuesta —hecha a partir de alguna incidental observación de Freud sobre un «principio de nirvana», de cesación de la tensión, como tendencia dominante a la vida psíquica— de elevar dicha tendencia a rango de principio cultural, organizador de sociedad. En Herbert Marcuse, el principio de nirvana se establece como alternativa a un principio de actuación, de rendimiento o eficiencia, que hasta ahora ha imperado en la sociedad y en la racionalidad occidentales, como si fuera el único principio de realidad posible, al enorme precio de la masiva represión del deseo. Nirvana reconciliaría el doble principio freudiano, el de placer y el de realidad; sería, en sustancia, un principio de realidad no represiva, de realidad erotizada o libidinizada. En Norman Brown, nirvana es la vida que descansa en un presente lleno, sin angustia y sin voluntad de futuro, como es la vida del niño y del resto de los animales; es el puro reposo en el ser, el ser actual, sin sombras de querer y desear ser, o, mucho menos, de deber ser; y tal reposo constituye la verdadera resurrección del cuerpo, el estado perfecto de la carne y de los sentidos de un animal vivo, no reprimido, que no deja resquicio alguno sin vivir, sin realizar, y que, justo en su gozosa afirmación de eros, está dispuesto y no tiene miedo a morir. La evangélica y occidental resurrección del cuerpo se identificaría así con el nirvana budista oriental. Seguramente se trata de una unificación poco ortodoxa, tanto para el Evangelio como para el budismo. Pero tampoco es una superficial toma en préstamo del legado de Buda. Antes al contrario, este legado, un

elemento del mismo, es acogido con absoluta seriedad para imaginar salidas culturales, del orden de las utopías realizables, para las contradicciones aparentemente sin salida a que nuestra civilización ha conducido a este animal deseante que sigue siendo el hombre.

Digámoslo también sin ingenuidad, con la reserva que impone el sentido crítico: no es seguro que la vía búdica o que el marcusiano principio de nirvana contengan el secreto de alguna felicidad que nos haya sido denegada. El budismo y su nirvana pueden resultar acá liberadores, mientras, sin perjuicio de ello, a la recíproca, y complementariamente, en otras poblaciones, aletargadas en la inacción de un nirvana para la plebe, lo que puede cumplir un servicio liberador es el sentido de futuro y de práctica eficaz, modificadora de las condiciones materiales y sociales de vida, que caracteriza profundamente a la visión occidental del mundo. En cualquier caso, la sosegada y enigmática figura del Buda, de los mil budismos que lo integran, es para nosotros el espejo inquietante, potencialmente subversivo, en el que, cuando nos miramos, se reflejan las sombras escurridizas de otras, muy otras, posibilidades de nuestra condición humana.

1. La India anterior al budismo

No puede concebirse un movimiento espiritual aislado del tiempo y del espacio. Todo nuevo intento del hombre por comprender mejor las cuestiones relativas a su propia esencia, su origen y su destino es sólo un eslabón en una larga cadena y, más aún, el resultado de los millones de pensamientos que le han precedido. A menudo es una reacción contra ellos, otras veces implica el retorno a concepciones originales. En esos casos, la reforma tiende a iluminar las ideas primitivas que parecen haber sido olvidadas por la conciencia y que se alojan en los recovecos más profundos de la psique.

El budismo, al que no dudamos en calificar como acontecimiento histórico, es por completo ajeno al aspecto fenoménico. Jamás ha presentado un carácter fortuito, inesperado; «debía» producirse, y, si no hubiera sido formulado en el siglo —V, habría aparecido necesariamente en los siguientes decenios, fueran éstos cincuenta o cien. Por ello, no podemos hablar de Buda ni del budismo primitivo sin conocer la situación en que la India se hallaba en esa época, social y metafísicamente. Las aportaciones de Buda no pueden considerarse como una herejía, pues ésta suele presentar un carácter agresivo de ruptura que el budismo no ha tenido nunca. Con mayor propiedad puede decirse que, después de casi un milenio, la esclerosis religiosa que atenazaba a la India ocultaba una semilla que crecía lentamente.

En su nacimiento, el budismo no tuvo que librar batallas agotadoras. En primer lugar, porque no tenía el sello de un carácter revolucionario suficientemente evidente como para suscitar la enérgica reacción de las concepciones hindúes que poco a poco iba a podar de raíz. En segundo lugar, porque surgió en una región en la que los brahmanes no ejercían un poder preponderante. En efecto, la epigrafía y la arqueología demuestran que en el siglo —V la influencia indoeuropea no había penetrado profundamente en la región de Bihâr ni en Nepal. Finalmente, los

reyes y los guerreros de la casta *kṣatriya* lucharon denodadamente para no dejarse desposeer de su poder por los brahmanes y, por consiguiente, apoyaron a un budismo que minaba la fuerza de la casta teocrática rival al laicizar el brahmanismo.

El budismo tampoco era herético, ni una extensión o actualización del brahmanismo, sino un desarrollo paralelo de las doctrinas con una fuerte influencia recíproca. Cuando se codifica la doctrina del budismo, en el siglo II, pueden detectarse claramente en ella los ecos del brahmanismo antiguo. De igual forma, el hinduismo del siglo VI será un brahmanismo «budificado».

Por todas estas razones, se ha afirmado que Buda no fue un innovador. El mismo rey Aśoka, que hizo grabar sobre piedra las enseñanzas del Perfecto (Buda), omitió mencionar su nombre. Para este soberano, precursor de Nietzsche, todo filósofo no es más que aquel que ha tomado conciencia de los pensamientos informados de su tiempo y, habiéndoles dado forma mediante la palabra o la escritura, consigue que también sean comprendidos por los hombres que hasta entonces no habían sido capaces de expresarlos.

Sin embargo, tanto para el humilde fiel como para el filósofo, había, desde el siglo —VI, algo aún más importante que los ecos del panteón brahmánico: nos referimos al concepto del alma.

El pueblo hindú había concebido inicialmente la morada de los dioses y las tinieblas como el puerto donde las almas mortales recibían su recompensa o su castigo. La religión era completamente ajena a la idea de que la muerte suponía para el alma un proceso de peregrinaciones, alternancias de vida y de muerte. Cada cual, al abandonar la tierra, permanecía, según sus acciones y por toda la eternidad, en la morada de los bienaventurados o en las angustias de un reino tenebroso.

Más tarde surgió la idea de que el alma era eterna, y que sólo abandonaba una forma corporal para introducirse en otra, más elevada o inferior según las virtudes practicadas o los pecados cometidos en la última encarnación. De hecho, la fe en la transmigración existía ya difusamente desde la época remota de la redacción de los *Vedas*.

El *karman*, materia sutil provisionalmente unida al cuerpo, simbolizaba los actos y sus consecuencias. Era el lazo de unión entre una y otra existencia, la persistencia de un elemento irreducible, un núcleo psíquico, como diríamos en la actualidad.

Estátua que representa a Brahma. Con Viṣṇu y Siva forma una de las tríadas divinas más importantes de la tradición hindú. Museo Guimet, París.



El ātman y el Brahman

Cuando concluyó el mencionado periodo de los *Vedas* (los Libros del Saber), el brahmanismo se caracterizaba por dos polaridades: el *ātman* y el *Brahman*.

El *ātman* («soy yo»: *āt man*), el undécimo de los soplos vitales, es el que, después de toda existencia, subsiste en el individuo; el que está asociado con el espíritu, principio de vida y de conocimiento; el que constituye la sustancia espiritual, no sólo del hombre, sino de todas las cosas. *Ātman* representa la unidad existente tras la diversidad y la dualidad aparentes. Siempre presente, actúa en el mundo exterior como factor de toda percepción. Sin embargo, en su propio dominio, no necesita ver ni comprender. Allí donde reina el absoluto «desaparece toda oposición entre el que comprende y lo comprendido, entre el que ve y lo visto».

Con la cesación de conciencia que acompaña a la muerte del individuo se desvanece la dualidad interior o exterior. Al cesar la dualidad, ya no es posible seguir viendo, oyendo o tocando al otro, y por lo tanto toda percepción de un ser o de un objeto desaparece. Aun cuando, con su ilimitada multiplicidad, el mundo exterior es campo abierto para el ejercicio de la pluralidad, ésta última cesa en el seno del Ser absoluto, y con ella desaparece todo conocimiento que sobre ella se funde.

El *Brahman* fue al principio la fuerza primordial que el hombre descubre en todo fenómeno inusual o inexplicable (el *Mana*). Como esta fuerza se manifiesta gracias al sacrificio —que tenía como finalidad orientar su actividad en beneficio del individuo—, y como este sacrificio dependía de la correcta recitación de las fórmulas, *Brahman* se identificaba con la oración sagrada, con la palabra, con el Verbo. Por consiguiente, se convirtió en el principio mismo del universo.

Así surgía a la luz una nueva esfera de ideas, que se impuso como fuerza cósmica: la palabra sagrada destinada a hacer pasar el *ātman* del autor del sacrificio al *Brahman*. Se estableció una correspondencia perpetua entre el universo y el yo esencial de los seres vivientes. A partir de entonces, un dios universal invadió el pensamiento: necesitaba el monoteísmo centelleante que representaban todas las divinidades. Sin embargo, no era el Gran Juez ante el cual debía rendirse cuenta de la propia existencia, puesto que no era otro «yo» del devoto. La confusión de las concepciones se resolvió felizmente en una armonía: la universalidad del soplo y

de la fuerza en que se encuentran, su fusión en el universo, por su misma identidad.

El ascetismo constituyó probablemente un periodo de transición entre la época de los grandes dioses védicos y el brahmanismo propiamente dicho. Desde entonces meditaban los milenarios *yoguis*, y formaban a uno o dos discípulos que difundían sus poco ortodoxas enseñanzas, tal como lo demuestra la búsqueda de la verdad que el mismo Buda emprendió entre aquellos ascetas. Había arraigado firmemente la creencia de que el ascetismo favorecía el entendimiento del bien y de que, gracias a las mortificaciones, confería fuerzas milagrosas. El asceta debía enfrentarse con las potencias de este mundo y con las del otro, tenía una visión de la finalidad suprema de la vida, calmaba su abrasadora sed de santidad. En algunas ocasiones —menos noblemente— esperaba adquirir el poder suficiente para vengarse de alguna ofensa.

Los *Upaniṣad* (las «Comunicaciones confidenciales») surgieron de las discusiones técnicas sostenidas entre los brahmanes sobre el *Brahman* o *brahmodyas*, remontándose los primeros al primer milenio antes de Cristo. En ellos, la idea de Dios y la idea del universo se liberan finalmente de la sujeción al sacrificio. Sin embargo, tampoco se manifiestan a favor de la supresión de los sacrificios en la religión, encontrándose en este terreno con los *Āraṇyaka*, o «Tratados de los bosques». Había nacido la idea de la salvación individual, y ésta se convertiría en una experiencia nueva y superior. Entonces se estableció sólidamente la creencia en la transmigración del *ātman*, a través de un nuevo término que se denominó el *karman*.

El karman

Se extendió la idea de que todo no terminaba después de la muerte, y de que la tierra volvería a ver la fuerza impalpable que habita en un cuerpo vivo. Los ascetas y los religiosos que la difundieron respondían a una «imagen-fuerza» perteneciente al dominio del inconsciente: el deseo de persistencia. Naturalmente la transmigración dependía de los actos buenos o malos de la vida anterior.

Así se propagó esta concepción —probablemente latente desde hacía largo tiempo en el hombre de la India—, que en realidad traducía la acumulación de una herencia colectiva presente en todos los individuos. Y para que todos pudieran com-

prenderlo, se individualizó el alma, y se explicó que ésta vive una serie de existencias cuya calidad depende de sus actos, pudiendo pasar del hombre a la planta, al animal o a una divinidad temporal. El lazo que liga una vida con otra se llama *karman*.

La palabra expresa claramente lo que es: etimológicamente, *karman* significa «acto», de donde, por extensión, pasa a significar «serie de actos». Pero, ¿qué es un acto sino la manifestación de una sustancia interna que lo dispone?; *karman* tiene por lo tanto el significado de obra y de materia sutil alojada en un cuerpo. Pasa de una existencia a otra revistiéndose de nuevas formas corporales, según las consecuencias de las acciones, palabras y pensamientos, según ciertas predisposiciones propias y también según las condiciones de la reencarnación. Ya hemos empleado la expresión «núcleo irreductible de energía psíquica», que nos parece que es la que mejor se adecua a la concepción hindú. Debemos añadir: «sometido en sus peregrinaciones a diversas contingencias».

Adoptando así un carácter netamente individual, el *karman* correspondía al poderoso mecanismo universal que satisfacía, en el curso de existencias posteriores, el anhelo jamás logrado durante la vida terrena. El anhelo de un reparto equitativo de los destinos, de la recompensa de los méritos y del castigo de las faltas. Aunque tal vez este anhelo estuviera en la conciencia humana desde sus orígenes, no se formuló tan claramente hasta el tercer milenio.

Muy pronto la transmigración dejó de satisfacer al hindú. Se daba cuenta de que ninguna acción podía conducir a la beatitud, y necesitaba más esta última que saber que su sustancia sutil era inmortal, pero errante. ¿No era posible esperar no renacer, aún cuando el renacimiento conllevase una mejora? Entonces aspiró a liberarse de todo lo que se llama obra y de todos los frutos de la acción. El *ātman* eterno debía ser capaz de elevarse por encima de la recompensa y del castigo.

La liberación se puso entonces en el *ātman-Brahman*. «Quien comprende al *ātman* se vuelve insensible al placer y al dolor, indiferente a todo: está por encima de las penas del corazón. Para él ya no existe padre ni madre, dioses ni Vedas, vida ni muerte. El puede decir la palabra del Maestro: *tat tvan asi* (tú lo eres).» Dicho de otra forma: «Tú, tu verdadero ser, tu espíritu es Uno con la unidad en el Todo. En consecuencia, tú estás en ese Todo, tú eres el Todo.»

De modo que el *ātman* —es decir el yo del hombre y el «yo»



Sacrificio brahmánico, según una representación del arte ch'an. El ritual del sacrificio estaba determinado con exactitud en todos sus detalles. Museo Guimet, París.

del universo— se une y se funde hasta su identificación con el *Brahman*. Desde que el ser comprende que él no es más que uno con el Infinito, alcanza la felicidad y se libera de su naturaleza pasajera y de los eternos renacimientos.

Sin embargo, era preciso resolver el problema de la comunicación con el *ātman*. Naturalmente, se recurrió a las antiguas prácticas, pero dándoles ahora una orientación precisa. Los sacrificios, los gestos piadosos, como la ofrenda de aceite para las lámparas o la buena conducta, constituyeron los primeros pasos de esta marcha hacia la liberación. Los yoguis facilitaron los métodos ascéticos del autodomínio y de la meditación.

Esto, naturalmente, no bastaba, y después de todo no conducía más que a la santidad. Y jamás el esfuerzo o la virtud habían conseguido poseer el conocimiento que sobrepasa toda erudición, razonamiento, éxtasis o contemplación, todos los hechos individuales. Surgió entonces la necesidad de seguir a un guía: «Es necesario ser instruido por un consejero para alcanzar el conocimiento.»

Podía temerse que los religiosos se aprovecharan para afir-

mar su poder. Pero la idea del *ātman-Brahman* era tan fuerte que sobrepasaba todas las preocupaciones profanas. El consejero se mantenía en los límites de una instrucción que conducía al sujeto a la experiencia mística. «Nadie puede describirla. Sólo yo puedo experimentarla.» Nadie podía comunicar su propia experiencia, aunque se tratara de un maestro que «verdaderamente» hubiese franqueado el umbral. Solamente al interesado que era instruido le estaba reservada la posibilidad de recibir la revelación definitiva. Se estableció la noción de una especie de gracia, una gracia provocada y condicionada.

Es en el *Vedānta* donde se expresa más profundamente la totalidad universal representada por el *ātman-Brahman*, la ilusión de la diversidad y la pluralidad, a las cuales el hombre se verá expuesto hasta que haya obtenido el conocimiento. Con la llegada de Buda, la idea, tan positiva como una realidad, del *ātman-Brahman* se establecerá con la firmeza de una roca. No se deja lugar para el sentimiento, para la prisión del alma; ésta no se abrirá hasta que no se funda en el seno del universo.



En la última etapa védica, frente al creciente descrédito de los sacerdotes e incluso de los dioses, comenzó a desarrollarse una cierta idea de búsqueda de la liberación. Los yoguis desempeñaron un papel decisivo en este sentido. En la imagen, un yogui hindú.

Los dioses, siempre venerados, adorados y temidos, ya no respondían a la pregunta que lentamente surgía: «¿Por qué vivimos?» La similitud de su existencia con la de los seres humanos y la inestabilidad de su alta condición debilitaron a la larga su prestigio en la tierra. Lo mismo que sus representantes, no siempre respondían a la pregunta planteada.

A la inquietud hindú respondió una cierta idea de la liberación. Esta respuesta no se debió tanto a los brahmanes, que la adoptaron para su propio beneficio, como a los *kṣatriya* y, sobre todo, a los yoguis.

La doctrina *Sāṃkhya*, practicada por los ascetas, buscaba la explicación del mundo por medio de un verdadero sistema especulativo. Para ella, el mundo, lejos de ser una ilusión, se remontaba a dos sólidos principios originales: el principio inferior (*prakṛti*, la materia) y el principio espiritual (*puruṣa*). Detrás de la diversidad no presuponía ninguna unidad, ningún *Brahman*. Esta doctrina no admitía tampoco ningún *ātman*. Pero tenía fe en una metempsicosis sustentada por la concepción de una serie de almas eternas encadenadas a los lazos de la materia.

Doctrina evidentemente muy atea al mismo tiempo que racionalista. Tan penetrada del sentimiento de la realidad del mundo y de la materia que, naturalmente, debía conducir a un ascetismo riguroso. La idea de que las almas individuales son independientes permitirá, mucho más adelante, que el sivaísmo se edifique sobre el concepto de una inmortalidad consciente.

Lo que hay que recordar en lo tocante a la doctrina *Sāṃkhya* es que los ascetas eran casi todos *kṣatriyas*. En efecto, la costumbre exigía que un noble, después de haber cumplido con las obligaciones de su casta y una vez alcanzada la edad madura, abandonara la vida profana y se retirara lejos del mundo para sumirse en la meditación e intentar liberarse de la rueda de las reencarnaciones. Queda claro, además, que los *Upaniṣad* nos revelan un librepensamiento religioso procedente de la clase *kṣatriya*. Cuando los brahmanes hicieron suya la idea de la liberación no ocultaron que «el mundo está al revés si un religioso se hace discípulo de un *kṣatriya*».

La idea religiosa de la India, de origen indo-iraní y posiblemente también mesopotámico, desplazó así su centro de gravedad del exterior al interior. La alianza del hombre con la divinidad, acompañada de un intercambio ofensivo y defensivo de protecciones, dejó lugar a la preocupación personal por el porvenir del alma. El poder y el bienestar, la posesión de bienes, el temor a las fuerzas definidas del mal perdieron su importancia

ante la preocupación por la paz eterna. ¿Qué eran los enemigos terrenales o demoníacos comparados con los verdaderos adversarios que el hombre alberga en el fondo de su alma y a los cuales debe combatir y vencer? Así pues, los brahmanes ya no eran necesarios, puesto que cada individuo sólo tenía que luchar consigo mismo para alcanzar la beatitud de su propia alma.

Pero este desmoronamiento no se había producido sin ciertas debilidades y exigía una reforma. Sin embargo, el espíritu hindú no se sentía capaz de ir más lejos. Tan complicadas eran las especulaciones sobre la esencia del alma, que no había ninguna definición, ninguna demostración, ningún análisis profundo, ni siquiera perplejidad ante lo absurdo de las contradicciones.

Si antes de Buda probablemente existieron hombres sabios que tuvieron una nueva concepción metafísica y filosófica, sus doctrinas debieron de chocar con las creencias populares sólidamente enraizadas, con las tradiciones y con las costumbres. Era necesario que se alzase un héroe decidido a imponer la heterodoxia a los rezagados por la fuerza de su individualidad.

El budismo, que al principio no fue más que un movimiento muy limitado que afectó a una serie de individuos potencialmente heterodoxos, y conquistados uno a uno, no adoptó la figura real de una reforma hasta después de la muerte del Perfecto, cuando Buda fue considerado como una emanación divina encarnada en un personaje de prestigio inigualable. La leyenda se valió de su vida terrena, la relacionó con la de los dioses existentes (modificando, por otra parte, la composición de los Paraísos, en pro de las necesidades de la causa), y la pobló de hechos maravillosos lindantes con el milagro. Este fue el precio que hubo que pagar para que la palabra del Perfecto llegara a las masas.

De la concepción filosófica que puede resumirse así: «El reino de la beatitud definitiva está a vuestro alcance», el pueblo iba a hacer finalmente una religión, ya no en el sentido etimológico inicial de *religare* (unir a los adeptos), sino en el de una adoración extraterrenal, con ritos y culto propiciatorio.

2. La vida legendaria de Buda

Las escrituras del budismo recurren con tanta frecuencia a los episodios de la vida de Buda, y la iconografía se refiere a ellos con una aplicación tan minuciosa, que es absolutamente imposible proseguir con la leyenda y penetrar en el corazón de la doctrina budista sin conocer antes los hechos más notables de la vida del Sabio. Estos poseen un simbolismo que apoya o parafrasea a la Ley. Sin embargo, en el ejercicio de la fe budista, la vida de Buda tiene en sí menos importancia de lo que podría pensarse. Si el hombre que fue *Śākyamuni* (el asceta silencioso de los *śākyas*) volviera a aparecer en otro tiempo, desaparecería ante el arquetipo que es Buda.

Con mucha frecuencia adivinamos en la leyenda rasgos de Buda que aquélla no pudo inventar completamente. Puede afirmarse incluso que las leyes espirituales que él aportó a la India tenían un fondo tan exacto que no pudieron menos que producir una gran conmoción espiritual por su antagonismo con lo existente. Una actividad vigorosa, el deseo de mezclarse con el mundo para asegurarle la salvación, la confianza en sí mismo, un proselitismo ardiente: he aquí algunos elementos poco comunes que constituyeron la sólida base que la leyenda adornaría con maravillas.

El que más tarde será llamado Buda (*Buddha*)—el Despierto, el Iluminado— vino al mundo probablemente en el año —556, en la cuenca del Ganges medio. Allí, el río, enriquecido en Allāhābād con las aguas del Djumna, se desvía hacia el oriente. Pasará por delante de Benarés antes de llegar a Patnā, la Pāṭaliputra de la antigüedad. En este lugar, el río absorbe las aguas de los reinos circundantes.

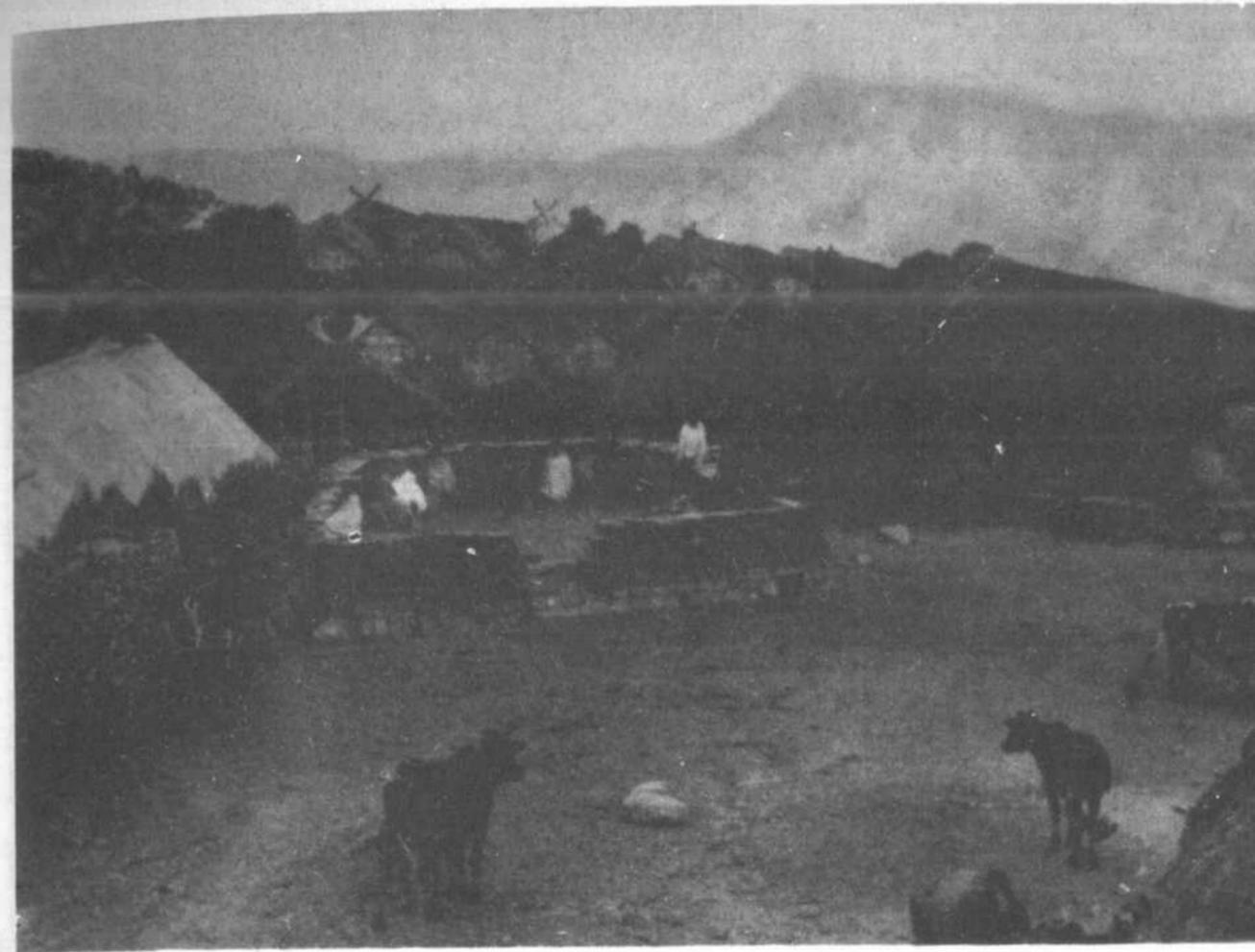
Al este se hallaba, en el siglo —VI, el país de Vidēha, cuya capital era Vaiśālī (actualmente Bādar, en el distrito de Muzaffarpur). Al norte del río prosperaba el reino de Kośala, cuyo extremo nordeste pertenecía a los príncipes *śākyas*. En la actualidad es el Audh, limítrofe con el Nepal. Finalmente, al sur del río, se extendía

todo el país de Magadha —el Bihâr de los tiempos modernos—, cuya capital se llamaba Rajâgriha.

Hay que observar que el budismo nació al este del río Sadânira, que desciende de las pendientes heladas del Himalaya, en una región donde jamás había penetrado el dios Agni, por lo tanto, en un país no brahmanizado profundamente. Ello permitió



Musée de l'Homme/Kaufmann



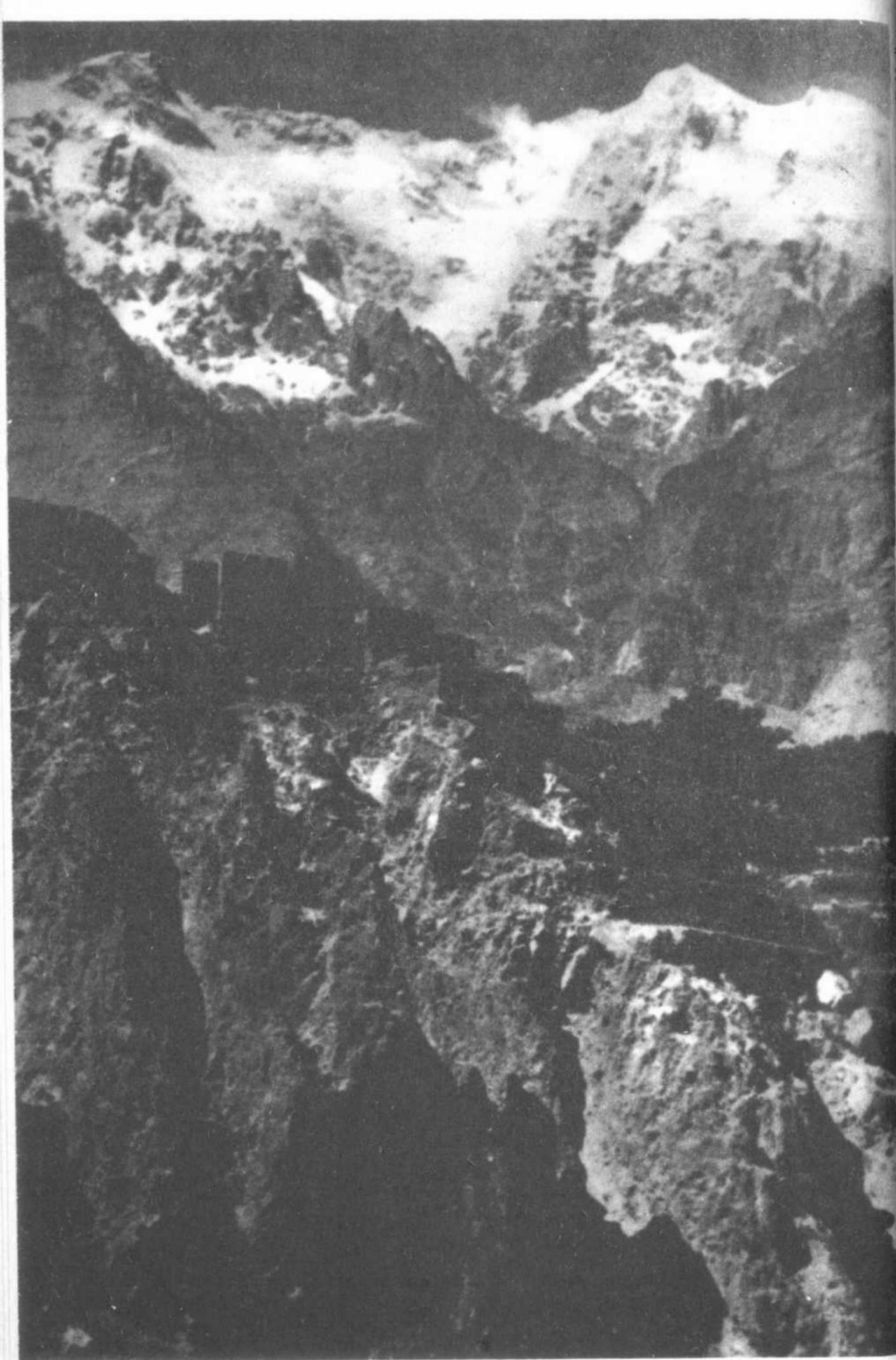
Las aldeas de Aude, como la que aparece en la imagen, todavía pueden darnos una idea de los dominios de los śākya, grandes propietarios de terrenos.

◀ Buda y sus discípulos, en una estela de Bengala del siglo XII.

que llegara a florecer y prosperar la orden mendicante de los jainistas.

Lo que se denomina pomposamente el reino de los śākya no era siquiera un principado del reino de Kośala. Todo lo más, los dominios de los propietarios de un gran territorio. Nobles de provincia que poseían una extensión de tierra bastante considerable y que vivían en residencias campesinas que al mismo tiempo debían ser granjas: he aquí lo que fueron los śākya y sus castillos. No olvidemos que, cerca de la residencia del señor de los śākya, prosperaba una capital, Kapilavastu, refrescada por el Rohini, muy frío aún por las nieves arrancadas a las montañas del norte. Una ciudad que la leyenda describe como suntuosa.

Varios siglos después de la muerte de Buda, la leyenda convirtió en milagroso su nacimiento. Se contaba en las veladas que un arcángel —un bodhisattva—, mirando a la tierra desde lo alto del cielo Tushita, se quedó asombrado de la miseria en que vivían los humanos, los dioses e incluso los demonios. Con el



propósito de salvarlos a todos, envió, bajo la forma de un pequeño elefante, a su «reflejo terrestre», hasta el seno de la reina Māyā, esposa del soberano de los sākyas, Śuddodhara.

Māyā, que practicaba un riguroso ascetismo y que, aunque casada desde hacía treinta y dos meses, sólo era nominalmente la esposa de Śuddodhara, tuvo una extraña premonición. Tan extraña y tan intensa, que ni ella misma pudo saber, cuando la relató, si se había tratado de un sueño o de una realidad. Se sintió transportada a los cielos sobre una nube y llevada a un palacio encantado, donde se le acercó un elefante, que algunos describen de color rosa. Con una de sus seis puntas, el divino paquidermo penetró el costado de Māyā sin hacerle sentir ningún dolor. El arcángel acababa así de introducir una vez más su reflejo terrestre —el futuro Buda— en el cuerpo de una mujer que ya había sido madre quinientas veces. Ningún dios fue juzgado digno de ser su padre.

Después de diez meses de gestación, el nacimiento tuvo lugar en el parque de Lumbini, una residencia de recreo del rey Śuddodhara situada a algunas leguas de la capital. Mientras que

◀ *Desde la ciudad de Kapilavastu el príncipe Siddharta podía ver los grandiosos paisajes del Himalaya.*

La anunciación: la reina Māyā recibe en sueños al bodhisattva Avalokiteśvara que la visita bajo la forma de un pequeño elefante. British Museum, Londres.





Archives Photographiques



El pequeño Siddharta da los siete pasos hacia cada uno de los puntos cardinales. Pintura tibetana.

◀ El nacimiento de Siddharta, según una representación procedente de Afganistán.

del cielo caía una lluvia de flores y una música celestial inundaba los oídos, y al tiempo que los abanicos y parasoles ascendían en el aire, el niño salió del costado derecho de su madre, sin mácula, lleno de ciencia y con el recuerdo de sus existencias anteriores.

No hay que sorprenderse de que el que iba a convertirse en el Salvador de la humanidad quisiera nacer terrenalmente. En efecto, si se hubiera manifestado espontáneamente como un enviado del cielo, los hombres habrían perdido la esperanza de poder imitarle. El relato de la vida de Buda simplemente alejó de su nacimiento el carácter verdaderamente humano, contando su anunciación a la manera hindú, como una gestación y una venida al mundo sin ningún contacto corporal con la madre.

Levantándose del loto blanco sobre el que su madre lo había acostado, el recién nacido miró atentamente el espacio «con la mirada del león» y dio siete pasos hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales. Después habló: «Camino por el mundo en el primer lugar. Pondré fin al nacimiento, a la vejez, a la enfermedad, a la muerte. En medio de todos los seres no habrá ninguno superior a mí... Yo soy el más alto del mundo. Yo soy el mejor del mundo. Yo soy el más grande del mundo... Este es en verdad mi último nacimiento, y para mí ya no habrá otra existencia.»

Golpeando el suelo con el talón afirmó: «Venceré al demonio

y al ejército del demonio. En favor de los seres hundidos en los Infiernos y devorados por el fuego del Infierno, derramaré la lluvia de la gran nube de la Ley, y serán colmados de alegría y de bienestar.» Levantando un dedo hacia el cenit concluyó: «Yo miraré por encima de todos los seres.»

Como muy bien ha escrito Mircea Eliade, los siete pasos conducen al que se convertirá en Buda hasta la cúspide del mundo. Desde su nacimiento habría alcanzado la «cima del mundo» atravesando los siete estratos cósmicos a los cuales corresponden los siete cielos planetarios de la cosmogonía hindú. El mito de la natividad explica así, desde el origen, la trascendencia cósmica y la abolición del tiempo y del espacio.

Los dioses juzgaron que la reina Mâyā era demasiado sagrada como para que un niño naciera de ella, y la llamaron a su paraíso al cabo de siete días.

C. G. Jung nos hace observar que la repentina muerte de la madre (o la separación de ella) forma parte del mito del héroe. La generadora corresponde al *anima virginalis* nunca corrompida por el mundo y vuelta hacia el Sol; o, dicho de otra forma, hacia la totalidad trascendente, hacia el Yo cósmico. Psicológicamente, ella representa la introducción en el mundo, bajo la forma de un niño, de un contenido del inconsciente. Sobre la madre adoptiva,

que a veces es una bestia (la loba de Rómulo y Remo), se proyecta el símbolo arquetípico del renacimiento. En este caso fue la hermana de Māyā, que más tarde se casó con el rey Śuddodhara. El niño recibió el nombre de Siddharta, «el que ha alcanzado su meta», nombre que llevaría durante toda su juventud, asociado a su nombre patronímico de Gautama.

Poco después, su padre recibió la visita de un asceta del Himalaya que le describió los treinta y dos signos que un día debían aparecer sobre el cuerpo de Buda como señal de su predestinación:

«Su cráneo presentará una prominencia. Sus cabellos, trenzados hacia la derecha, serán azulados. Sobre su frente ancha y regular, entre sus cejas, se levantará un pequeño círculo de pelos plateados. Sus ojos, protegidos por largas pestañas como las de una becerro, serán grandes, blancos y negros. Los lóbulos de sus orejas serán tres veces más largos que lo normal. Tendrá cuarenta dientes fuertes y simétricos protegiendo una lengua larga y fina que le proporcionará un excelente sentido del gusto. Su mandíbula poseerá la fuerza de la del león. De piel fina y del color del oro, tendrá un cuerpo flexible y firme como el tallo del yaro; un torso ancho como el pecho de un toro; los hombros redondos, los muslos llenos, las piernas de gacela y siete protuberancias bien repartidas. Su mano será grande. Su brazo, colgando, tocará la rodilla. En cuanto a sus tres dedos largos, de las manos y de los pies, estarán unidos por una fina membrana.

»Sus pelos nacerán uno a uno, y los de los brazos estarán vueltos hacia arriba. Lo que hay que esconder será interno. Sus talones serán gruesos, sus palmas serán lisas. Bajo la planta de cada pie habrá una rueda de mil radios, y se mantendrá perfectamente derecho sobre sus pies simétricamente iguales. En cuanto a su palabra, tendrá el sonido de la palabra de Brahma.»

Luego explicó otras ochenta señales secundarias: venas invisibles, uñas levantadas del color del cobre rojo; voz semejante al bramido del elefante y sin embargo de una penetrante dulzura; talones gruesos, labios escarlata, líneas de la mano profundamente marcadas...

El príncipe Siddharta creció con los muchachos nobles de su edad, aventajando a todos tanto en el arco como en la equitación y la esgrima, en el conocimiento de las ciencias y de todas las lenguas conocidas. No había brahmán o instructor militar que no reconociera al cabo de algunas horas que su alumno sabía muchísimo más que él.

El rey Śuddodhara se inquietaba, entretanto, por una profe-

Desde niño, Siddharta se distinguió por sus excelentes cualidades. Tanto en el tiro con arco como en la lectura y recitación de textos, destacaba entre sus compañeros. Pintura china sobre seda.



Archives Photographiques



En sus cuatro salidas, el príncipe Siddharta, que vivía rodeado de grandes comodidades, encontró a un anciano mendigo, a un enfermo, a un cadáver que era transportado a la hoguera y a un monje. Estos encuentros le sirvieron para darse cuenta de la vanidad de su vida principesca frente a la existencia de la vejez, el dolor y la muerte.

Archives Photographiques

cía que vaticinaba que su hijo sería un gran príncipe si llegaba a reinar, pero que, si alguna vez adoptaba la vida de los ascetas, se habría perdido para el trono. En ese caso no tendría otro objetivo que la salvación de todo lo que ha sido creado y está vivo.

Por ello, el soberano sintió que la felicidad dilataba su alma cuando Kṛṣṇa, dios del amor, disparó, en favor de la hermosa Gopa Yasodhara, una flecha contra el corazón del príncipe. Un hogar, una esposa encantadora a la que no podría menos que amar, unos hijos: he aquí lo que alejaría para siempre su alma del ascetismo.

Pero Siddharta no pudo soportar, por dulce que fuese, la ociosidad dorada que le imponía el rey y se aventuró a visitar la ciudad de Kapilavastu. Tres veces constataron sus ojos la dura realidad de la vida.

La primera vez se encontró con un anciano cuyo cuerpo estaba horriblemente arruinado por sus ochenta años de edad. En otra ocasión halló a un hombre en cuyas ingles se había cebado la peste negra. Después se cruzó, junto a la orilla del río, con un cortejo que entre sollozos conducía un cadáver a la hoguera. ¿Así que existían la degradante vejez, la enfermedad que nos vuelve iguales a las bestias aullantes, y la muerte, con su triste sinfonía de llantos y lamentos? ¿No debe todo el mundo conocer necesariamente un día sufrimientos semejantes? ¿Y no es éste el implacable tributo por el mero hecho de haber nacido?

El encuentro con un religioso, un *bhikṣu*, que mendigaba su alimento, le hizo ver al príncipe la primera etapa de la liberación, claramente presente en la tradición hindú. Desde aquel momento, Siddharta Gautama resolvió rehusar la corona, las victorias de su espada y la gloria. Por amor a los hombres iba a buscar la verdad, una fuerza superior a la de los mismos dioses, quienes, después de todo, jamás habían redimido a nadie de la vejez, de la enfermedad, de la aflicción ni de la muerte. Iba a consagrar su existencia a la búsqueda de una luz que le era desconocida, pero que —como le advertía una voz— traería la liberación a la humanidad.

Esta fue la «gran partida». Abandonando de noche a Gopa, que dormía, renunciando a toda dulzura de vivir, ayudado por los dioses que ahogaban todos los ruidos, salió de su palacio silenciosamente. Se internó en el bosque cercano, se despojó de sus suntuosos vestidos, cortó su cabellera y, sin volverse, partió solo a la búsqueda de la verdad. Tenía entonces veintinueve años.

Buscó, buscó durante mucho tiempo. En el pico de los Buitres, cerca de la ciudad de Rajāgriha, entró en contacto con los



Gautama lava la mortaja de cáñamo que halló sobre el cadáver de un esclavo, para hacerse un vestido con ella. Burubudur, Java.

eremitas de la secta *Udraka Rāmaputra*, que practicaban el ascetismo. Allí aprendió a estar inmóvil, a dominar su respiración, a «ayunar como un insecto durante la mala estación». Junto a un yogui de la secta śākya, Ālāra Kālāma, reconoció la vanidad de las mortificaciones, comprendió que no es por el dolor del cuerpo ni mediante el control de los sentidos como se adquiere la virtud.

Entre los sacerdotes brahmanes que enseñaban la búsqueda del *ātman-Brahman* no halló más que creencias complicadas, frases hechas que no encerraban verdadera comprensión. «A vosotros no os preocupa que los hombres se vuelvan mejores», les dijo al abandonarlos.

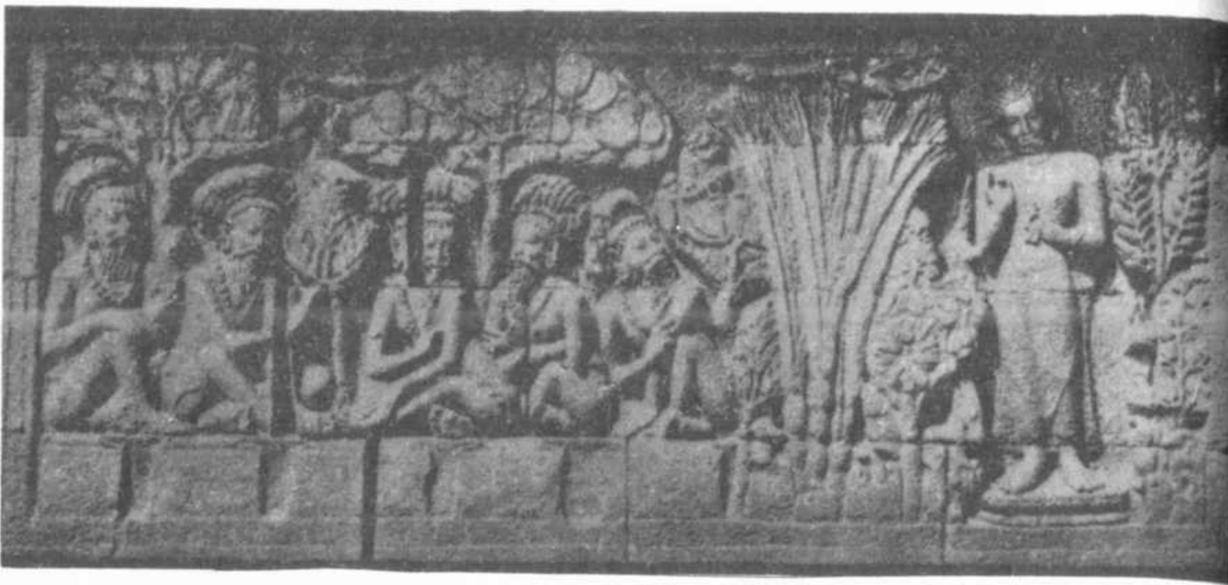
Entonces pensó que era en sí mismo donde encontraría la verdad. Acompañado por cinco discípulos que había encontrado en el camino, se retiró a la región de Urubilva, en las proximidades de la ciudad de Gayā, en el Bihār meridional. Durante seis años estuvo yendo a meditar al borde de un río, intentando no prestar atención a su cuerpo, con el fin de que su espíritu se refinara más. La victoria sobre los sentidos, de acuerdo con la condición humana, correspondía a la tradición ascética de los yoguis y representaba la última etapa que había que franquear antes de alcanzar la santidad.

Sin embargo, no era la perfección lo que Gautama buscaba, sino el conocimiento, o al menos una clave. Como no alcanzaba la ciencia, y como incluso su razón perdía agudeza, resolvió vivir con mayor normalidad y adoptó la costumbre de ir al pueblo para

◀ Cuando el príncipe Siddharta abandonó su palacio mientras todos dormían, los dioses pusieron sus manos bajo los cascos del caballo para impedir el ruido. Pintura siamesa sobre seda. Museo Guimet, París.

◀ Gautama consultando a los brahmanes, en los que no encontró respuesta a sus preguntas. Central Museum, Lahore.





Representación de los cinco yoguis que, junto con Gautama, intentaron hallar la verdad en el ascetismo. Tras haber abandonado al Perfecto, se convirtieron durante el sermón de Benarés. Burubudur, Java.



La postura de Gautama, tocando la tierra con una mano para tomarla por testigo, en el momento de la Iluminación. Estatuilla de Laos.

buscar alimento, tendiendo su escudilla sin decir una palabra y sin dar las gracias jamás.

Vestido con un sudario recogido de una tumba, que cortó y cosió para hacerse un vestido y una especie de chal, Siddharta Gautama volvió a tomar el camino de Gayā, sorprendiendo a los habitantes de la región por la aureola de luz que le rodeaba. Parecía insensible al aspecto maravilloso que adoptaba el paisaje a su alrededor, no escuchaba la música celestial que estremecía la atmósfera. No sabía a dónde iba, pero adivinaba que se estaba aproximando al Arbol de la Ciencia.

Cuando cayó la tarde, se detuvo al pie de una higuera sabiendo que había llegado. Ya no era la paz que proporciona la meditación lo que él esperaba en aquel lugar, sino la revelación. De esto no dudó ni un instante.

No se apartó de la contemplación de la higuera más que para aceptar ocho brazadas de heno que le ofreció un segador mudo de estupefacción. Luego, después de haber dado siete vueltas alrededor del árbol, saludándolo, se volvió hacia el oeste, dispuso las brazadas de heno como un asiento y se sentó con las piernas cruzadas, en posición de loto. «Aunque se seque mi piel, aunque mi mano se marchite, aunque se disuelvan mis huesos, hasta que no haya podido penetrar la ciencia no me moveré de este lugar.»

Con la lengua apoyada contra el paladar, tocando la tierra con una mano para tomarla por testigo y para que le penetrasen los efluvios telúricos, Gautama «fijó, presionó, torturó fuertemente su pensamiento». Viéndole tan decidido, Māra, soberano de los placeres sensibles, dejó el trono celeste desde el que reinaba sobre los seis primeros planos del cielo, sobre la Tierra y sobre los infiernos. Verdadero Lucifer antes de la caída, era una divinidad del más alto rango y por su nacimiento se situaba inmediatamente debajo de Brahma.

Māra tuvo miedo. Si los hombres llegaban a liberarse gracias a aquel santo, ¿no se quedaría él como un jefe sin ejército, como un soberano sin súbditos? Así que deseó alejar a Gautama del Arbol de la Ciencia. Pero en vano desencadenó el huracán, descargó el rayo y envió lluvias torrenciales: nada pudo conmover ni un pliegue de la ropa de Gautama, nada pudo perturbar su éxtasis.

Durante el transcurso de la primera vigilia, Gautama tuvo conocimiento de todo lo que había sucedido en sus vidas anteriores. La segunda vigilia le reveló el estado presente del mundo. Y, antes de que el alba pusiera fin a la tercera vigilia, había compren-

dido el encadenamiento de causas y efectos. Acababan de brotar dos verdades.

«¡Qué miserable es este mundo! Un mundo que envejece y muere, y después renace para envejecer y morir una vez más. Inmediatamente... Pero, ¿la causa de la vejez y de la muerte no es acaso el nacimiento y el deseo de nacer?»

Y así, de causa en causa, se remontó hasta la ignorancia, causa de todas las impresiones falaces. Al fin, fulguró el último pensamiento:

«Matando el deseo que nos conduce de nacimiento en nacimiento, se impedirán los nuevos nacimientos, los nuevos dolores. No existe otra forma de matar este deseo más que llevando una vida pura.»

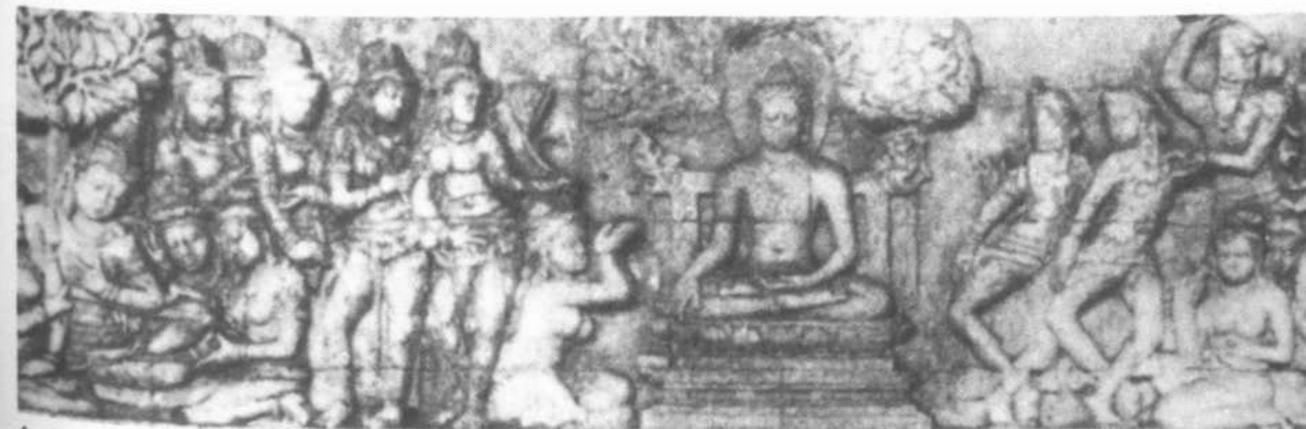
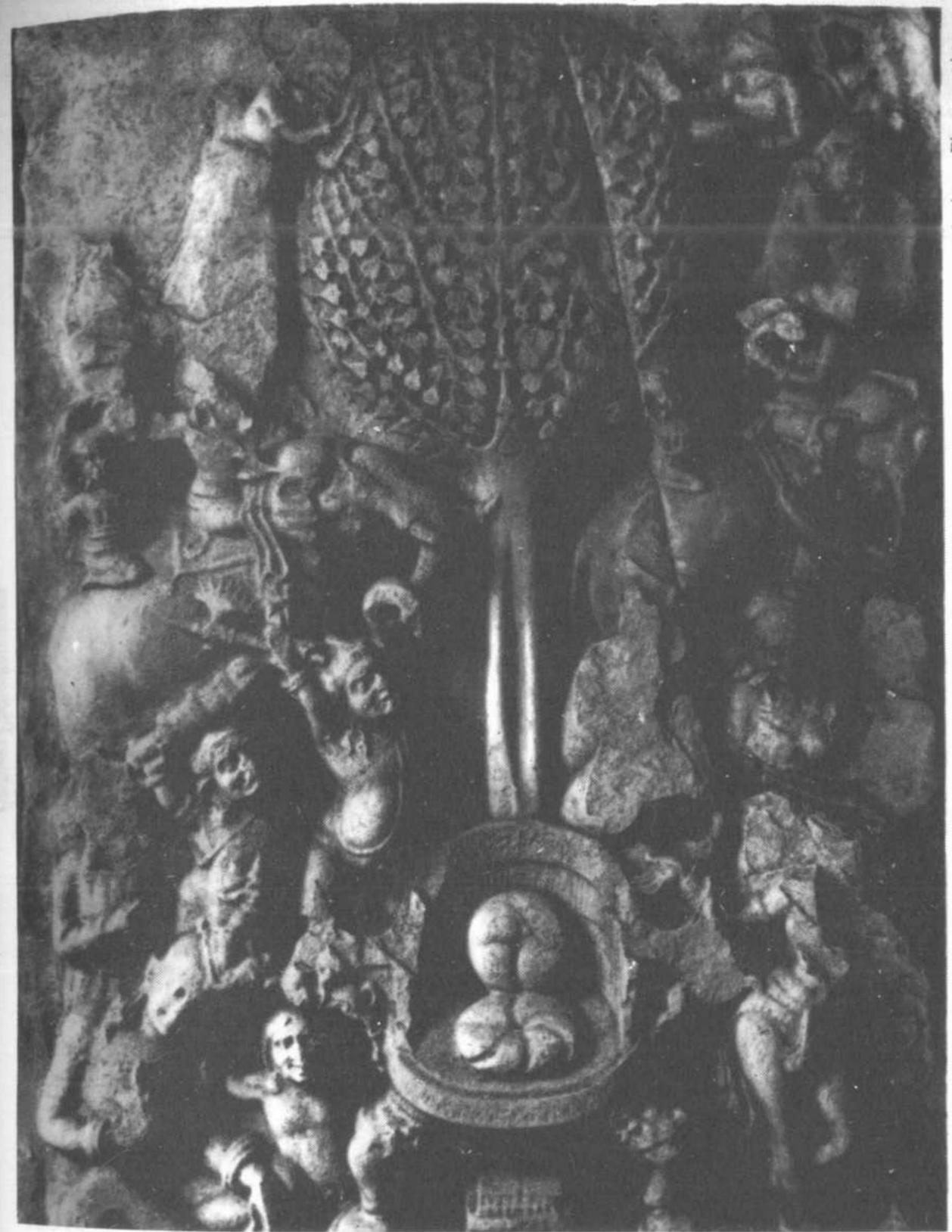
Durante cuatro semanas, Buda, sin dejar su asiento de hierbas, recorrió el mundo. Māra intentó atraerle al terreno humano con las habituales tentaciones ofrecidas a los ascetas. Como también era dios del amor, envió a tres de sus hijas más encantadoras para que danzasen delante del Iluminado: Concupiscencia, Inquietud y Voluptuosidad. Una sola mirada del Iluminado bastó para marchitar su hermosura.

Habiendo fracasado, el rey de los Infiernos utilizó su última arma: presentó ante Buda la enormidad de la tarea de la salvación y le sugirió que, ahora que ya había descubierto la causa del dolor humano, dejase a los hombres sacar provecho de ella, y obtuviera inmediatamente el *nirvāṇa*, poniendo fin a aquella su última estancia sobre la tierra. Había tocado un punto sensible. El Sabio dudó realmente si divulgaría su revelación, por temor a la incomprensión, por la imposibilidad de traducir verbalmente lo inexpresable, y tal vez por temor también de que su pensamiento fuera traicionado.

Entonces Buda se sintió desfallecer. Los libros santos, escritos varios siglos después de la Iluminación, ignoran voluntariamente la actitud negativa del Perfecto con respecto a Brahma, y nos cuentan, sin deseo de contradicción, que al Iluminado le hizo falta toda la ayuda del Soplo Universal para recuperar el dominio de sí mismo.

Māra, dios de los placeres de los sentidos, tienta a Buda durante la Iluminación. El Perfecto aparece representado por un trono vacío y el árbol del conocimiento. Escuela hindú de Amaravāṭi.

Otra representación de las tentaciones de Māra. El dios infernal intenta apartar a Buda de su camino enviando a sus hijas para que dancen ante el Iluminado. Burubudur, Java.



Archives Photographiques

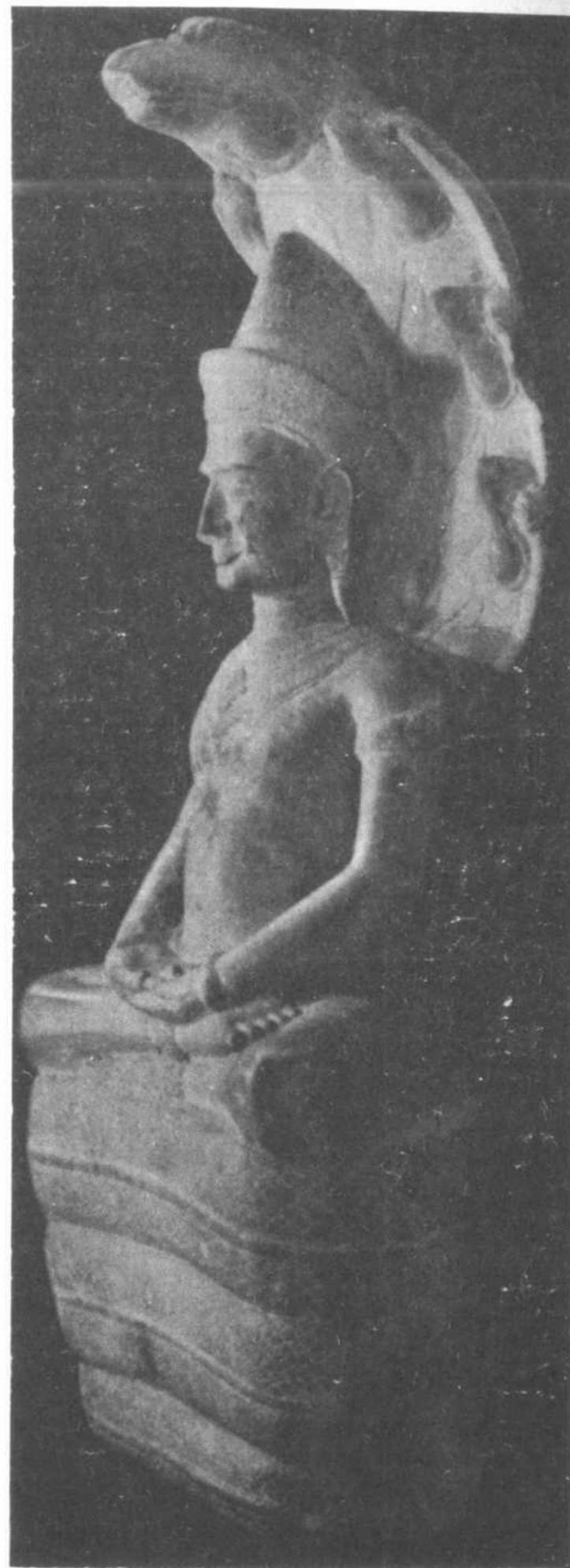


El Iluminado tocó con la punta de los dientes el lugar sobre el cual había meditado y del que Māra quería apartarlo. Por los innumerables actos de sacrificio de sus vidas anteriores, ¿no había ganado el derecho de proteger a la tierra entera? En ese instante tomó su decisión. Poniendo en una balanza la paz eterna del *nirvāṇa* y el amor que sentía por los hombres, prefirió convertirse en un Buda para todos, y esperar a que se produjera la liberación de la humanidad.

Cuando comenzó el monzón de mayo, aún no había concluido la meditación. Durante siete días la lluvia cayó violentamente, sobre la tierra se desató un huracán helado, las tinieblas ocultaron el cielo. A despecho de Māra, Mucilinda, rey de las *nāgas*, con sus anillos levantó al Sabio por encima del nivel de las aguas, y desplegó sus siete cabezas para protegerlo de la tempestad. Después, cuando se restableció la calma, desanudó sus anillos y adoptó la resplandeciente figura de un joven que adoró al Bendito.

El Iluminado no ignoraba que acababa de cumplir solamente la primera parte de la misión que se había impuesto al decidir vivir una última existencia terrestre. Con todo, después de haber comprendido la verdad, sintió cierta aprensión por lo que

◀ La predicación de Buda, seguida atentamente por sus discípulos: «Oh monjes, sabed que toda existencia no es más que dolor....»



Mucilinda, rey de las *nāgas*, eleva al Sabio por encima de las aguas y le protege con sus siete cabezas. Museo Guimet, París.

debía anunciar al mundo: una verdad «profunda, difícil de percibir, de comprender, que sobrepasaba todo pensamiento y que sólo el Sabio puede alcanzar».

«¿Para qué descubrir al mundo lo que yo he comprendido a través de penosas luchas? La verdad permanece escondida para el que está lleno de odio y de deseo. Es algo que vale la pena, lleno de misterio, profundo, oculto para el espíritu grosero: no puede verla aquel que, a causa de los deseos terrenales, tiene el espíritu envuelto en tinieblas.»

Buscando a quién comunicar primero la palabra de salvación, pensó en los cinco discípulos que le habían abandonado. Él sabía que los encontraría en Benarés, puesto que, naturalmente, lo sabía todo.

En el camino se encontró a Upaka, uno de sus primeros maestros, y por primera vez se presentó ante él como santo y victorioso —*arhant* y *jina*—. Sin embargo, no le expuso su doctrina, reservándola para un auditorio mejor. Siguiendo su camino, llegó a las orillas del Ganges, y lo cruzó milagrosamente por los aires.

Cuando al fin se reunió con sus cinco discípulos, se contentó con decirles con una simplicidad absoluta: «Yo soy el Santo, el Perfecto, el Supremo Buda. Abrid los oídos, oh monjes, la senda ha sido hallada. Escuchadme.»

Prosternados ante aquella luminosa aparición, mucho más poderosa que todos los dioses a los que habían reverenciado hasta entonces, los monjes escucharon, más con el corazón que con los oídos, la revelación que se llamó más tarde «el sermón de Benarés»:

«Oh monjes, sabed que toda existencia no es más que dolor: nacimiento y dolor, vejez y dolor. Lo mismo que la muerte, que la unión con lo que no se ama, la separación de lo que se ama, o la imposibilidad de satisfacer un deseo... En el origen de este dolor universal está la sed de existir, la sed de los placeres que experimentan los cinco sentidos exteriores y el sentido interior, y también la sed de morir.»

Las palabras traspasaron a los monjes como dardos, pero lejos de herirles, les inundaron de dicha. Las gacelas, encantadas habían venido, ellas también, a escuchar el maravilloso sermón, y acariciaban con sus frescos hocicos las mejillas del Bienaventurado.

«¿Cuál es, oh monjes, el camino del medio que el *Tathāgata* ha descubierto, que abre los ojos del espíritu, que conduce al reposo, a la ciencia, a la iluminación, al *nirvāṇa*?

»Sabed primero que se encuentra justamente entre el ascetis-



Buda antes y después de la Iluminación. Arte budista grecorromano. Metropolitan Museum, Nueva York.

mo y la vida mundana. Sabed después que es un camino de ocho sendas que se denominan: fe pura, resolución pura, lenguaje puro, acciones puras, vida pura, aplicación pura, memoria pura, meditación pura.

»He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre el dolor.

»He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre la supresión del dolor.

»He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre el camino que conduce a la supresión del dolor, senda serena y libre.

»He aquí, oh monjes, la verdad santa sobre las ocho actividades puras a las que no afecta el deseo de lo deseable, ni el temor de lo temible.»

Después, en la tierra, con la punta de su bastón trazó la rueda de la vida, la *Dharmasakrapra-Vastana*, cuyas doce etapas se hallan encerradas entre las garras de la Impermanencia.

«La rueda contiene el cielo de los dioses, a los hombres, a los animales, a los seres infernales. Y la chispa que anima todo cuerpo viviente, antes de quedarse en el centro por toda la eternidad, va de un círculo a otro según sus acciones. Recordad bien esto: no os rebeléis contra vuestra condición actual, puesto

que ella es un castigo del pasado. Sabed también que vuestro futuro destino depende de la pureza de vuestro corazón. Es la ley del *karman* lo que aquí os enseño.»

Entonces tuvieron lugar en la historia del mundo cerca de cuarenta y cinco años de evangelización. Es bastante difícil seguir a Buda en sus idas y venidas, aunque éstas se limitaron al extremo nordeste de la India: el Nepal, el Bihār y el Audh. El y sus discípulos se detenían durante la estación de las lluvias del monzón, de junio a septiembre, cuando los cálidos aguaceros del verano transformaban los caminos en malezas, impidiéndoles la predicación al aire libre.

El Iluminado no fue recibido como peregrino de renombre ni como el yogui más sabio, más santo y más dedicado a los hombres de todos los conocidos. El no era ni yogui ni peregrino, sino el Salvador de los hombres y, por lo tanto, ningún nombre podía convenirle. Los fieles se dirigían a él diciéndole «Maestro», y no empleaban sino epítetos para nombrarlo: el Bendito, el Perfecto, el Digno (*Arahat*), el Auténticamente venido (*Tathāgata*), el Bienaventurado (*Bhagavat*), Aquel cuyo nombre es Verdad (*Saccanāma*), el Insondable (*Anoma*). También se le llamaba el Convertido en *Dharma*, para expresar su identificación con la Ley Eterna que anunciaba.

No era al vulgo a quien Buda pretendía instruir. No se le ocultaba que las tradiciones milenarias, la superstición, la inclinación a la magia y la sumisión a los brahmanes habían erigido gruesas murallas alrededor del entendimiento de los humildes. Como *kṣatriya* que era, él tendía más a inculcar sus enseñanzas a la elite, a la nobleza guerrera, bastante anticlerical por razones políticas. Los brahmanes no le querían, y esto se comprende porque Buda negaba su utilidad como intermediarios entre el hombre y su propia salvación. Sin embargo, eran casi los únicos que se sentían hostiles. La clase modesta de la India, aunque no siguió muy bien sus enseñanzas, no dejó de percibir por ello la prodigiosa aurora de una nueva concepción de la existencia.

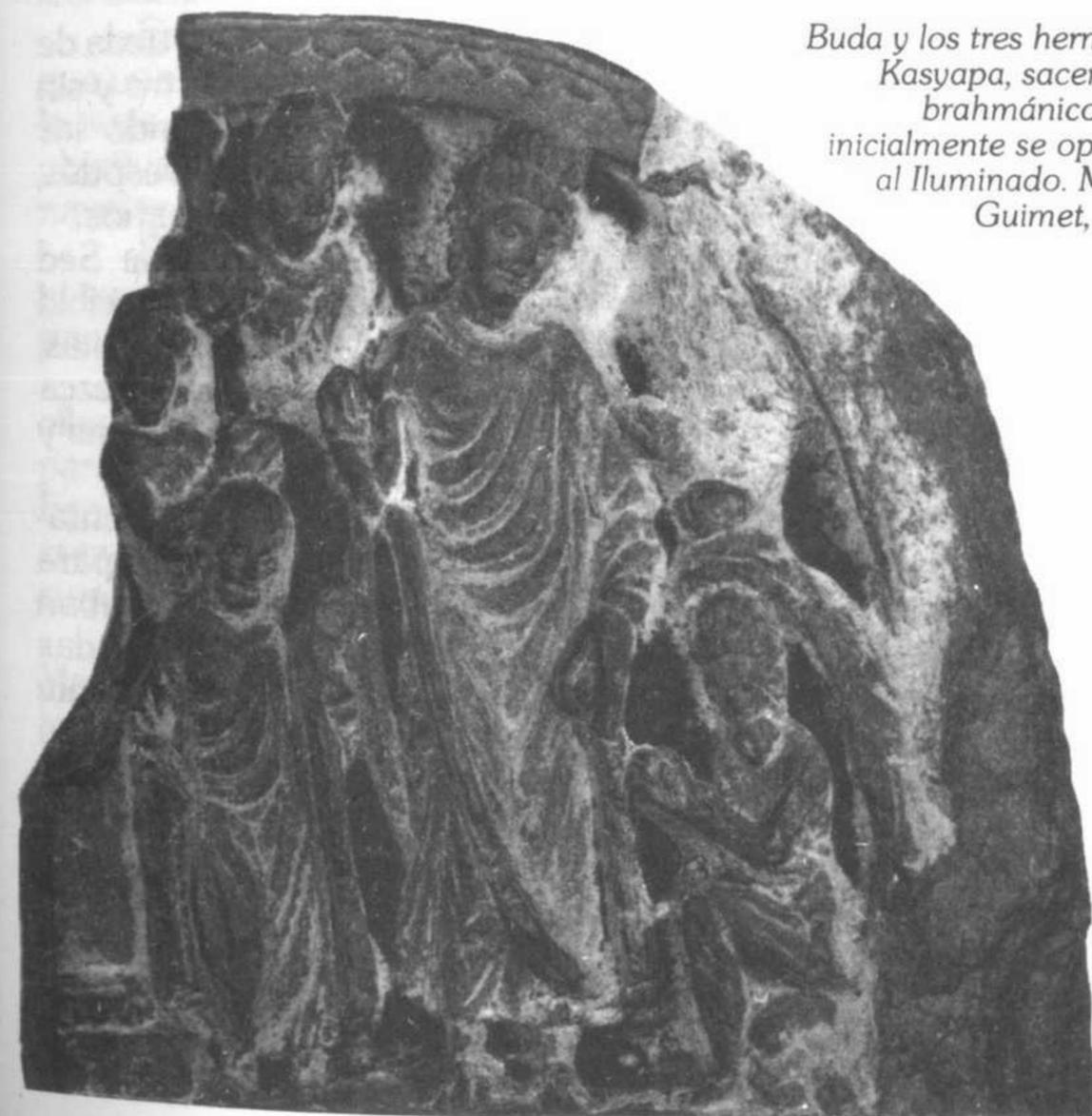
Dulce y de carácter compasivo, Buda no se impacientó más que en una ocasión, cuando un brahmán sostuvo que él era más santo que Buda. Para él, el Perfecto pronunció el que después se ha llamado «el sermón del fuego»:

«El fuego de la vida debe ser extinguido —bramó—. Puesto que todo en el mundo está inflamado por el fuego del deseo, el fuego del odio, el fuego de la ignorancia. El nacimiento, la vejez, la muerte, las preocupaciones, los lamentos, el dolor, la tristeza, el amor carnal, no son más que llamas... Las cosas visibles para tu

ojo, oh brahmán, están en llamas, las cosas audibles para tu oído están en llamas. Y esto es así para tus cinco sentidos y tu sentido interior.

«¿No estás hastiado de tus sentidos, de las cosas, de las impresiones y sentimientos que provocan? Si estás hastiado, sabe entonces que estás liberado, libre de pasiones. Y comprende, brahmán, que para ti se ha terminado el nacimiento y que va a realizarse esa verdadera santidad de la que tú hablabas. Todo lo demás no es sino una ilusión que te devora como una llama.»

Las resistencias —¡y las hubo...!— no tardaron en ceder ante las palabras llenas de profundidad del Iluminado. Algunos brahmanes hostiles, como los tres hermanos Kasyapa, se rindieron cuando asistieron a los prodigiosos milagros que Buda realizaba como quien juega. Discípulos vestidos con el hábito amarillo se apiñaban en torno a él, y continuarían su obra, como los brahmanes Śāriputra y Maudgalyana, y como otros de los cuales las escrituras nos han conservado afortunadamente sus nombres.



Buda y los tres hermanos Kasyapa, sacerdotes brahmánicos que inicialmente se oponían al Iluminado. Museo Guimet, París.

Algunos soberanos le prestaron su apoyo, como Prasenajit, rey de Kośāla, o Bimbisara, rey de Magadha.

Cuando la familia real de los *sākyas* se convirtió, cediendo a las insistentes súplicas del rey Śuddodhara, el Perfecto regresó a Kapilavastu al cabo de treinta y cinco años. La tía que le había criado, su esposa Gopa, Rāhula, el hijo al que no conocía, y los príncipes se inclinaron ante el que enseñaba que todos nosotros estamos sometidos a la ilusión, que todo se paga, que todo se ha pagado.

«Ninguna falta puede ser perdonada. El hombre nace solo, vive solo, muere solo. Y es él solo quien anda el camino que puede conducirlo al *nirvāṇa*, al maravilloso reino del No ser, del No-volver-a-ser.»

Antes de dejar para siempre Kapilavastu, Śākyamuni llevó a todo el pueblo desde la capital a Nagara, a las ruinas de lo que en otro tiempo había sido un suntuoso palacio del reino. Quiso hablarles en medio de murallas derruidas que podían testimoniar que hasta el mayor esplendor es perecedero.

Lo expuso todo largamente, trazando la implacable rueda de la vida, la *Dharmasakra*, hablando de la potencia sin rostro y sin sentimientos que rige la marcha del mundo, enunciando las cuatro verdades en las cuales él había sido iluminado. Después, bajando sus ojos hacia la multitud, les dio consejos humanos:

«He aquí las cinco reglas de vuestra vida cotidiana. Sed compasivos y respetad hasta a la vida más ínfima. Dad y recibid libremente, pero no cojáis nada indebidamente. No mintáis jamás, ni siquiera en aquellas ocasiones en que la mentira os parezca perdonable. Evitad las drogas y las bebidas. Respetad a la mujer y no cometáis ningún acto carnal ilícito o contra natura.»

Pasaron muchísimos años. Los discípulos, que ya se contaban por varios millares, vivían en comunidades y erraban para difundir la enseñanza. Durante la estación del monzón habitaban en chozas de ramaje, o en modestas cabañas de madera donadas por los príncipes, y situadas a un tiempo bastante lejos y bastante cerca de las ciudades. Bastante lejos como para que la agitación de la ciudad no perturbara las meditaciones, y bastante cerca de las zonas residenciales para que los ricos donantes se interesasen por la comunidad, y el Bienaventurado —*Bhagavat*— pudiese predicar en medio de numerosos asistentes.

Era el año —476, y Śākyamuni tenía entonces ochenta años, mas la vejez parecía no haberle alcanzado.

Sin embargo, el tiempo había pasado, pues bruscamente Buda cayó enfermo cuando se dirigía a Kusinagara, capital del

estado de Malla. Con los primeros escalofríos que hicieron flaquear sus piernas, sintió que había llegado la hora de dar sus últimas instrucciones a los discípulos elegidos.

Ananda preparó cuidadosamente el lecho de su maestro, lo que hizo sonreír a este último. «Maitreya —le dijo—, Maitreya, el próximo Buda que vendrá a la tierra dentro de millares de años con el fin de perfeccionar mi obra, tendrá, también su Ananda.»

Se sentó en la posición del loto, con el cuerpo fatigado, pero con el espíritu más esclarecido que nunca. Alrededor de él se apiñaban las vestiduras amarillas, los ancianos que veinte años atrás habían podido penetrar toda la sutileza de sus pensamientos y los jóvenes todavía atolondrados y no verdaderamente desligados del mundo. Algunos campesinos de la aldea se habían mezclado con el austero auditorio por curiosidad.

Buda iba a hablar por última vez, resumiendo sus enseñanzas. Los libros sagrados que, denominados *la Triple canasta*, nos han transmitido las palabras del Perfecto tal y como las oyeron sus discípulos.

«En todos los universos, visibles e invisibles, no existe más que una sola y misma fuerza, sin comienzo, sin fin, sin más ley que la suya, sin predilección, sin odio. Ella mata y ella salva sin otro objetivo que realizar el Destino. La muerte y el dolor son las navetas de su oficio, el amor y la vida son sus hijos.

«Pero no intentéis medir lo inconmensurable con palabras, ni sumerjáis la fibra del pensamiento en lo impenetrable. El que interroga se equivoca, el que responde se equivoca.

«No esperéis nada de los dioses despiadados, sometidos ellos mismos a la ley del *karman*, que nacen, envejecen y mueren para renacer, y que no han conseguido vencer su propio dolor. Esperadlo todo de vosotros mismos. Sin olvidar que cada hombre crea su propia prisión y que cada uno puede adquirir un poder superior al del mismo Indra.»

Como las lágrimas corrían por las mejillas de Ananda, el Maestro levantó un índice reprobatorio: «¡Cómo! ¿Con todo lo que te he enseñado puedes todavía sentir dolor? ¿Es, pues, tan difícil para un hombre desembarazarse de todo sufrimiento?»

Y, con cierta pena ante las dificultades que la humanidad podría tener para salir de su prisión, prosiguió diciendo:

«No te dejes engañar, Ananda. La vida es una larga agonía, no es sino dolor. Y el niño tiene razón al llorar desde que nace. Esta es la primera verdad.

«La segunda verdad es que el dolor no proviene más que del deseo. El hombre se aferra perdidamente a las sombras. Se

entusiasmo con sueños, se sitúa en medio de un falso yo, y establece a su alrededor un mundo imaginario. Cuando su alma le abandone, partirá con el ardiente deseo de beber otra vez.

»La tercera verdad es la cesación posible del dolor. Tú no la obtendrás, oh Ananda, más que triunfando sobre todos los amores que llevas en ti, y arrancando de tu corazón las últimas pasiones que aún puedan quedar en él. Entonces vivirás por encima de los dioses.

»Pero, escucha bien la cuarta verdad, que es la vía de la salvación de las ocho sendas. Vigila en primer lugar el *karman* que forja tu destino futuro. Después, no albergues más que sentimientos desprovistos de malevolencia, de codicia y de cólera. Luego, vigila tus labios como si fuesen las puertas de un palacio habitado por un rey, de donde no debe salir nada impuro. Y, en fin, que cada una de tus acciones ataque una falta, desarrolle una virtud. Estos son los cuatro primeros caminos. No pienses que cualquier hombre puede seguir estas cuatro sendas.

»Luego —concluyó el Perfecto—, una vez que hayas destruido el egoísmo, la falsa fe, la duda, el odio y la codicia, y que hayas vuelto a renacer, entonces podrás, en una nueva existencia, seguir las cuatro últimas sendas que tienen los hombres de recta pureza, recto pensamiento, recta soledad, recto éxtasis. En ese momento, de forma natural podrás vencer tu deseo de vivir sobre la tierra, tu deseo de ganar el cielo, tus errores, y sobre todo, tu orgullo de haber avanzado en el camino de la santidad. Estarás muy cerca del *nirvāna*.»

Cuando sintió que el frío le había alcanzado el vientre, Gautama se recostó ligeramente. Con un gesto alejó a los presentes, conservando junto a sí sólo a aquellos a los que había juzgado dignos de ser los realizadores de su obra, y cuyos pies se habían lastimado primero y afirmado después en el pedregoso camino de la virtud. Les recordó los diez mandamientos, los principios de la orden, los preceptos de la vida cotidiana sobre el vestido, la alimentación y la forma de meditar, y también el peligro que existe en saltarse las etapas.

«Serán quinientos millones de fieles los que dentro de poco seguirán la Ley. Habiéndome refugiado en ella, puedo dejaros.»

Sus últimas palabras fueron para demostrar el poco valor de lo que creemos que realmente existe: «Ved el cuerpo del *Tathāgata*: todo lo que ha sido creado está abocado a la destrucción... Perseguid vuestro fin en la sobriedad.»

Después se reclinó sobre el costado derecho y se hundió en la meditación, mientras una melodía divina descendía del cielo.

Collection Percheron



A la edad de ochenta años, Buda se extinguió rodeado de sus discípulos. Habiendo cumplido su misión salvadora, entró en el *nirvāna* liberado para siempre de los renacimientos. Arte greco-budista de Gandhara.

Cremación del cuerpo de Buda. Central Museum, Lahore.



Nadie se dio cuenta del momento en que Buda pasó del éxtasis a la liberación del *nirvāṇa*, donde habita el silencio eterno.

Pronto se extendió la noticia de que los funerales de aquel que ya era reverenciado como un enviado del Cielo y que acababa de morir como un hombre entre los hombres, se habían visto rodeados de hechos prodigiosos: el aire se volvió luminoso, una música de la que nadie pudo adivinar la procedencia inundó los oídos de los asistentes. La hoguera donde iba a consumirse el cuerpo del Perfecto ardió espontáneamente, y después, de modo súbito, se apagó, mientras un aroma de jazmines inundaba la atmósfera.

Fue necesaria una guerra para decidir quién, de entre los numerosos reyes, guardaría las cenizas. Los elefantes fueron pintados para la guerra, los arqueros reforzaban las murallas de las capitales, los escuadrones se batían en el campo... Un brahmán pronunció las palabras de reconciliación y paz: «Siete *stūpas* de cuarenta codos serán erigidos en las casas de los siete reyes para recoger las cenizas. Y la octava parte de las cenizas les será confiada a las serpientes *nāgas* de siete cabezas, en el corazón del bosque.»

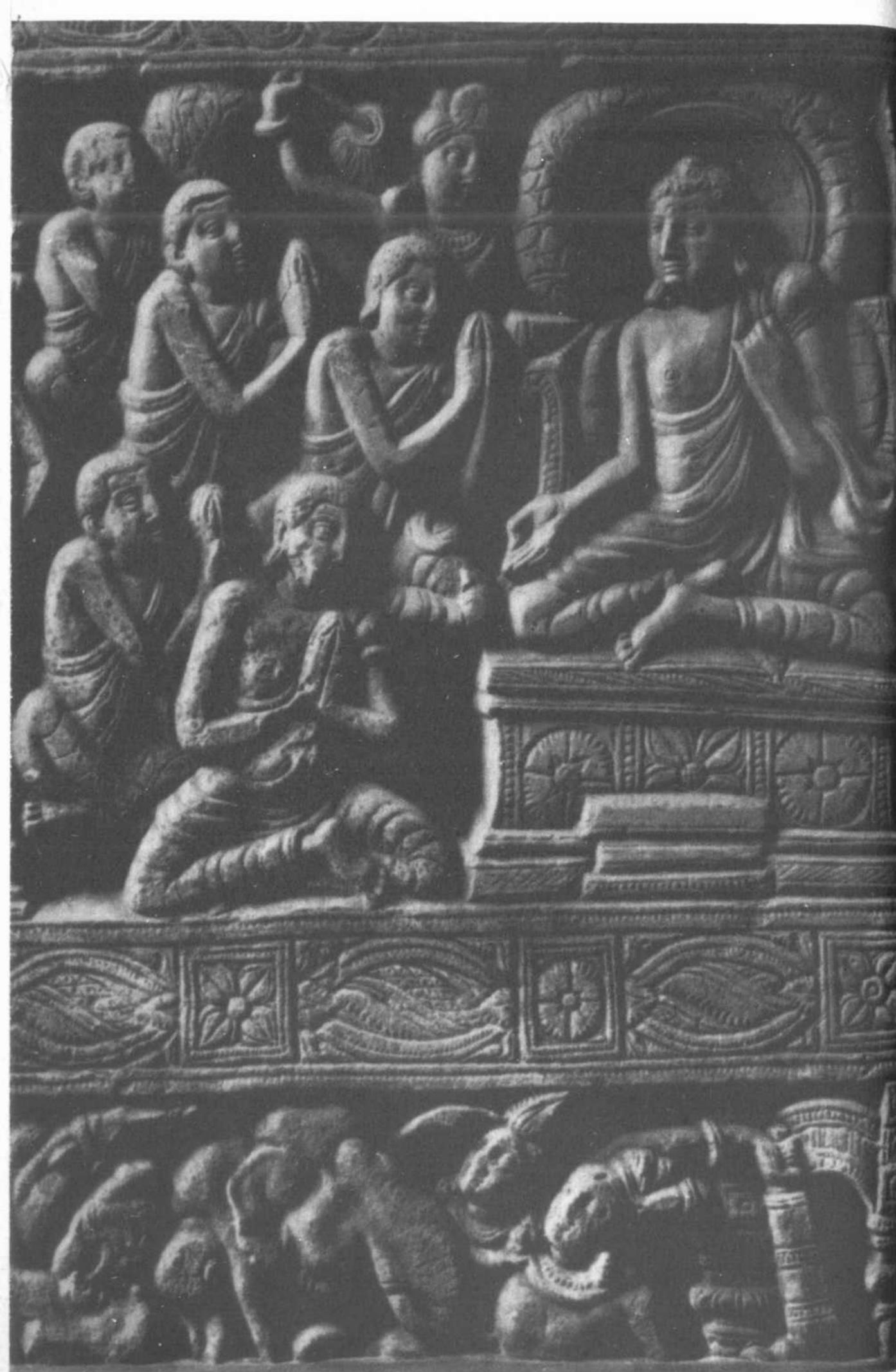
3. La doctrina budista: tradición e innovaciones

«Buda no puede sino indicar el camino:
Sois vosotros los que habréis de
realizar la tarea.»
(*Dhammapada*)

Mediante el estudio de la India anterior a Buda y por el resumen de la vida legendaria de Gautama, hemos visto esbozarse la doctrina que Buda predicó. Por lo tanto, ahora podremos reseñar algunos de sus puntos esenciales. Sin embargo, que el lector no espere encontrar en ellos una construcción equilibrada, lógica en su progresión y en sus deducciones; en una palabra, cartesiana. Si bien es cierto que la expansión de la doctrina budista ha rebasado los límites de la India, no lo es menos que allí fue concebida, y redactada y transformada, desde el siglo —III hasta el siglo VII de nuestra era, por cerebros hindúes: la precisión está ausente de ella, no sólo voluntaria sino específicamente. En cada frase se halla el equívoco que implican las diversas acepciones que podemos atribuir a las palabras. Como, además, varía la interpretación dada por tal o cual doctor budista, se comprende que nosotros, los occidentales, corramos el riesgo de vacilar sobre un terreno tan movedizo.

Sin embargo, esto no parece perturbar a los budistas de Oriente. Ellos ven tanta mayor profundidad en las enseñanzas de Śākyamuni cuanto que éste dejó más campo libre al entendimiento. Y mucho más que lo que expresó, estiman lo que calló sobre ciertos aspectos.

Una última observación importante: nos es imposible distinguir la enseñanza «real» que difundió Buda de la sancionada por los concilios. Del mismo modo que no conocemos el aspecto físico ni la forma de vida de Śākyamuni, tampoco podemos asegurar la autenticidad de las palabras que se le atribuyen. No sabemos si era bajo o alto, si tenía barba, si era vehemente o reservado, no tenemos ningún vestigio fiable de lo que hizo o dijo.



La tradición es la única garantía de que existió y anunció una nueva doctrina. En lo demás, confiamos en sus comentadores, ninguno de los cuales escribió en vida del Perfecto. Ellos no han hecho más que poner por escrito una larga serie de transmisiones orales. Y además, aun debemos pensar que el budismo histórico no es idéntico al budismo primitivo: las comprobaciones nos permiten constatar diferencias muy sensibles.

Quizá el budismo original fuera únicamente racional y agnóstico, una disciplina para desarrollar las posibilidades espirituales del hombre. Posteriormente, los doctores difundieron ideas contradictorias con la concepción primitiva. Por ejemplo, la del no-yo, la del monaquismo, la mitología arborescente o los ritos del culto. Pero ¿debe en realidad el budismo del siglo —V limitarnos la visión de aquel, o más bien de aquellos, que florecieron en siglos posteriores? ¿Debe alguien, delante de las rosas, mostrar un interés capital por las flores silvestres?

Si, guiados por las escrituras budistas, hemos intentado en esta obra aproximarnos a la doctrina original cada vez que hemos podido hallar un indicio sólido, en ningún momento nos ha parecido útil afirmar su ortodoxia comparándola con diversas concepciones, que a veces están en sorprendente contradicción con ella.

Los orígenes de la doctrina

El *dharma* (la doctrina) es una muestra natural de las antiguas tentativas del hombre para dominar el mundo durante su vida y asegurarse la inmortalidad después de la muerte. Llegando quizá más lejos que las antiguas sabidurías, se abstuvo de definir el reino espiritual, y en cambio estudió los procedimientos para acceder a él:

- a) El perfeccionamiento de la experiencia de los sentidos hasta su negación.
- b) La renuncia a toda atadura.
- c) Considerar por igual a todo lo creado.
- d) Evitar considerar nada como estable y permanente.

La doctrina budista no es, pues, esencialmente un dogma, ni un conjunto de dogmas, sino más bien una vía, una actitud psicológica, una referencia a ciertas visiones cosmogónicas. Es

◀ Buda explica la doctrina a sus discípulos. Arte hindú de Amaravati.

una disciplina difícil, que se practica no tanto para conseguir el autodomínio como para alcanzar la salvación.

«Vosotros mismos podéis comprobar que las enseñanzas conducen al desapasionamiento y no a las pasiones, a su extinción y no a su incremento, a la frugalidad y no a la codicia, a la satisfacción y no a la insatisfacción, a la soledad y no a la sociedad, a la energía y no a la inercia, al goce del bien y no al del mal. Estas enseñanzas son tales que os permitirán afirmar con veracidad: ésta es la norma, ésta es la disciplina, éste es el mensaje del Maestro.»

Parece claro que la doctrina se ha edificado sobre bases admitidas por los yoguis desde antiguo. Estos ascetas apenas se preocupaban de la tierra y el hombre. Lo que había que conocer eran los mundos superiores e inferiores, los cielos y los infiernos, no percibidos por el hombre corriente. En ello no había nada de imaginario sino, por el contrario, una realidad espacial del universo, fantástica y oculta. El conocimiento implicaba para los yoguis una actitud mística, una tendencia filosófica y moral creada a partir de percepciones suprasensibles. Descubrir la estructura de los mundos invisibles equivalía a dominar la naturaleza, tanto para obtener la liberación como para ejercer el arte de la magia en beneficio de los demás.

Pero los mismos yoguis, con su visión beatífica del Absoluto, no representaban más que un hito en la creación de ideas y de métodos espirituales propios de Oriente. En efecto, no podemos negar que Asia, y la India en particular, tenía ya en su haber una larga experiencia en la búsqueda de lo espiritual cuando el espíritu de Europa buscaba aún entre las tinieblas.

El *abhidharma*, o *dharma* ampliado, no es otra cosa que la división (*pitaka*) del canon de las escrituras budistas. Está consagrado a la elaboración escolástica de la doctrina contenida en la *Sūtrapitaka*. En realidad, es una mezcla heterogénea. Recurre a todos los sistemas y reúne sus elementos dispares ligándolos únicamente mediante tres claves: moralidad elevada, contemplación por medio de la meditación y sabiduría psicológica.

En él encontramos, por ejemplo, rasgos del antiguo *Vedānta*, tal y como podemos interpretarlo en ciertos *Brāhmaṇa* y *Upaniṣad*. De allí tomó la metafísica las teorías del Nombre y de la

Buda nació con ciertas señales en las plantas de los pies. La iconografía se ha valido de este detalle de predestinación y en las imágenes ofrecidas a la adoración de los fieles ha multiplicado los símbolos, principalmente el de la rueda de la vida.

René Roland



Forma. Del yoga, la doctrina extrajo las reglas que hay que observar en la meditación filosófica. A la medicina, debe el *dharma* el método y la terminología del diagnóstico de los males de este mundo. La concepción de los cinco *skandhas* (o «constituyentes» e incluso «agregados»: cuerpo, sentimientos, percepciones, impulsos y emociones, actos conscientes) procede de la anatomía.

Aunque estas constataciones sean ciertas, no tienen, después de todo, nada de asombroso. No se hallan diferencias apreciables entre el jainismo y la teología mística del catolicismo, o entre el ascetismo de los cristianos estilistas de Egipto y las disciplinas del budismo. Existe una especie de unidad en la búsqueda de la salvación, y por lo tanto, los sistemas en el fondo son comparables.

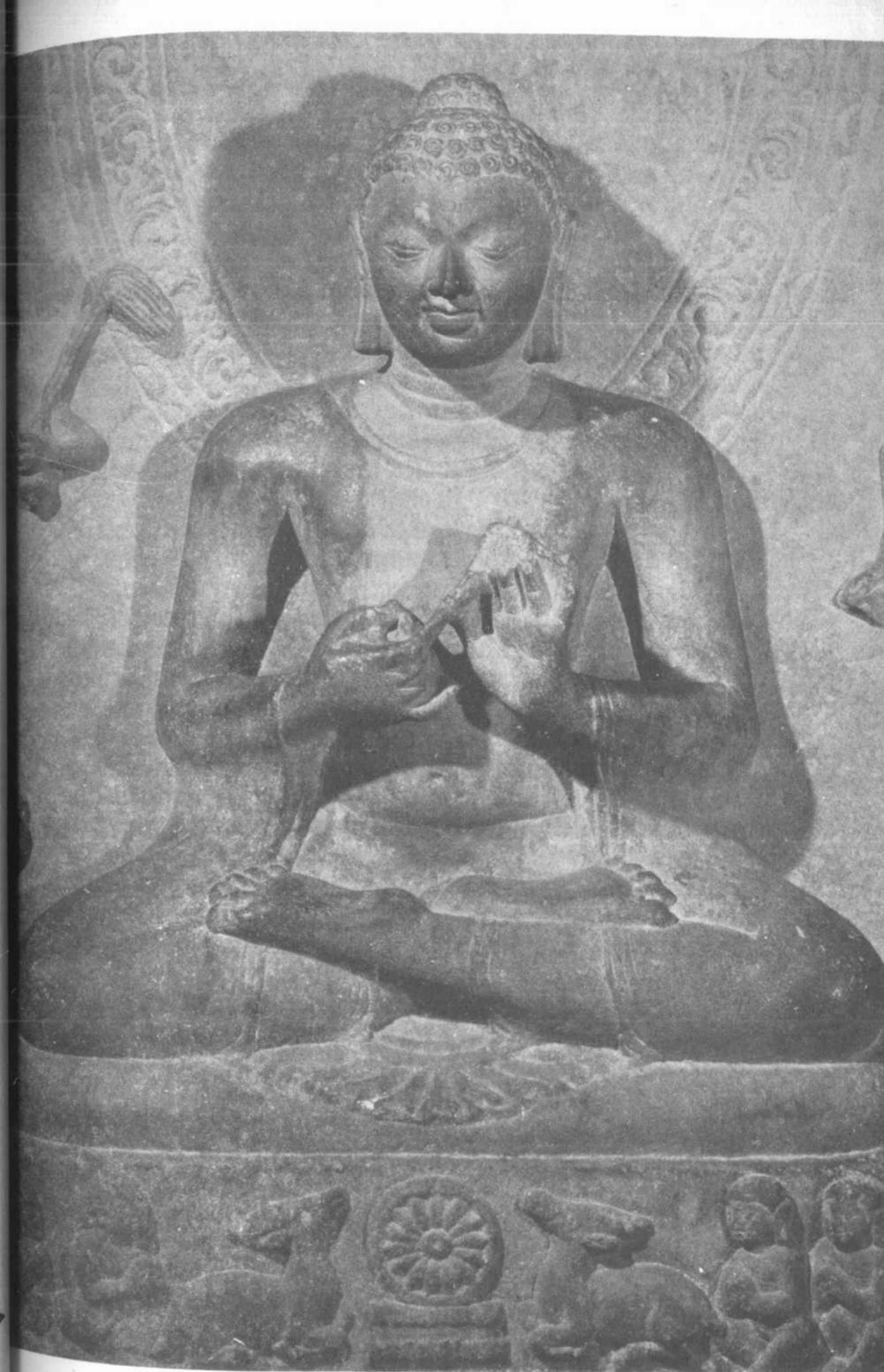
Así pues, podemos admitir que el budismo ha heredado del brahmanismo una parte de sus aspiraciones espirituales. Lo que le es propio es la importancia que concede al hombre para ganar su salvación sin intervención de la divinidad. El terreno ya había sido abonado por la caída de los antiguos dioses védicos, lo que demostraba que tampoco el Celeste Imperio era eterno. Nietzscheano anticipado, Buda podía haber enunciado el axioma: «Los dioses han muerto, ha nacido el hombre.» Le concede tanta importancia al individuo que especifica claramente que, para alcanzar el *nirvāṇa*, hasta los mismos dioses deben efectuar su última transmigración bajo la condición humana.

No obstante, al estudiar más atentamente el pragmatismo psicológico y la noción de la salvación mediante la liberación, nos daremos cuenta de que, aparte de ciertos puntos comunes con el brahmanismo (insatisfacción debida a la imperfección humana, transmigración), el budismo rompió con las concepciones de su tiempo en lo relativo al mundo extrahumano.

Así pues, Buda jamás se refirió a Brahma, entidad divina, única e impersonal. Al no tener en cuenta el *ātman*, no podía pensar en un retorno al seno del Ser Supremo. Mientras que los brahmanes, al negar la realidad del mundo que nos rodea, no admitían más que una única realidad —el *ātman*—, para los budistas ésta era el sufrimiento y el deseo que lo produce.

Para ellos, la liberación se provocaba y estaba al alcance de todos. Ya no había necesidad de los brahmanes, intermediarios entre el hombre y lo divino. Si persistió la noción del *karman*, éste ya no se sometía a la eficacia de los ritos, sino que dependía de la

Buda sentado, en Sarnath. Arte del período Gupta, siglo VI.



«suma algebraica» de las obras personales. Por ello, ya no hacían falta ceremonias ni fórmulas, lo que descartaba a la privilegiada casta brahmánica, heredera de la custodia de la tradición védica. El sacrificio de animales se convirtió en un acto pecaminoso para el budismo, que sólo reconocía la validez del sacrificio de todo aquello que encadena al hombre.

En este sentido, y con respecto a lo que entonces sucedía, el budismo sí representaba una innovación, por muy firmemente basado que estuviese en aportaciones anteriores. Mientras que el brahmanismo era una religión cerrada, tradicionalmente cultural, específicamente hindú y egocéntrica, el budismo se presentó como una aspiración espiritual universal, cuya práctica conlleva disciplina, pero sin relación con la divinidad. Por ello, es comprensible su decadencia en la India de los brahmanes y su expansión en el mundo asiático.

Con razón temía Buda la fuerza de las creencias populares en la eficacia de las ceremonias. Aunque se opuso a ellas, no consiguió que desaparecieran por completo y con el tiempo se restablecieron con más pujanza que nunca. «El común de las gentes —decía—, los ignorantes, las mujeres, no están preparados para comprender. Permanecen sujetos a bajas supersticiones, ligados a lo que les inspira el sentimiento», ese sentimiento subjetivo que él deseaba extirpar.

Se ha atribuido al budismo la desaparición de las castas brahmánicas, pero ésta no se realizó más que por el hecho de que el *dharma* situaba al hombre en un plano espiritual muy por encima de toda segregación social. Buda no se preocupó solamente por la salvación del pueblo hindú, sino por la de toda la humanidad. Cuando el budismo cedió terreno ante el resurgimiento del brahmanismo (el hinduismo), la división en castas reapareció más cerrada que nunca.

Se ha hablado del pesimismo budista del sufrimiento, que difiere notablemente del pesimismo brahmánico, orientado hacia la impureza. Más adelante volveremos sobre este punto, pero desde ahora queremos señalar que el *dharma* es mucho menos desesperanzado de lo que se puede pensar. Por otra parte, bastaría con percibir la inmensa serenidad de sus adeptos... La doctrina budista rechaza formalmente la terrible carga de la predestinación, así como la concepción y el nacimiento del individuo en el pecado. Lejos de ser una creación definitiva, el hombre, con sus defectos y sus cualidades, tiene derecho a considerar que ante él se abren los más vastos horizontes del perfeccionamiento espiritual. A partir de un principio impensable (no por el tiempo que

nos separa de él, sino por el carácter inconcebible de que «algo» surja de «nada»), el hombre ha evolucionado y continuará evolucionando, no como colectividad o bloque humano, sino individuo por individuo.

Sin extendernos ahora sobre el *karman*, recordemos solamente que el hombre renace según sus actos, y que él es el señor de su destino, al menos desde que se ha dado cuenta de la necesidad de liberarse. La doctrina budista está concebida para ayudarle a liberarse sobre los planos psicológico y moral. Sus exposiciones, sus recomendaciones, la ascesis de la fórmula de vida que ofrece no son, en definitiva, más que una ayuda. La gran nueva que anunció Buda («Abrid vuestros oídos: ha sido hallada la liberación de la muerte») se completa con el axioma *Fara da se, verdadero credo budista*.

El *dharma* y lo divino

Cuando se habla de *divino*, nos inclinamos naturalmente a pensar en la «religión», y esta palabra conlleva, respecto al budismo, una pregunta peligrosa: ¿Estamos tratando aquí de una religión? Hablamos, se entiende, del budismo puro, y no de las alteraciones que el gusto por lo maravilloso le ha hecho experimentar desde hace dos mil quinientos años.

La respuesta es menos simple de lo que parece. Nos bastará con exponer las opiniones de dos eminentes budistas birmanos, formuladas en la fiesta de Vesak, en 1952. El venerable *bhikṣu* (asceta errante) U Thittila: «La enseñanza de Buda no es una religión, sino una forma práctica de vivir.» Su ilustrísima Maung Ji: «El budismo es una religión democrática, y quizá algún día sea la religión mundial, porque en ella se encuentra la igualdad de todos los hombres.» Pero, despreciando sin duda las formas culturales, este maestro daba a la palabra «religión» el sentido de un lazo espiritual que ligaría a los adeptos.

En cualquier caso, todas las expresiones teístas y toda teología deben desterrarse de los comentarios del *dharma*, puesto que nos darían una idea falsa de él.

La opinión del Divino es más fácil de precisar. Buda no condenó ninguna divinidad, ningún culto, ni siquiera la creencia en fuerzas extrahumanas. En su enseñanza, simplemente los ignoró como si no tuvieran importancia.

Sabemos que admitía a los dioses, pero como entidades situadas provisionalmente por encima de los humanos, y sometidas

das a la misma suerte que estos últimos, o incluso peor. El Bendito también habló de los infiernos, pero como de una serie de desagradables lugares de castigo, sin más carácter definitivo que el de cualquier paraíso. Esta es la versión que se les ofrece a los hombres poco evolucionados. Para los demás, cielos e infiernos son estados individuales de conciencia, y aquí no podemos menos que evocar la *huis-clos* («puerta cerrada») de Sartre...

Por lo tanto, no existe redención posible ni, naturalmente, redentor sobre el cual cargar, como si se tratara de un chivo expiatorio, todos los pecados del mundo. Únicamente existe la cadena de los renacimientos (*samsāra*), de la cual, precisémoslo inmediatamente, está libre el alma total (psique).

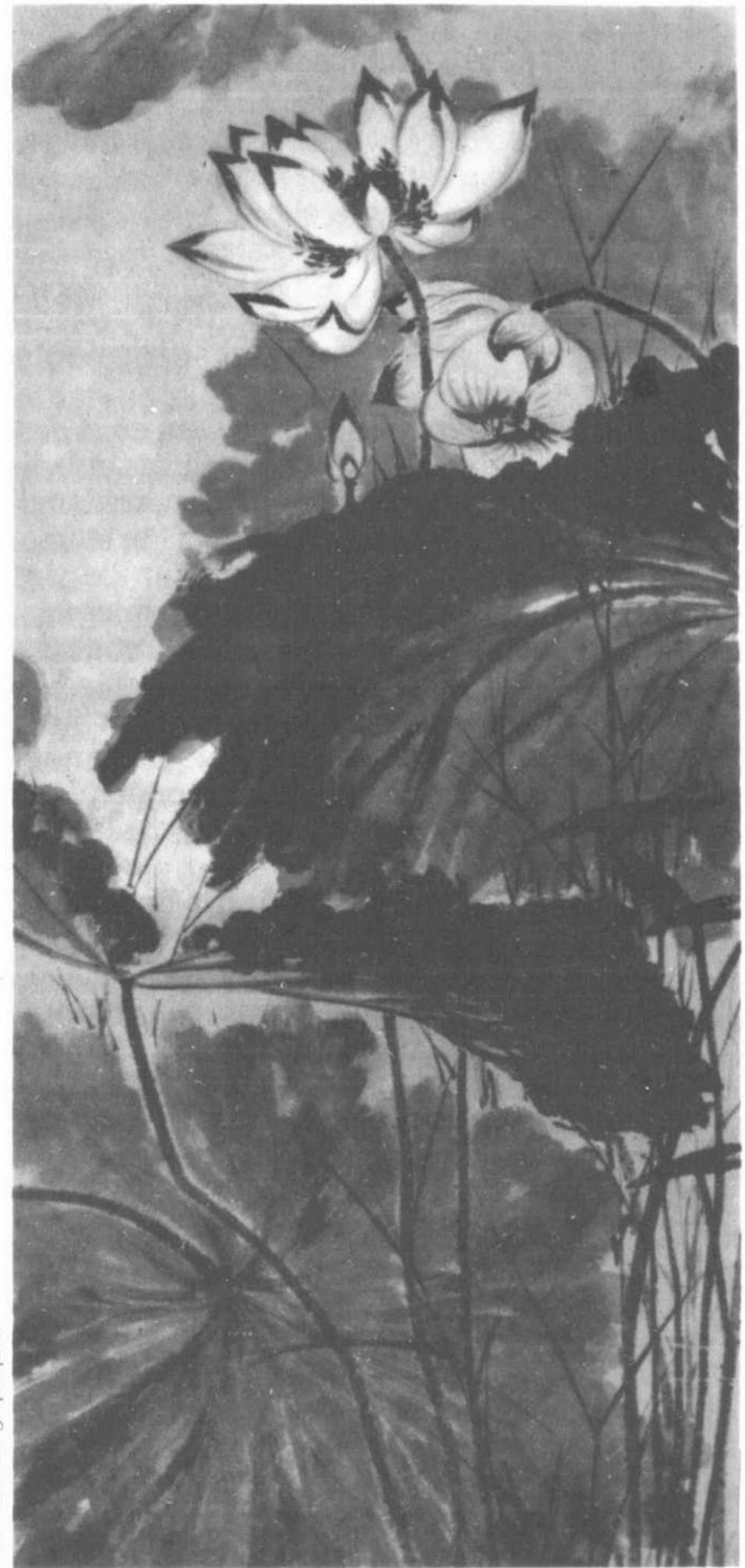
En su conversación con Sudatta, Buda deja bien patente que él excluía de sus preocupaciones la creación del universo por Ishvara. Para él la prueba era evidente, porque ni los mismos dioses podían salvarse sin haber adoptado previamente la vida monástica (*bhikṣu*). La transfiguración que llevaba en un momento al individuo hasta el estado de dios no tenía, por tanto, ningún interés, puesto que era solamente una etapa, agradable pero transitoria. Además, el Perfecto era llamado «instructor de dioses y de hombres».

Por el contrario, el ascenso al estado de santo, aunque difícil, conllevaba mayor provecho porque era irreversible. Delante de la santidad se extiende, ampliamente abierta, la vía de la liberación definitiva. Buda había sido un santo antes de alcanzar la Iluminación. Sobre la tierra ya no fue más un santo, y no conservaba de hombre más que la apariencia. Era el primer impetrante en el *nirvāṇa*.

Veremos en los capítulos siguientes que existe una doctrina «baja» y una doctrina «alta»; la primera es válida para los laicos, la segunda constituye una metafísica y una disciplina propias de los monjes que viven en comunidades y de los anacoretas. Naturalmente, la doctrina baja sirve de preparación para el *dharma* monástico: vida pura, pensamientos puros. La frase «aquel que desea la verdad, que tiene compasión por los desheredados, que domina sus pasiones y su cólera, ése ha comprendido los dos mundos», está al alcance de la comprensión más rudimentaria, pero desarrollada y puede conducir a la perfección.

La parte de las enseñanzas puesta al alcance de los seres menos evolucionados representa un código moral. Lo que le diferencia del regido por las divinidades antropomórficas, con toda su carga de prohibiciones y mandamientos, es que aquél reposa sobre la sólida ley de la causalidad, aplicable a todo lo que

La flor del loto
elevándose sin
mácula por
encima de las
aguas representa
en la doctrina
budista la
pureza suprema
que ilumina
al mundo. Pintura
china.



Archives Photographiques

vive y no solamente a los hombres. La recomendación de una moralidad «libre», pero sin desmayo y sin ninguna otra especulación, es tan normal que los propios adeptos invitados a observarla han visto en Buda al «buen señor» sonriente que descendió de los cielos para ayudar a los humanos. Para el fiel, el ideal será ocupar un lugar, cuando le llegue el turno, en el seno del loto budista, símbolo de la pureza resplandeciente.

La doctrina del sufrimiento

Toda la doctrina de Buda se basa en el descubrimiento que hizo del sufrimiento humano. Ahí residía verdaderamente la innovación. El brahmanismo jamás había considerado que la transmigración estuviese ligada a una repetición eterna, ni que el hecho de existir constituyese, en sí mismo, un despiadado tributo por pertenecer al mundo terreno, divino o infernal.

De ningún modo parece que el Perfecto atribuyera a una idea metafísica lo que no era, como cualquiera podía comprobar, más que una triste constatación. De modo preciso, Gautama demostró a los hombres, que quizá no habían reflexionado antes sobre ello, que el nacimiento está en el origen de todo dolor. ¿Acaso no es dolor que un hermoso cuerpo joven sea finalmente alcanzado por la decrepitud o la enfermedad, que se pierda lo que ha costado mucho esfuerzo adquirir o lo que nuestro afecto aprecia, o ver siempre lo que se desea fuera de nuestro alcance, o apoyarse sobre lo que creemos estable y permanente, mientras que el cambio incesante nos demuestra a cada instante nuestro error? Y para finalizar; la muerte, la muerte con esa horrorosa perspectiva de que ni aun con ella acaba todo.

El vedismo hablaba de un dominio donde los hombres eran recompensados o castigados. El brahmanismo se basaba en la transmigración, con la posibilidad, en el curso de una encarnación, de fundir el *ātman* con el *Brahman* universal. Ninguno de los dos se había planteado el hecho esencial. Todo nacimiento conlleva su suma de dolores. Que el renacimiento sea mejor o peor no parece ser sino secundario: la vida en sí es mala.

El hombre olvida fácilmente sus innumerables decepciones, para adherirse en cambio a las escasas alegrías que puede extraer de la existencia. Solamente cuando el cuerpo le traiciona o se enfrenta con la muerte se da cuenta de la vanidad de su vida. ¡Es demasiado tarde! Ha hecho mal uso de su estancia sobre la tierra y la llama que animaba su cuerpo perecedero deberá, una vez más,

encontrar otro ser en que apoyarse. Y aun se contenta si la nueva condición no es peor que la precedente, como castigo a sus faltas anteriores...

Buda debía, pues, demostrar a los hombres que la vida era mucho peor de lo que se imaginaban. Después, profundizando en una cuestión que ya antes de él se había establecido en la India, no le bastó con abrir los ojos: necesitaba despertar su mente. Por ello intentó demostrar que el dolor humano tenía un carácter más profundo que las penas, las decepciones, las lagunas o las insuficiencias percibidas. Descubrió la incertidumbre o la angustia espiritual (*diskkha*), la inevitable caducidad de todo lo creado (*anicca*), y la ilusión (*anattā*), de la cual se alimentaba la humanidad. Habiendo pintado así el auténtico retrato del dolor, desmontó su mecanismo.

La primera causa del dolor es el *deseo*. Aunque en el centro de la rueda de la vida situó a la verde serpiente de la lujuria, el Perfecto no quiso simbolizar únicamente los deseos carnales, sino toda posesión, toda avidez de intentar, realizar y conservar.

La segunda causa del sufrimiento no es otra que la *falta de dominio de sí*. El gallo rojo simboliza la cólera, evoca la abdicación ante las pasiones y las sensaciones. ¡Qué descenso supone para el hombre el no poder resistirse a sus arrebatos, a la intemperancia de la lengua, a los falsos placeres de la buena mesa, de la danza, del juego! El que se abandona a ellos se vuelve un esclavo o no piensa más que en las satisfacciones experimentadas. Herir al que nos ofende, parlotear desconsideradamente, preludiar las delicias de un palacio, olfatear el plato que nos será servido son cosas que impiden vislumbrar el verdadero problema, a saber: que el golpe atrae su respuesta o la venganza, que el juicio jamás está justificado, porque nadie puede poseer todos los elementos de una causa, que la saciedad se alcanza pronto en el mejor banquete, y que el mejor banquete termina con un producto inmundo; que el juego, la danza, la buena compañía apartan a nuestro ser de la verdadera ruta que hay que conocer.

Y esto nos lleva de un modo natural a la tercera causa, que es la *ignorancia*, o mejor dicho, el rechazo o el desprecio del conocimiento. Buda no les reprochaba a los humildes que fueran pobres de espíritu. Pero a los que tenían la facultad de pensar les explicó el espantoso peligro de no intentar saber, de ignorar voluntariamente o por descuido que la vida no es más que un triste tejido, al que sus escasas lentejuelas doradas de alegrías efímeras no consiguen volver brillante. Nada explicaba mejor esta actitud que el pálido cerdo de la ignorancia: con el hocico en la tierra, no se



Representación de la rueda de la vida sostenida por la Impermanencia: en el centro, las tres causas del dolor, rodeadas por los seis estados posibles de trans migración, y en el círculo exterior, las doce etapas de la existencia humana. Pintura chino-tibetana.

preocupa más que de lo que necesita de inmediato, sin mirar para nada al cielo que se extiende sobre él.

«En el torbellino de la existencia, la inestabilidad, la vejez y la muerte de todo lo que ha tenido un comienzo son inevitables. Vivir o ser es fruto de la sensación; sentir es fruto del deseo; y desear es fruto de la ignorancia» (Coomaraswami). También la ignorancia, verdadero pecado original, representa el origen primordial de todo sufrimiento, de toda esclavitud.

Más tarde, sus comentaristas materializarán el encadenamiento a los vanos placeres de este mundo, oponiendo a la del Liberador la figura de Māra. Este último no es tanto el maligno, el malvado, el diablo, como la propia vida.

En cada prédica, en cada conversación, Buda insiste sobre el dolor de existir y sobre las causas de dicho sufrimiento. Habla largamente de la nociva ilusión de creer inmutable lo que no es permanente, de fiarse de apariencias que no tienen nada que ver con la realidad —si es que existe alguna realidad—. De este modo se aproxima a las *Upaniṣad*, que admitían que la personalidad «experimental» (*jīva*) y el mundo sensible (la naturaleza, la materia o *prakṛti*) no son más que meras apariencias.

Detrás del sufrimiento, de la vejez y de la ilusión, se alza la inconstancia de lo que creemos permanente. No existe nada de lo creado que no esté ya en vías de desaparición. «La destrucción inmediata es la destrucción de toda vida.» Si Buda hubiese sido anatomista, habría puesto como ejemplo al cuerpo vivo, en el cual, a cada segundo, millones de células se destruyen y son reemplazadas por otras nuevas, por lo que el individuo que se despierta no es el mismo que se acostó la noche anterior.

Pero el desprecio de la existencia no se justificaba a menos que, en contrapartida, se ofrecieran nuevas perspectivas. Relegando la metafísica al dominio de lo incognoscible, y resueltamente agnóstico, el budismo original se orientó racionalmente hacia una solución al alcance de cada uno. De la despiadada exposición del dolor no ha conservado más que lo que servirá en la práctica para alcanzar la dicha allí donde ésta puede ser hallada.

«Innumerables son los nacimientos en los cuales he dado vueltas y girado en redondo, buscando siempre, sin encontrarlo, al constructor del edificio. Es malo renacer y renacer... ¡Ahora, yo te he visto, constructor del edificio! Jamás volverás a construir para mí. Todos los maderos están rotos, la parhilara hecha pedazos. Mi corazón se ha liberado de todas las construcciones, he alcanzado la desaparición de la sed» (*Jātaka Dhammapala*).

Cuando su discípulo Malunkyaputta se extrañó de que la

doctrina no tratara en absoluto del origen del universo, ni de una posible supervivencia, Buda le explicó:

«El conocimiento de todas esas cosas no puede hacer que se dé ningún paso nuevo en el camino de la santidad y de la paz. Lo que sí sirve para eso es lo que yo he venido a enseñar: la verdad sobre el sufrimiento, sus causas, su extinción.»

No es preciso imaginar que la concepción de una vida terrena mala por naturaleza fue favorablemente acogida. Buda no se equivocaba cuando dijo:

«Es difícil disparar flecha tras flecha a través de un estrecho agujero de cerradura situado a gran distancia sin fallar ninguna vez. Más difícil es traspasar con la punta de la hebra de un cabello dividido en cien otra hebra proveniente de otro cabello dividido igualmente en cien. Pero infinitamente más difícil todavía es comprender que todo lo que existe, sujeto o causa de dolor, es malo.»

Las masas se conformaban de buen grado con su existencia presente e incluso con la perspectiva de futuras existencias que, después de todo, encontraban bastante agradables. No se sentían en absoluto fatigadas de renacer, y de ningún modo aspiraban a liberarse de los renacimientos. A la gran misericordia que Buda testimonió a los hombres, como a niños que se creen felices, éstos opusieron una orgullosa resistencia. ¿Acaso no debía mantenerse en renacimientos obligatorios la condición masculina, puesto que dioses, animales, mujeres e incluso religiosos debían renacer, antes de su liberación definitiva y por última vez, en el cuerpo de un hombre?

Esta opinión floreció principalmente entre las gentes del sur, cuya mentalidad eminentemente indolente es por completo opuesta a los principios fundamentales del budismo. Es entre los chinos, los malayos, los thais, los cingaleses, pueblos todos de naturaleza despreocupada y alegre, donde se difundieron los *Jātakas*, episodios optimistas de las existencias anteriores de Buda. Entre estos pueblos, la liberación está reservada a los que adoptan la vida monástica, y, por lo general, a los que alojan y dan de comer a los monjes les espera un dichoso porvenir después de la muerte. Se comprende, por tanto, que cuando suene la hora del deterioro del budismo, ocurra precisamente en estos países. El Perfecto ya no será considerado como un instructor, sino como el Liberador que ayuda a los humanos a llevar sus cargas. Se volverá a caer en el estricto deísmo, en la religión ritual y en la magia.

Por el contrario, las poblaciones del norte, que llevaban una vida dura en regiones a menudo desahucadas, parecen haber

visto en Buda a «aquel que ilumina», sin predestinación, elección ni redención. Admitían que la liberación puede obtenerla quien la desea, y que no la consigue más que quien sigue la enseñanza. Únicamente es libre el hombre que comprende.

Pero, mientras que en el sur las masas abandonaron el budismo a los monjes, los pueblos que habitaban en el norte del Ganges se entregaron a una ofensiva espiritual, llegando a impregnar el budismo con todos los mitos locales y las creencias mágicas que Buda había intentado extirpar. La simplicidad debía retornar a la arborescencia indisciplinada.

4. Aspectos psicológicos y morales

Si usamos la palabra *psicología* para designar la ciencia que aspira a conocer los mecanismos del psiquismo y las perturbaciones que pueden afectar a éste, la psicología budista es prácticamente inexistente, ya que el budismo no se preocupa por las ideas, por las opiniones, ni por la historia del desarrollo de la conciencia. Para un budista no puede haber conocimiento de eso que nosotros llamamos *psique*, puesto que según Buda sólo existen estados fugitivos cuya reunión no puede considerarse de ninguna manera como un todo coherente. Todo lo más, en el plano filosófico, sería posible hablar de una dialéctica pragmática de tipo racionalista, cuya tendencia general podríamos considerar psicológica.

Esta tendencia, más que nada, plantea problemas, y no pretende procurarles respuesta. Poco especulativa, posee, en cambio, un carácter práctico cuya fuerza podemos apreciar en la parábola llamada «de la flecha». Buda no consideraba más que la experimentación, la constatación, la prueba. Y aun las juzga tan discutibles, que considera que en primer lugar hay que someter al sentido crítico la realidad del fenómeno o la del pensamiento.

En la Regla, no deja de señalar la inutilidad, e incluso el peligro, de las preguntas ociosas. Y pone, bajo la forma de cuento, un ejemplo familiar.

«Un hombre fue herido por una flecha envenenada. Dime lo que habría pasado si el hombre hubiera dicho: “No permitiré que me limpien la herida sin conocer el nombre del hombre que me hirió, sin saber si es noble o brahmán, un *vaiśya* o un *sūdra*. No permitiré que me curen antes de que me digan a qué familia pertenece, si era grande o pequeño o de talla mediana, de qué madera estaba hecho el arco que disparó la flecha que me alcanzó.” El hombre moriría de su herida.»

Y el Bendito añadía: «Ocurre lo mismo con la medicina que cura. ¿Qué importa lo que sea o de dónde provenga con tal de que pueda curar?»

La experiencia personal que tiende a crear la práctica del budismo conduce esencialmente a una transformación de la manera de pensar, de sentir y de actuar. De hecho, nos encontramos más bien ante una terapéutica que no pretende modificar el estado mental de un número restringido de individuos para integrarlos mejor en un orden social determinado, sino que, por el contrario, se dirige a todos los hombres. Casi podría decirse que el budismo considera enferma a toda la humanidad. Es a ella en su totalidad a la que hay que curar, y no solamente a algunos individuos.

Gautama puso el acento sobre esa especie de enfermedad interna generalizada que constituye la dualidad contradictoria del pensamiento, y la atribuyó a una deficiencia de la noción de la percepción, es decir, a la ignorancia o a la inconsciencia. Como mejor se representa esta dualidad es por la división de la experiencia en sujeto y objeto, esto es, el que piensa u observa y la cosa pensada u observada.

Así pues, por la fuerza de las cosas, la posición inicial de Buda como moralista evolucionó poco a poco hacia la profundización en un punto psicológico esencial, el del *ego*. Para atacar de raíz al deseo, causa de todos los males, debía demostrar la inanidad de éste. La solución consistía en desmontar nuestra noción de ese *ego*.

Para empezar puso de relieve que lo que llamamos el *yo* no es más que una abstracción de la memoria, y no representa más que una serie de recuerdos grabados, lo cual da una falsa impresión de continuidad. El único *ego* válido es el del momento dado, que se concentra en la experiencia inmediata. La dolorosa dualidad aparece cuando el individuo intenta que intervenga un *yo* de hecho inexistente.

Poco le importa al budista imaginar la liberación de su sufrimiento como un objetivo futuro. Sólo cuenta la identidad de su *yo* y del momento presente. Sería un error creer que esta cautividad del *yo* y el carácter efímero que éste adopta descartan toda posibilidad de modificar de forma general un punto de vista del espíritu fuertemente polarizado sobre el momento actual. Antes al contrario, la renuncia a un falso *yo* es liberadora desde que el pensamiento del instante presente no se abandona a las interpretaciones falsas.

No hay futuro, pero tampoco hay ya interés por el pasado. El análisis de una cadena de causalidad nos llevaría desde el individuo hasta Adán y Eva. Uno no se libera de una errónea percepción actual examinando cómo ésta se ha ido creando poco a

poco. No estamos condicionados por el pasado sino en razón de nuestra errónea percepción actual, y la terapéutica budista consiste justamente en considerar que el pasado es tan abstracto como el yo, y en no permitir que ninguno de los dos invada lo concreto de la experiencia presente.

A nuestro entendimiento se le tiende aún una trampa más sutil: ¿no nos sentiremos tentados de ver en la desaparición del yo un abandono progresivo de la psique a los impulsos primitivos del inconsciente?

Así como la respiración, las sensaciones ópticas y táctiles, musculares o térmicas se efectúan en nuestro cuerpo sin intervención consciente, por procesos inconscientes, se puede concebir que, de una manera análoga, pero en el plano psíquico, poseamos en ciertos momentos una verdad importante, comprendamos una rara observación.

Ahí, en el fondo, se encuentra la clave. Lo que, a partir de Buda, constituirá la piedra angular de la doctrina volveremos a hallarlo en la psicología analítica aunque, naturalmente, con las diferencias propias de las estructuras occidentales y orientales. Para nosotros, el individuo, en cuanto *ego*, observa, percibe y controla el mundo que siente. Para el budista, «una mano no puede asirse a sí misma». El *ego*, agente abstracto y no efectivo, no puede realizar la acción ni efectuar modificaciones psicológicas. Pero en las dos partes del mundo una terapéutica ha demostrado su efectividad: la de la fusión del consciente con el inconsciente. «El Oriente confía en el inconsciente, del cual intenta extraer la sabiduría en toda su profundidad» (A. Watts).

El encadenamiento causal

Buda admitía que el hombre es un agregado de cinco elementos fundamentales que actúan estrechamente unos sobre los otros (los cinco *skandhas*): el carácter material, la sensación, la percepción, la conformación y la conciencia.

Naturalmente, ninguno de ellos es estable, ni tampoco las once combinaciones que pueden realizar entre sí. El número de las combinaciones de estos *skandhas* se incrementa además enormemente si se hace intervenir a los cuatro elementos (aire, tierra, agua, fuego), al principio del intelecto y a la idea de espacio. Sin embargo, cada estado se halla en el origen de un estado siguiente. Esto es el *karman*. El encadenamiento que exponemos a continuación sintetiza su proceso:

—El deseo unido a la ignorancia determina un acto.
—El acto ejecutado produce una impresión y hace surgir la conciencia de un yo.

—Impresión y conciencia del yo tienden a afirmar la existencia individual.

—Pero la existencia individual no tiene más prueba de su realidad que la de los sentidos.

—Estos sentidos, que unen y separan, ocasionan el contacto con el mundo exterior.

—Ahora bien, el contacto genera la sensación.

—No hay sensación que no se engendre en un apetito, apetito de prolongarla o de renovarla.

—El apetito tiende a apoderarse del objeto deseado.

—Esta absorción construye así un devenir.

—Todo devenir crea un nacimiento (entendiendo esta palabra en su más amplio sentido de un estado nuevo que no es exactamente igual que el precedente).

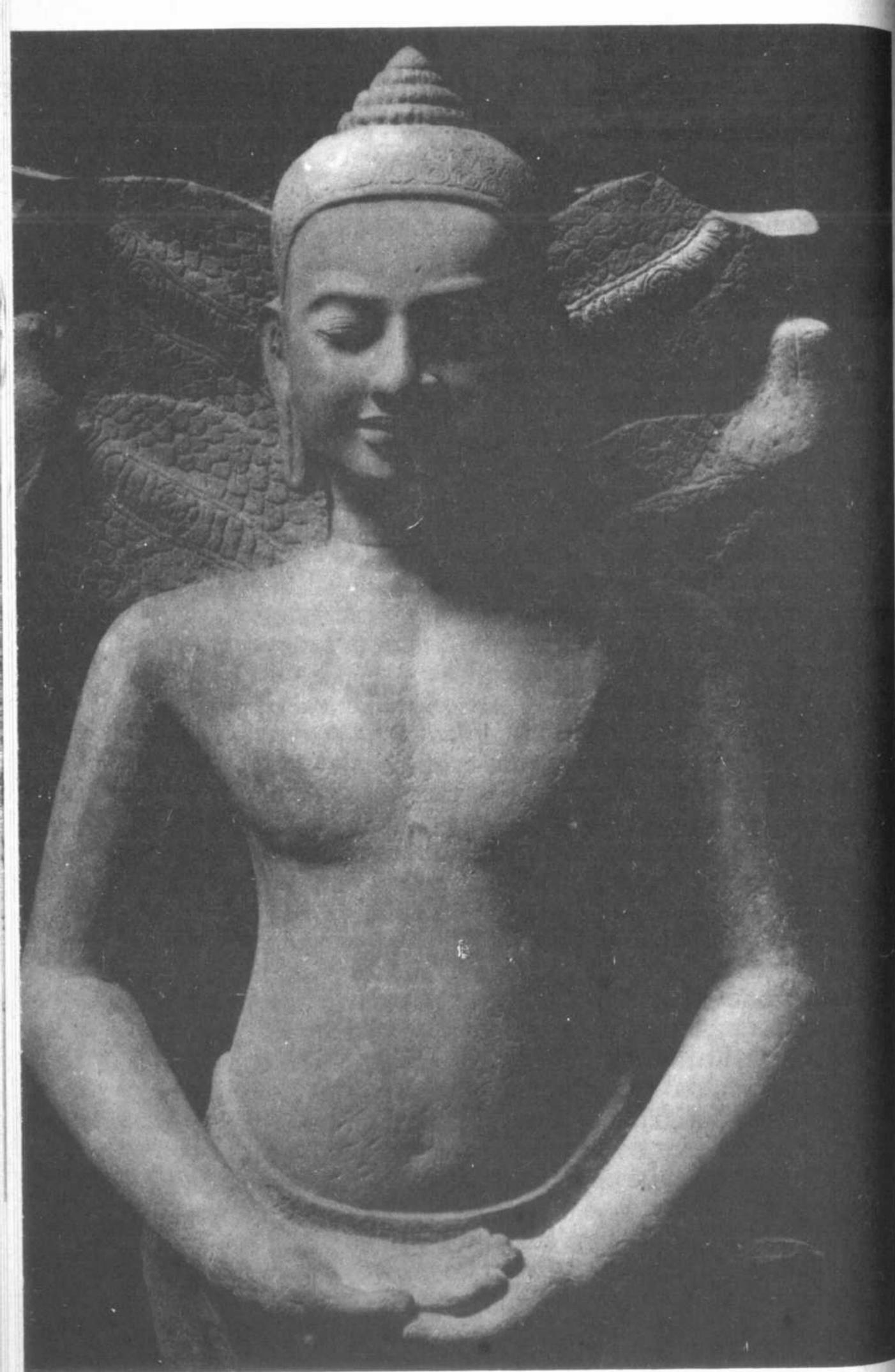
—Y todo nacimiento, por el mero hecho de ser lo que es, conlleva sufrimiento por la no posesión y la pérdida, degradación por la vejez y, finalmente, desaparición por la extinción.

*De todo lo que tiene un origen causal,
el que encuentra la Verdad dice la causa.
E igualmente de todas estas cosas
el Gran Asceta, ha explicado su cesación.
(Vinayā-pitaka).*

Esta teoría del encadenamiento causal representa sin duda la parte más importante de la enseñanza budista. Aunque ha sido repetida de diversas formas por las diferentes escuelas, que le han superpuesto una prolija dialéctica, en muchos casos contradictoria, esta teoría probablemente corresponde con bastante exactitud a la idea matriz del mismo Buda.

El ser, tal como lo imaginamos, no existe en cuanto individuo determinado. Podemos compararlo con las diferentes imágenes de una película, que proceden de la anterior y anuncian la siguiente. A pesar de ello, no tiene más vida que la que, en el más breve instante que podamos imaginar, es visible en el campo luminoso. Admitiendo que los fenómenos existen por sí mismos, éstos no están ligados a una sustancia, y ello los despoja de toda permanencia, de toda fijeza. El mayor error, cargado de dolores en potencia, es creer en un principio estable.

Hablando al grupo de los cinco monjes que fueron sus



primeros discípulos, Buda añade: «El cuerpo, oh monjes, no es el yo, la sensación no es el yo, la percepción no es el yo, las construcciones no son el yo, así como tampoco la conciencia es el yo... Considerando esto, oh monjes, el discípulo no hace ningún caso al cuerpo, ni a la sensación, ni a la percepción, ni a las construcciones, ni a la conciencia. Y al no hacerles ningún caso, permanece impasible. Siendo impasible, es libre. En la liberación se obtiene el Conocimiento: «¡Yo estoy liberado!» Y entonces dice esto: El nacimiento ha sido destruido, la vida con Brahma ha sido vivida, lo que debía hacerse ha sido hecho, ya no es cuestión de ser esto o aquello.»

Estas célebres palabras, recogidas en el *Vināya-pitaka*, constituyen lo que se llama la «segunda afirmación».

El alma

Se deduce que el alma —es decir, burdamente hablando, aquello que engloba sentimiento, conocimiento y volición— no es más que una corriente de estados, que no podemos calificar como «conciencia», puesto que la conciencia de su existencia está ausente de ellos la mayor parte de las veces. E incluso aunque tuviésemos la posibilidad de percibirlos, la toma de conciencia de sus cambios se vería desbordada por la rapidez de su sucesión. Entre dos visiones claras que eventualmente pudiéramos tener de estos estados, se intercalaría una serie de otras visiones cuyo desconocimiento falsearía toda interpretación justa.

Sin embargo, parece que la continuidad causal nunca se rompe: no hay innovación ni, empleando un término biológico, mutación brusca. Por otra parte, este carácter continuo es el que permite al meditante adiestrado contener la ola y, en su concentración, seguir cada estado desde su nacimiento hasta su transformación en otro diferente.

La impermanencia del alma no es inestabilidad, así como tampoco la modificación continua de nuestro cuerpo es una alteración general de éste. La ciencia psicológica de nuestro tiempo ha confirmado lo que Buda intentó enseñar hace veinticuatro siglos.

En consecuencia, el yo coherente, definido, no existe. No

◀ «En la liberación nace el conocimiento: ¡Yo he sido liberado!» Representación de Buda, arte khmer, siglo XIII. Museo Guimet, París.

existen sino «yoes», y ninguno de ellos, aunque concurra a la constitución de un cierto yo instantáneo, es el yo. A su conjunto no puede tampoco considerársele como un yo, del mismo modo que el lago que corta el avance de un río no es ese río. El Perfecto fue aún más lejos: ignoró —o incluso negó— el yo, es decir, la existencia del alma en cuanto sustancia o constancia espiritual.

«Más te valdría, oh discípulo, tomar por el yo al cuerpo material antes que al espíritu. El cuerpo subsiste un momento, pero lo que tú llamas espíritu se produce y se dispersa en un perpetuo cambio.»

«Así como un mono que juguetea en el bosque se cuelga de una rama, y después la suelta para colgarse de otra, y después de otras más, así, oh discípulos, lo que llamáis espíritu, pensamiento, conocimiento, se forma y se diluye sin cesar.»

Esta constatación destruía por completo la idea brahmánica del *ātman*. No quedaba más que un universo compuesto de fenómenos (*dharma*) y de estados sucesivos (*samṣāra*) eminentemente transitorios. Este océano de impermanencia es un océano de dolores renovados hasta el infinito.

La negación del alma en cuanto constante podría admitirse sin discusión si la noción de renacimiento no implicase en sí misma una cuestión bastante espinosa.

Si nos remitimos a la enseñanza de Gautama, el renacimiento no es una reencarnación, ni la transmigración de un alma, y, como nada del ser desaparecido pasa al nuevo ser, no debería haber ninguna relación real entre los diferentes renacimientos. Estos, por tanto, no son identificables con la transmigración hindú, transmigración del dios en sí mismo. Sin embargo, ya que el juicio del *karman* se realiza como una ley natural y el nuevo ser debe pagar por el antiguo, nos inclinamos a concebir que «cualquier cosa» que haya animado a una criatura (hombre, animal, deidad o demonio) después de la muerte animará, en un grado superior o inferior, a otra criatura. Este «algo» se tambalea en un incesante vaivén (*samṣāra*) de existencias diversas y, sin que la muerte pueda detener su tránsito, navega en el deplorable océano de los sucesivos nacimientos.

¿Qué es, pues, ese «algo» que se reencarna? En la nueva criatura a la cual el *karman* precedente obliga a pagar, ¿este «algo» es el mismo que ya ha estado ligado a otro cuerpo? Dicho de otra forma, ¿la nueva criatura es la misma?

Como en los demás aspectos metafísicos, y a pesar de que sus discípulos le plantearon abiertamente la cuestión, Buda no se pronuncia. Al estimar que la solución del problema no era ventajosa,

desalentó de antemano todo intento de solución, indicando que el que renace no es el mismo y tampoco es otro.

Esta respuesta es menos ambigua de lo que parece. Supongamos que un continente emerge del mar por ciertos puntos. Supongamos también que estos islotes se hundan y que otras partes del mismo continente submarino surgen de las aguas. No serán las «mismas» que las anteriores, pero tampoco serán «diferentes».

Los mismos budistas han vacilado un poco ante un conocimiento, una continuidad sin recuerdo inmediato, una memoria diferida y unas transmigraciones de las que está ausente el yo. No hay más que leer una controversia de la primera época (la *Milinda-pañha* o *Preguntas de Milinda*), para comprender su perplejidad sobre un punto tan importante.

«—Me llaman Nāgasena, oh rey. Pero ésta no es más que una expresión de uso común, puesto que no se puede hablar respecto a mí de individualidad permanente.

»—Oh, Reverencia, ¿qué es pues, Nāgasena, puesto que verdaderamente, si no hay individualidad, tampoco existe mérito ni demérito, nadie hace ni causa las malas acciones, ni es el fruto del *karman* bueno o malo? ¿Es el caballo lo que es Nāgasena? ¿O, si no, las uñas, los dientes, la piel, la carne, los nervios, los huesos, la médula, la orina, el cerebro? ¿Es alguna de estas cosas o su conjunto lo que es Nāgasena?

»—No, gran rey.

»—Entonces, ¿quieres decir que aún existe otra cosa además de los cinco *skandhas*?

»—No, tampoco, señor de los pueblos.»

Y el texto añade: «A toda pregunta, Nāgasena respondía: “No...”»

La irrealidad fenoménica

La idea de la impermanencia debía estar apoyada por la de la irrealidad.

La India brahmánica siempre ha reconocido la incompatibilidad entre un Dios, infinito y uno, considerado como real, y un mundo real que existe fuera de él. Con respecto a la creación de la organización del universo, ha planteado algunos «porqués» sin relación con nuestras preguntas. Mientras que para el occidental el mundo es real, habida cuenta de las correcciones que el espíritu puede aportar a las apariencias físicas o cósmicas revisables, el

hindú acepta lo que puede concebirse más allá de las investigaciones sensoriales, y no rechaza la consideración de las causas primeras so pretexto de que su carácter extrasensible las vuelve extracientíficas.

Era, pues, natural que Buda considerara lo sensible como una verdadera imperfección. El no pretendía que el mundo fuese irreal en sí, pero condenó como una vana ilusión la visión que nosotros pretendemos tener de él. Negando formalmente haber enseñado nunca la destrucción de lo real, precisó con energía: «Existe un no-nacido, no-existente, no-hecho, no-compuesto, y si no existiera, no habría salida posible para lo que nace, existe, está hecho o compuesto.»

Rechazando de igual modo la realidad divina, llegó a desembarazar al espíritu de todo lo que puede desviarle de su único objetivo válido: ser sujeto y objeto del conocimiento.

Queda, pues, como único terreno sólido, *māyā*, la relatividad de las realidades, el mundo ilusorio de los fenómenos regido por la ley de las causas y los efectos, con un determinismo riguroso. Buda descartó tanto el examen estéril de las causas primeras, como la creencia en la exactitud de las observaciones sensoriales. Poco le importaba por qué y cómo debe existir la humedad, por qué y cómo ha entrado el hombre en el círculo infernal de los renacimientos. No se preocupó por las ideas de tiempo y espacio infinitos, ni por saber si hubo o no un comienzo, ni si habrá un fin. Al hombre sólo debe importarle lo que la doctrina le enseña. Esto es, la forma de evadirse de los renacimientos.

La ley de causalidad llevaba a una conclusión simple. Si suprimimos la causa del dolor, no conoceremos el dolor. Ahora bien, esta causa, como hemos visto, no es otra que el deseo de conquistar una felicidad, deseo apoyado por la ignorancia que hace tomar por verdadero un mundo ilusorio. Por lo tanto, es necesario empezar por abolir toda conciencia basada sobre la pseudoexperiencia de los sentidos. En ese momento, habiendo llevado todos los elementos del universo al valor cero, el espíritu podrá moverse a placer en un vacío total.

La verdad —una verdad tan absoluta que los contrarios se concilian armoniosamente en ella— se encuentra fuera de nosotros. No podemos alcanzarla hasta habernos vaciado totalmente de toda creencia en cualquier realidad fenoménica. Después de conseguir llevar a cabo este proceso se nos manifiesta por medio de una iluminación.

Es muy curioso seguir el encadenamiento de las deducciones de Buda, que éste desarrolló con una lógica y un racionalismo

rigurosos. Al estar vacío el mundo sensible de toda realidad, sus reacciones sobre nuestros sentidos están igualmente vacías, y nuestras ideas, nacidas de elementos sensoriales, están vacías de verdad. Se deduce que nuestras voliciones, surgidas de estas ideas, no tienen a su vez ningún fundamento. La síntesis de estos diversos grupos de elementos (lo que nosotros llamamos la conciencia) es, por lo tanto, un puro espejismo.

La conclusión normal es que no existe la conciencia, y que nuestro yo se disuelve ante su examen. «El mismo espíritu es una ilusión», precisa la enseñanza, conclusión a la que ciertamente se hubiese adherido Schopenhauer si se hubiera añadido al final su célebre aforismo: «El mundo es mi representación.»

A pesar de lo que podemos deducir, la doctrina así expuesta no es materialista en modo alguno. Se niega a considerar como elementos válidos las enseñanzas sensibles y la utilización que de ellas hacemos. La síntesis de los fenómenos ilusorios no vale tampoco más que éstos, sobre cuya falsa unidad quiere prevalecer la conciencia. En este momento es la idea de conciencia la que se derrumba. Vuelve a caer en el rango de los objetos sometidos al conocimiento, mientras que el juego de las ilusiones nos hacía creer que, mediante la introspección, ella podía ser sujeto (observador) de este conocimiento. La evidencia demuestra además que, manteniéndose en el mundo de los fenómenos, el espíritu es incapaz de asumir los dos papeles a la vez, como una aguja tampoco puede pincharse a sí misma, ni un cuchillo cortar su propia hoja.

El nirvāṇa

El estado de conocimiento perfecto, la liberación, también llamada *nirvāṇa* (*nir*, negación, *vā*, soplo), es estrictamente uno de los términos de la doctrina budista más comentados, y ha sido objeto de múltiples interpretaciones.

Buda no se extendió en la definición del *nirvāṇa* sin duda porque, como la mayoría de las cosas, no lo juzgó «provechoso». «No-ser», dijo simplemente, dando a entender con ello que calificaba así a la liberación de los renacimientos. Precisar de antemano sería saber *a priori*, y por tanto, alcanzar sin esfuerzo. Este último término implica una larga peregrinación anterior a su descubrimiento.

No puede tratarse del paraíso: Gautama, sin romper con las creencias hindúes, había admitido la existencia de lugares paradisiacos, pero enseñaba que sus habitantes, los dioses, sólo tenían

en ellos una estancia limitada, condenados como estaban por su *karman*, también ellos, al ciclo de los renacimientos.

El mismo no se convirtió en Buda, es decir, no alcanzó el *nirvāṇa*, después del cual ya no se renace, más que después de una interminable serie de existencias terrestres, culminadas por una iluminación.

Eugène Burnhouf, en 1876, realizó la meritoria tarea de hacer una correcta exposición del problema del *nirvāṇa*, tomando como punto de partida las profesiones de fe de las diferentes escuelas budistas.

La primera hipótesis defiende que el *nirvāṇa* es un estado definitivo de reposo en el cual se encuentra el hombre cuando la meditación le ha desligado del mundo fenoménico. El individuo entra entonces en posesión de su propia fuerza considerada en ella misma, es decir, independientemente de todo lo que le rodea. En ese momento se posee un estado de vida individual que conserva a su vez su personalidad y su actividad.

La explicación teísta vislumbra un estado más elevado. El hombre, al hacer abstracción del mundo exterior y del mundo interior, llega a desligarse completamente de los fenómenos de su propia vida, así como de los de la vida relativa. No siente en sí mismo más que la existencia universal, y no puede distinguirse del Cosmos —Divinidad esencial o Naturaleza.

Por último, una tercera concepción, claramente atea, lo concibe como una desaparición sin retorno de la vida individual y de la vida universal: es la nada.

Es necesario decir que éstas son hipótesis tajantes en las cuales se reconoce el espíritu del método occidental. Más sutiles, los budistas que se inclinan por una u otra de las hipótesis precedentes no discrepan tan netamente entre Dios y la Nada, entre el Todo y la Nada.

Si la negación de toda vida parece ser la idea fundamental de Buda, éste no pretendería prolongar aquélla en la eternidad. Si la doctrina *hīnayāna* —que expondremos más adelante— no ve en el *nirvāṇa* más que una cesación del devenir, sin definición, los budistas mahayanistas que conservan al individuo sustraído de los fenómenos, se apartan de la idea primordial tanto como aquellos que aniquilan al individuo.

Nuestro pensamiento no puede comprender la idea del *nirvāṇa* más que si, más allá de su mecanismo racional, admite una cesación de las posibles transmigraciones. En ese momento, tiene que elegir entre una solución teísta y una solución nihilista. Por otra parte, cualquiera que sea la interpretación budista, se roza

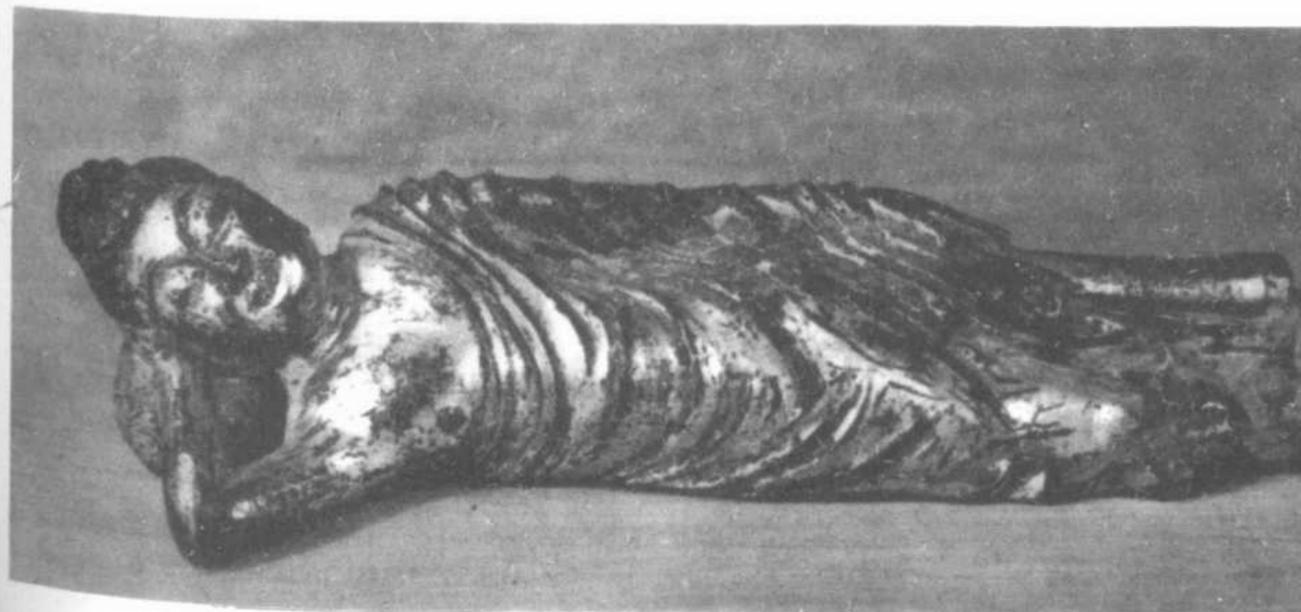
la negación total. Como observa con pertinencia D. Saurat, ahí se encuentra para nuestra mentalidad occidental el lado oscuro de la inteligencia. No se trata, sin embargo, de que este «lado oscuro» esté exento de gnosticismo, de maniqueísmo, de catarismo ni quizá de cristianismo, pero hay que convenir en que el budismo impulsa al máximo la fuerza de este principio negativo.

Puede que sea lícito imaginar que Buda, justamente al abstenerse de definir el *nirvāṇa* salvo mediante el neologismo «no-ser», vio en él un concepto indispensable para la entrada del espíritu en la contemplación. En este sentido, todas las ideas que el budista tenga sobre el absoluto «nirvánico» no representarían más que los diversos grados destinados a desaparecer cuando se adquiriera el conocimiento total.

Coomaraswami ha definido el *nirvāṇa* como una «finalización», en el doble sentido de la palabra de estar terminado y perfeccionado. No es un lugar ni un efecto, no está en el tiempo, ni se obtiene por medio alguno. Sin embargo, «es» y de alguna forma puede ser visto. Los medios que se emplean en la práctica no son en sí mismos una vía para alcanzar el *nirvāṇa*, sino instrumentos para alejar todo lo que turba nuestra visión. «Lo mismo que una lámpara llevada a una sala oscura nos permite distinguir lo que ya había en ella.»

La idea del no-ser final existente fuera del seno de la divinidad no respondía al deseo de un Dios positivo que todo hombre ha llevado y lleva aún en su interior. Sin duda alguna, este deseo ha evolucionado desde que el hombre, lleno de penas y de

Liberado para siempre de los renacimientos, Buda entró en el *nirvāṇa*.
Museo Guimet, París.



esperanzas, comenzó a desear no desaparecer totalmente después de su muerte. Al apetito de inmortalidad, incluso relativa, y a menudo mezclado de temor, se une de forma natural el sentimiento de unidad cósmica. El que dice «unidad» dice también «unificador», tanto en la creación como en la conservación, es decir, Dios.

La imagen de la Divinidad suprema implicaba que ella fuese el destino final del yo superviviente, una vez depurado de todas las impurezas terrenales, hasta el punto de poder fundirse con ella. La idea primitiva de la supervivencia total o parcial iba a atenuarse ante un Dios universal, al principio exterior y después interior. Buda no intentó en absoluto matar la idea de Dios. Simplemente, no la incorporó a su doctrina. Incluso está viva y subyace en el budismo primitivo. La India no podía permanecer sorda a los ecos de un deísmo primordial. Así, veremos cómo transforma la noción budista del *nirvāṇa*, modela el alma, plantea preguntas que no esperan respuesta y, en resumen, cómo de una de las más severas enseñanzas filosóficas surgen religiones, a veces exuberantes, pero siempre adaptadas a los diversos pueblos de Extremo Oriente.

La moral budista

Aunque Buda apenas se entregara a digresiones metafísicas y aunque haya dejado vía libre a sus intérpretes, completó sus enseñanzas con una serie de reglas prácticas. Si el individuo debe convencerse del sufrimiento general de la vida, de las causas de este sufrimiento y de la ilusión, de consecuencias dolorosas, que nos aportan nuestros sentidos, debe también conformarse a estrictas normas de vida para realizarse plenamente en el plano espiritual. Así aligerará su *karman*, y quizá llegue incluso a obtener en esta vida la liberación de renacimientos ulteriores.

«Los seres, oh monjes, son responsables de sus actos. Las acciones son su matriz, y éstas recaen sobre aquéllos... Existen dos posibles destinos: o el infierno Niraya, doloroso en extremo, o la matriz de una bestia cuyo andar no sea recto: serpiente, escorpión, ciempiés, mangosta, gato, ratón, búho o cualquier otro animal que huya al encontrarse con el hombre... Hay dos destinos para los de recto discernimiento: o los cielos, agradables en extremo, o la resurrección en una familia altamente situada, de brahmanes, de nobles o de grandes y opulentos señores... Así es como el ser proviene de la resurrección del ser, según los actos pasados» (*Anguttara-Nikāya*).

Partiendo así de una moral personal, la doctrina budista se presenta en primer lugar como una moral social cuyas reglas actuarán sobre las causas con más eficacia que un ataque frontal.

La moral budista proclama en principio que el individuo debe llegar a no diferenciarse del resto. Por ello, las concepciones del bien y del mal son tan personales como altruistas. El mal es la satisfacción de un deseo, el daño causado al prójimo. Por el contrario, el bien implica un sacrificio personal y un respeto por todo espíritu y también por toda vida, aunque se trate de la de un enemigo. Es la doctrina de la no-violencia (la *ahimsā*) y la adopción de una «invulnerabilidad» interior para defenderse contra el mal, actitud predicada dos mil quinientos años después de Gautama por el *mahātmā* Gandhi. La no-violencia budista fue adoptada después como una de las principales virtudes del jainismo: si uno no puede huir de una serpiente, debe permitirle que lo muerda antes que matar al animal.

La creencia en la propia realidad así como en la de los otros representa la fuerza que se opone a la necesaria disociación del yo en sus elementos. En el budismo no hay lugar para el egoísmo ni para el personalismo.

La caridad no será un acto sentimental de socorro al prójimo, ni tampoco, como en la concepción hindú, un homenaje a la divinidad. Es un paso en el arduo camino del desprendimiento personal. Testimonia una adopción de fraternidad en la naturaleza: sin embargo, no una fraternidad franciscana, hecha de amor, sino más bien una benevolencia altamente condescendiente con miras a algo que no está vinculado en absoluto con el género humano.

«Que nadie comprometa su propio provecho por el bien de otro, por grande que éste sea. Si se conoce bien el verdadero interés del yo, éste es el fin que hay que perseguir» (*Dhammapada*).

Por tanto, la base del entrenamiento es menos una moral, tal y como nosotros entendemos esta palabra, que un comportamiento del propio cuerpo y del propio espíritu frente a los otros. En particular, tiende a una vigilante disciplina del cuerpo, por causa del cual los hombres se engríen demasiado a menudo.

«Es en el interior de ese mismo cuerpo, mortal como es y de sólo seis pies de alto, donde están, yo os lo digo, el mundo y el origen del mundo, y el fin del mundo, y también el camino que conduce a toda cesación.»

Así pues, durante su formación, el futuro monje debe aprender a ver las «treinta y dos partes» del cuerpo en toda su impureza. No llegará a conocer nuestras «nueve aberturas» hasta que éstas

hayan segregado las sustancias repugnantes. Debe poner su atención en la horrorosa descomposición que aguarda al cuerpo, y, a este efecto, se le invita a visitar los cementerios y los lugares de cremación. Llegará a sentir un disgusto tal por lo que ofrecen los sentidos, que no volverá a sucumbir al insaciable deseo de ver, de tocar, de respirar, etc. De este modo se habrá liberado de una falsa esclavitud:

*Haz un pergamino con tu piel desollada,
haz una pluma con tus huesos,
haz tinta con tu sangre,
y escribe las enseñanzas del Maestro.*

El individuo, más o menos determinado por su nacimiento (probablemente por lo que llamamos herencia) y por la educación que ha recibido en su infancia, tiene un margen de libre albedrío. La libertad de la que puede hacer uso depende directamente de la libertad de su juicio, por lo que es esta facultad la que debe ejercitarse, naturalmente teniendo en cuenta los errores que pueden cometerse, a menos que se le impida el avance a la ilusión. En particular, el juicio de uno mismo procederá de un análisis despiadado; cada sentimiento, cada volición deberán ser diseccionados en sus elementos. Este «désmontaje» quebrará su fuerza, y la libertad de espíritu no tendrá en el futuro más ocupación que los asuntos juiciosos.

El adepto llegará así a liberarse de las «diez depravaciones»: el deseo que engendran los sentidos, el odio, la presunción, la obcecación, la ignorancia, la opinión, la duda, la impudicia, la negligencia e incluso la simple imprudencia por falta de buen juicio.

Ciertamente, no llegará sin recaer varias veces en el fango. Pero el arrepentimiento sostenido por la firme resolución, la sincera confesión pública, le permitirán, si no redimirse, al menos no cometer los tres pecados del cuerpo (la fornicación, el robo y el asesinato), los cuatro pecados de la palabra (la frivolidad, la mentira, el perjurio y la calumnia), y los tres pecados del pensamiento (la malicia, la codicia y la herejía).

Por el contrario, practicará las ocho virtudes budistas: el amor a la verdad, el respeto de sí mismo, la castidad, la humildad, la benevolencia caritativa, la compasión, el ascetismo y la sumisión alegre al dolor y a todos los disgustos.

La renuncia debe llegar hasta la indiferencia por el fruto de los actos después de la muerte. Ya que no hay continuidad del



Cabeza de asceta. Siglo III o IV. Museo Guimet, París.

alma, ni *ātman*, ya que no se trata más que de romper el ciclo de los renacimientos, el verdadero budista no esperará una dicha futura que sea el resultado de la perfección adquirida. Merecerá el *nirvāna* para poder renunciar a él.

«Dejad el bien y, con mucha más razón, el mal. El que ha alcanzado la otra orilla no necesita una balsa» (*Majjhima-Nikāya*).

Pero el alejamiento del pecado, el arrepentimiento por las faltas cometidas, la práctica de las virtudes y la renuncia no tienen otro objeto que llevar una especie de contabilidad moral de los méritos o de las desviaciones fuera de la regla, implicando cada uno de ellos una sanción positiva o negativa en esta vida y en los renacimientos futuros. Hace falta algo más.

El Perfecto enseñaba que una acción debe considerarse buena o mala según el estado de pureza o impureza del espíritu. Así, tal acto estará conforme con la moral, no porque se base en ciertas prescripciones o porque no contravenga las prohibiciones, sino porque surge de un estado de espíritu puro. La pureza se define como la liberación de todo deseo, de todo odio y de toda no-conciencia (o ignorancia). Es la esencia misma del estatuto ético del budismo.

La moral budista es rigurosa y estrictamente personal, no depende de la intervención de ninguna divinidad —aunque ésta fuese perfectamente justa—, ni de un «abismamiento» del indivi-

duo en dicha divinidad. Sin embargo, la actitud de un budista encerrado en sí mismo en una inexorable disciplina mental y espiritual no cumpliría plenamente dicha moral. En efecto, todo sujeto está, directa o indirectamente, ligado a la colectividad, lo que implica que el *karman* individual es más o menos tributario de lo que podríamos llamar «*karman* colectivo». De esta forma se llega a admitir la suerte ilógicamente desgraciada de ciertos individuos. Un budista no se perderá, pues, en lamentaciones, justificadas pero vanas. Aceptará un destino doloroso del cual desconoce las causas, y sabrá extraer de él una lección para el futuro.

La ética budista no se diferencia apenas de la enseñada por los brahmanes. Las dos invitan a destruir el egoísmo, a atacar la sensualidad, a no entregarse más que a actos, palabras y pensamientos nobles. Ambas exaltan la primacía de la vida espiritual sobre la vida mundana inferior y valoran los actos según el espíritu que los presida.

En los textos se halla frecuentemente la siguiente expresión: «no estar contaminado». Esta alusión, que tiene su origen en la pureza del loto «jamás mojado por el agua» sobre la cual se abre su corola, persigue suscitar en el individuo una ausencia de contaminación de los asuntos mundanos. No es sólo el pecado lo que puede manchar al individuo, sino también la práctica del bien. Como ha dicho C. G. Jung, la virtud puede ser para el hombre aún más peligrosa que el vicio. Quizá sea en esta concepción de la pureza donde radique la diferencia con la moral brahmánica.

La pureza budista no se basa en la repulsa de una impureza formalista. Reside por completo en la libertad, más allá de las cadenas cuyo peso no habían sentido los brahmanes, e incluso en la liberación de la virtud.

5. La Antigua Escuela de Sabiduría

Hay que pensar que el budismo, si no primitivo, al menos del siglo —V, conocido con el nombre de Antigua Escuela de Sabiduría, estaba aún muy cerca de lo que había predicado Buda. Para comprenderlo bien es necesario que volvamos al espíritu hindú de aquella época.

Frente a frente se encontraban dos polos, que realmente no chocaban entre sí, pero que tampoco se interpenetraban profundamente: el hombre de la calle, que iba del *kṣatriya* al *sūdra*, y el brahmán, especialista en las relaciones con la divinidad.

Es evidente que, desde siempre, el clima de la India ha influido sobre el vigor de los nativos y ha limitado todas las tendencias revolucionarias. La voluntad hindú no podía, por sí sola, trastocar el orden establecido por Brahma, y se había dejado encerrar en el marco de las castas. Toda la actividad estaba dirigida a la exploración de un universo bien definido, universo que, por otra parte, no pasaba de ser un Olimpo puramente hindú. El mundo terrestre se consideraba relativamente poco importante y, por lo demás, no rebasaba los límites de la península, sin duda a causa de su geografía montañosa y marítima que la aislaba de sus vecinos.

Por su parte, el brahmán se reservaba la práctica del sacrificio. Paul Mus ha definido perfectamente el sentido del sacrificio brahmánico: una operación destinada a hacer subir, desde las llamas hasta el cielo, al sacrificante, parte él mismo de una divinidad original dispersa en todas las criaturas (*Prajāpati*). Por sus gestos al disponer las copas del licor de inmortalidad (*soma*), por sus fórmulas y sus cantos, sobre todo por su espíritu, penetrado del sentido y de la importancia del acto sacrificial, el brahmán, por poderes, aquel por quien oficiaba, retornaba a la matriz original, volvía a ser la divinidad.

Entre los *kṣatriyas*, los *vaiśyas* o los *sūdras*, así como entre los brahmanes, no existía ninguna individualidad susceptible de transformarse, con amor u odio, un presente que no era más que un

pasado petrificado. La fuerza y, al mismo tiempo, esa especie de muerte viviente de la India residían en un espíritu colectivo, desdeñoso de cualquier porvenir esperanzado, y despreocupado también de toda memoria del pasado. Además, es necesario subrayar que el espíritu colectivo ha sellado la antigüedad de todos los países. En Egipto, en Israel, en Mesopotamia, jamás se ha tenido en cuenta al individuo, a excepción, lógicamente, del rey, no siendo éste, después de todo, más que la encarnación suprema y no estatal de la colectividad.

Los mismos yoguis hindúes no podían ser considerados como individualmente activos. Apartados material y socialmente de la colectividad por propia voluntad, sólo pertenecían a ella espiritualmente. Pensando tan sólo en lo que hay más allá del tiempo y del espacio, partiendo en su meditación a la conquista de eternos reinos divinos, utilizaban su pensamiento activo como un sexto sentido de «ver» el vacío.

Pero ni los brahmanes ni los yoguis ni las otras castas habían prestado atención a los sufrimientos que implicaba el simple hecho de existir. O, si se habían percatado de ello, lo aceptaban como una fatalidad. La muerte, con la partida del alma a la Luna y su regreso a la Tierra a través de la lluvia, no era más que un episodio. No se podía escapar de los renacimientos más que en ciertas condiciones óptimas del sacrificio que permitían al alma franquear la «puerta estrecha del Sol» y conocer un océano de felicidad sin retorno. Pero ni siquiera este final tenía por objeto sustraer al alma del dolor de existir.

Śāriputra

El budismo primitivo, con su descubrimiento del sufrimiento, dejó de lado a los dioses, sin ver en ellos más que a encarnaciones temporales. El culto tributado a las potencias celestiales ya no tenía razón de ser, ni tampoco el sacerdote intermediario entre aquéllas y los hombres.

Persistió, sin embargo, la tendencia a la que siempre se había adherido el espíritu hindú: saber más. Pero el conocimiento budista ya no iba a centrarse en el origen de los mundos y la organización del universo, sino sobre el hombre, y esta concepción sobrepasaba totalmente a los hindúes. En realidad, el hecho de dejar de lado a dioses y brahmanes implicaba el abandono de las castas. El individuo acababa de aparecer.

Si Gautama puede ser considerado como el pensador revo-

Kasyapa, discípulo de Buda, en posición de rezo. Mármol pintado: Escuela china de los Swei.



Archives Photographiques

lucionario integral, el organizador de la difusión práctica de la doctrina será su discípulo Śāriputra, «hijo de Śāri».

Este hindú, del reino de Magadha, nacido en el seno de una familia de brahmanes, ingresó desde muy temprano en la vida religiosa bajo la dirección de Sanjaya, uno de aquellos ascetas escépticos a los que podríamos comparar con los cínicos griegos. Cuando escuchó a Buda, dejó todo para seguirle, y no tardó, a su vez, en recibir la iluminación.

De carácter realista, se propuso secundar al Maestro ocupándose de la enseñanza. Demostrando tener una inteligencia eminentemente analítica, organizó el saber de forma que pudiera ser estudiado, comprendido y recordado con facilidad.

De una erudición prodigiosa a causa de su nacimiento, había adquirido de su Maestro la verdadera sabiduría. Su valor sobrepasaba al de todos los discípulos, y desempeñó, en la difusión de la doctrina budista, un papel infinitamente más importante que Ananda, a pesar de ser este último el discípulo predilecto del Perfecto. Para los *theravādin* y los *sarvāstivādin* que vendrán posteriormente, Śāriputra representa algo así como una especie de segundo fundador.

En realidad, el budismo de los primeros siglos puede con justo título llamarse Escuela de Śāriputra o Antigua Escuela de Sabiduría. Esta virtud fue proclamada por Śāriputra como la más elevada de las cinco cardinales (sabiduría, fe, vigor, presencia de ánimo y concentración). Para este maestro, únicamente la práctica de la sabiduría puede asegurar la salvación final.

El arhant

Es en este momento cuando aparece una nueva idea, la del hombre integral, la del sabio completo, la del santo que ha adquirido el punto culminante del desarrollo espiritual, en suma, del *arhant*. En los tiempos de Buda y Śāriputra este término se aplicaba a los ascetas. Fue posteriormente cuando pasó a designar únicamente a los santos perfectos totalmente liberados.

El origen de la palabra *arhant* es admitida por los budistas actuales como proveniente de *ari* (enemigo) y *hat* (destruir). El *arhant* sería por tanto «aquel que mata sus pasiones». Apoyándose en datos semánticos recientes, Conze opina que proviene de una contracción de la palabra *arhati* (ser signo de...).

El *arhant* (el *lo han* chino) gana su salvación por medio de una meditación que conduce, a través del trance y sucesivamente,

a las ocho etapas del éxtasis místico. Se aleja del mundo material abandonando, uno tras otro, el deseo, el pensamiento, la alegría y el bienestar espiritual. Después, al liberarse del mundo inmaterial, conocerá los cuatro infinitos: el del espacio, el de la conciencia, el de la región donde nada existe y, finalmente, el de la región donde ya no hay percepción ni tampoco ausencia de percepción. Cada uno de estos estados no es más que una etapa. «No es suficiente —enseñaba Buda—. Abandonadlo y pasad a otro.» Una vez que se han superado los ocho grados y que se ha disuelto toda percepción, se llega al *nirvāna*.

La figura del *arhant* es comparable a la de un héroe que debe afrontar y destruir los obstáculos que se interpongan en el camino de la liberación. Para ofrecer un retrato del *arhant* citaremos el siguiente pasaje, extraído del *Avadāna Jātaka*, una recopilación escrita en sánscrito de cuentos atribuidos a Buda, en los que se muestran de forma pedagógica las consecuencias del *karman*:

«El se ha ejercitado, ha luchado y combatido, y así él ha comprendido que el círculo de “nacimiento y muerte” con sus “cinco constituyentes” está en constante movimiento. Ha rechazado todas las situaciones de la existencia que son producidas por un complejo de condiciones, puesto que está en su naturaleza disminuir y disgregarse, cambiar y abolirse. Ha abandonado todas las impurezas y ha ganado el “estado de *arhant*”. Al convertirse en un *arhant*, ha perdido todas las ataduras que le ligaban al “triple mundo” (mundo del deseo y de los sentidos, de la forma, mundo sin formas). Ante su juicio, el mismo valor tiene el oro que un puñado de tierra. El cielo y la palma de la mano son idénticos a sus ojos. Permanece impassible ante el peligro como la madera perfumada de sándalo frente al hacha que la hiende.»

La figura del *arhant* militante y santamente egoísta, concebida entre los monjes del Deccán central, fue sustituida en el norte por una figura llena de compasión, desinteresada hasta el olvido de sí misma. Allí, el estado de *arhant* puede conducir, aunque no necesariamente, al estado de *bodhisattva* o arcángel. El santo que se ha liberado puede salvar al mundo regresando a él. Este fue el caso de Buda, cuyas innumerables vidas anteriores están recogidas en los *Jātaka*. Para esta salvación el budista empleará seis recursos: la caridad, la buena conducta, la energía, la meditación, la sabiduría teórica y la sabiduría práctica.

Sin embargo, hay que recorrer un camino muy largo desde los comienzos de un estado de santidad hasta la liberación que concede el poder de salvar al mundo.

El trance

Además de la práctica de una fuerte disciplina moral y de la sabiduría, el que desee convertirse en *arhant* debe poder penetrar en las regiones místicas mediante el trance.

La palabra «trance» significa aquí «concentración». Es el equivalente del término sánscrito *samādhi*, el cual corresponde a la palabra griega *synthesis*. Mediante la concentración, el asceta polariza su atención según el método y durante el tiempo que determina su voluntad. Así alcanza una paz sin tensión latente.

Esta concentración se obtiene en la práctica a través de ocho grados de meditación (los *dhyāna*), mediante la práctica de los «cuatro ilimitados» y por el acceso a los poderes ocultos. Los *dhyāna* constituirán la base del budismo secundario, los ilimitados, la de la secta *mahāyāna*, y los poderes secretos, la del lamaísmo.

Las meditaciones o *dhyāna* tienen por objeto trascender las impresiones sensoriales. Así, el meditante fija su atención sobre un objeto material —una flor de loto, una imagen de Buda, un círculo trazado con arena roja, etc.—. Después de conseguir suspender todo desarrollo de pensamientos extraños —y, por tanto, malsanos— debe centrar sus reflexiones en el objeto elegido. Entonces le será posible ir más allá de los pensamientos que han circulado hacia y alrededor del objeto. En el cuarto *dhyāna* cesa toda conciencia de gusto y de disgusto.

Las meditaciones siguientes sobrepasan el objeto. Son «sin forma» y conciben el espacio sin límite, la conciencia sin fin, el vacío (vacuidad), para llegar a un estado en el que ya no existe la percepción, pero tampoco la no-percepción. En este estado cercano al coma, el meditante alcanza el *nirvāṇa* «con su cuerpo». Ya no hay movimiento, ni palabra, ni pensamiento, ni quizá siquiera tendencias inconscientes. A lo largo de toda la duración de la meditación, el yo está suspendido. Solamente la temperatura y los latidos cardiacos indican que el asceta vive aún. Este estado, sin embargo, no da acceso directo al *nirvāṇa*. El yo individual debe ser total y definitivamente olvidado en el seno de una Sabiduría infinita.

El método emocional de los ilimitados es más terrenal, pero no puede dar sus frutos más que después de haber practicado al menos el tercer *dhyāna*. Por la amistad demostrada al prójimo, la compasión, la alegría simpatizante y el sentimiento de igualdad (los cuatro ilimitados), el asceta se liberará de toda simpatía o antipatía personales. Su compasión tendrá un carácter general



Representación de la *Prajñāpāramitā*, la suprema sabiduría. Escultura procedente de Java, siglo XIV.

en cuanto a los sufrimientos de los demás, su alegría será una concentración sobre la dicha de los otros.

Por lo que se refiere a los poderes ocultos, si al principio correspondieron a los indispensables poderes psíquicos afirmados por el logro de una alta vida espiritual, no tardaron mucho en degenerar. La doctrina budista se difundió entre poblaciones muy apasionadas por la magia, y tuvo que adaptarse socialmente a algunas prácticas que legítimamente debía condenar a causa de los peligros que encerraban: deformación de los fines espi-

rituales, exaltación del yo, orgullo, búsqueda de la persistencia del individuo...

La Doctrina de la Sabiduría

La *Doctrina de la Sabiduría (Prajñā)*, o contemplación metódica de la doctrina de los fenómenos, representa la más alta concepción budista. En realidad, se formó en el primer siglo siguiente a la muerte de Buda, antes de ser descrita en los siete volúmenes de la Doctrina ampliada (*Abhidharma*). Como observó el filósofo Buddhaghosa, «ella penetra los fenómenos tal como son y destruye su ilusión por la disipación de las tinieblas».

«No creer “Yo soy ése”: he aquí la libertad» (*Udāna*).

Un hábito milenario nos lleva a identificarnos con los objetos hasta el punto de que lo que les sucede es como si nos sucediera a nosotros mismos. Las palabras «yo», «mío», «me» traducen la explicación que nos damos de nuestras experiencias. Cuando decimos «mi taza se ha roto», o «me he partido una uña», nos construimos un yo ficticio situado encima y más allá de los cinco *skandhas* que ya hemos mencionado: materia, sentimiento, percepción, impulso y conciencia.

La doctrina budista reemplaza las expresiones personales por expresiones impersonales: la uña es materia, al partirse causa una sensación desagradable, hay percepción de una molestia, después una reacción con objeto de evitar un malestar psíquico. Finalmente hay conciencia de todo esto. Si el supuesto yo toma parte en la experiencia real, lo que podríamos llamar el auténtico yo está ausente de ésta.

La sabiduría consiste, por tanto, en «extinguir la individualidad dejando de identificarnos con propiedades falsas que no son realmente nuestras. Entonces, las actividades provenientes del exterior atravesarán la calma del espíritu como el vuelo de un pájaro en un espacio sin viento» (*Sri Aurobindo*).

No basta con renunciar al mundo de las cosas condicionadas abandonando toda posesión y practicando la meditación, ni tampoco basta comprender, por la práctica del trance, que los objetos del mundo «del sentido común» son ilusorios. Es necesario aún que la sabiduría intente penetrar en lo Incondicionado, es decir, en lo Absoluto.

Tocamos aquí el punto central del budismo, punto que es, en verdad, un vértice de torbellinos contradictorios.

En primer lugar, ¿penetrar «qué?», puesto que el yo debe

aniquilarse en el mismo momento en que entra en contacto con lo incondicionado... Además, del Absoluto nada puede decirse ni pensarse, puesto que no tiene relación con nada. Y sin embargo, este supremo incondicionado absorbe al condicionado, es, por tanto, a la vez trascendente e inmanente; o bien ni lo uno ni lo otro. Los chinos resuelven admirablemente el problema, respondiendo a toda cuestión tocante a lo Absoluto por medio de una negación-afirmación, una especie de «no-sí»... El Absoluto en sí mismo, por indeterminado e indeterminable que sea, no es más que una concepción provisional del meditante —no se atreven a decir «del espíritu del meditante»— y debe, sin duda, desaparecer con la extinción total del yo.

6. La Nueva Escuela de Sabiduría

Durante mucho tiempo, el budismo no afectó más que a una elite de *kṣatriyas* y de brahmanes, capaces de seguir la ardua enseñanza.

Se creó una orden de monjes —de la cual hablaremos más adelante— que reunió a aquellos que deseaban ardientemente romper las cadenas de los renacimientos, intentando los más instruidos dilucidar los puntos sobre los que Buda no se había pronunciado. Con modestia, el Perfecto había convenido, en efecto, que si «lo que él enseñaba era abundante como las hojas de un árbol, las verdades que le habían sido reveladas y que él no había enseñado, eran más numerosas que las hojas de todo el bosque». Quizá se sintiera molesto por el empleo de la lengua *prākṛit*, poco indicada para expresar la trascendencia, o quizá considerara que la revelación recibida era incomprensible para el pensamiento. Fuera lo que fuese, las cuestiones no abordadas —especialmente las relativas al objeto de conocimiento— dejaban el campo abierto a los estudios interpretativos.

El laico se contentaba con oír las prédicas, con vivir a la sombra de los monjes, con participar en las peregrinaciones y con adorar las reliquias contenidas en los *stūpas*. Al margen de ciertas prácticas relacionadas con la magia y de las antiguas reverencias ofrecidas por el pueblo a sus dioses, no había culto ni ceremonias. El límite impuesto a los posibles desenfrenos residía en la triple recitación cotidiana de la «fórmula de las tres joyas» (*triratna*), donde se afirmaba la fidelidad al Maestro, a la doctrina, y a la comunidad de los fieles.

*Yo voy a Buda como refugio.
Yo voy al dharma como refugio.
Yo voy a la saṅgha como refugio.*

Después de la muerte de Buda, el budismo debía evolucionar

hacia conceptos más accesibles al entendimiento y a la sensibilidad. *Adhibuddha*, noción metafísica desprovista de todo carácter histórico, no representaba más que una abstracción del Absoluto, perceptible solamente en el éxtasis místico, y era demasiado fría para inspirar el ardor de una fe solitaria. Los mismos *bodhisattvas* eran especulativos y carecían de realidad sensible.

El don de sí, la renuncia, la devoción ferviente deben encontrar un objeto-soporte; éste será el Maestro iniciador, el *guru*, como lo llaman los hindúes. Por la fuerza de las cosas, el budismo se vio obligado a entrar en las antiguas y humanas vías.

La *bhakti*

El hombre de la calle, el laico, siendo notoriamente incapaz de practicar una sabiduría carente de todo apoyo exterior, debía volverse hacia la fe. En la Antigua Escuela, ésta llegó a equipararse con la sabiduría como virtud. Poco después se convertiría en «el camino fácil», abierto a todos, en oposición a la vía de salvación por las obras o por el conocimiento.

La *bhakti* es la vía del amor apasionado que lo da todo sin pedir nada y que absorbe o sume al ser en un arrobamiento por el cual el espíritu permanece ausente. Aunque fue presentada como doctrina budista hacia el año —400, en realidad había plantado sus raíces en la India desde hacía muchísimo tiempo. A la vez que influyó en los seguidores de Buda, inspiró a un brahmán adorador de Kṛṣṇa-Viṣṇú *El canto del bienaventurado (Bhagavadgīta)*, compuesto en el siglo III e inserto en la célebre epopeya del *Mahābhārata*. El *Bhagavadgīta* es uno de los gritos de amor a lo divino más magníficos que se hayan lanzado jamás.

Es quizá a Ananda, el discípulo que «amaba» al Maestro como a una persona física, a quien hay que atribuir el germen del budismo de la adoración. No pudiendo resignarse a la pérdida de su guía, concibió la idea de que, habiendo entrado en el *nirvāṇa*, Buda había alcanzado el plano más elevado del cielo Tushita, del cual había descendido para salvar a los hombres.

Si la doctrina ortodoxa prohibía que se le profesara al Perfecto un amor semejante, no por ello tardaron los fieles en desear que Buda no se hubiera extinguido realmente y que permaneciese presente, aunque fuera de forma invisible. Los *mahāsāṅghika*, o «miembros de la gran comunidad», para reforzar esta tendencia, aportaron la creencia de que el Bendito era un ser sobrenatural que en realidad no había muerto nunca.



Ananda, primo y discípulo predilecto de Buda, portando en la mano una calabaza de agua. Mármol pintado. Escuela china de los Suei.

Archives Photographiques

Una vez lanzada, la *bhakti* iba a sustituir, por lo común, a toda otra práctica. La veremos desarrollarse en la secta *mahāyāna*, en que a los *bodhisattvas* y al mismo Buda se les profesa una ferviente devoción. Arrullados por el amor humano que los inunda, responden exaltando las virtudes del fiel, le ayudan a apartarse de la ilusión, de la cólera, del odio y la aidez; le protegen contra los espíritus nefastos y los hombres malvados que no tienen un ideal espiritual. Llegan incluso a satisfacer los deseos, evitan los accidentes, los naufragios y la enfermedad, y hasta pueden suspender el golpe de la espada del verdugo sobre la nuca del condenado. Gracias a ellos, las mujeres tendrán el hijo deseado, las caravanas atravesarán los desiertos sin ser asaltadas, los incendios se extinguirán, el veneno de la cobra perderá su fuerza, las fieras huirán, las espadas enemigas se romperán dentro de sus vainas. ¿De qué no es capaz una potencia tocada por la adoradora devoción de los hombres?

El laico estaba lejos de la extinción del yo, de los ocho grados místicos del éxtasis, de la vacuidad y de la impermanencia. La humanización popular del budismo iba a perder de vista el dolor, las causas del dolor y el medio de romper la dolorosa cadena de los renacimientos. El objetivo que perseguía el budismo de la fe no era otro que obtener, después de la muerte, el mejor de los renacimientos: el renacimiento en el paraíso de los bienaventurados.

El comportamiento se basaría en la observación de cinco reglas:

—Perseguir una vida pura en pensamiento, palabras y actos, teniendo en el corazón el ardiente deseo de ser semejante al Perfecto.

—Rendir homenaje exterior e interior a Buda y a los *bodhisattvas* (donaciones, ofrendas rituales, adoración de sus virtudes trascendentes).

—Invocar al Bendito repitiendo su nombre; el nombre, al estar cargado de poder, permite adquirir las más altas virtudes. Más tarde, la invocación se volverá indispensable. Este sentido tienen el *Om namo amitabhaya Buddhaya* sánscrito, el *Aum Mani Padme Hum* lamaísta, el *Om o-mi-to-to* chino, el *Namo Amida Butsu* japonés.

—Cooperar con el Buda salvador del mundo sintiendo una infinita piedad por las criaturas.

—Meditar sobre la perfección y la belleza de Buda y de los *bodhisattvas*, y concentrar los sentidos hasta el punto de tener impresiones visuales, auditivas, táctiles y olfativas.

Las nuevas escuelas

Con el transcurrir de los siglos, asistimos al principio, no exactamente a una decadencia de la ley, sino más bien a su alteración. La doctrina se sometía así, ella también, a la impermanencia que afecta a todas las cosas. Para alcanzar el fin trazado por Buda se propusieron diversos métodos. Ya los discípulos directos del Perfecto habían propugnado diferentes vías para obtener la salvación: Śāriputra, la sabiduría; Ananda, la dulzura, la fe y la adoración ferviente; Maudgalyagana, los poderes mágicos.

Es evidente que la dispersión geográfica de la doctrina budista impuso a ésta la influencia de los climas, de la dureza o de la facilidad de la existencia y de la mentalidad de las poblaciones a las cuales llegaba. La época de su introducción y las creencias locales han desempeñado igualmente un papel importante en las alteraciones sufridas por la doctrina. Predicada en el reino de Magadha y expandida al principio hacia el oeste y el sur de la India, la ley debía acomodarse al espíritu que reinaba en el norte y en el este. Las interpretaciones se enfrentaron, brotaron las disensiones, se afirmaron las rivalidades, a veces muy combativas. Un siglo después de la entrada de Buda en el *nirvāṇa*, ya se oponían antiguos y modernos. A partir del reinado del rey Aśoka (hacia el año -200), se formaron sectas irreductibles.

El elemento conservador persistió durante mucho tiempo entre los *sthaviravāda*, los cuales no querían apartarse de la Antigua Escuela de Sabiduría de Śāriputra. Ellos representaron el obstáculo más sólido que se opuso a los grandes assembleístas de *mahāsāṅghika*, que fundó el monje Mahadeva.

Esta gran Asamblea agrupaba a los «monjes de realización menor» y a los cabeza de familia. Aunque los *mahāsāṅghika* condenaban la Asamblea de los *arhants* y la deficiencia de estos últimos (de acuerdo en esto con los antiguos), sus miembros mostraron un liberalismo tan orgulloso que su actividad no influyó sobre el pueblo. Parece que su literatura fue muy abundante, sin embargo, no se han conservado más que unos pocos libros que nos permitan juzgar bien este movimiento. La huella más notable que ha dejado reside en el impulso que dio a la formación de una nueva secta: la *mahāyāna*.

«Doscientos cincuenta y seis años después de la muerte de Buda —nos cuenta el *Li-yul lo-rgyus* tibetano—, un rey de la India llamado Dharma Aśoka, que había dado muerte a un gran número de criaturas, fue llevado a la virtud por un santo *arhant*, de nombre Ja-so. Detestando sus antiguas faltas, el rey las confesó.»

Aśoka Priyadarśi («rostro agradable») no era otro que el nieto de Chandragupta, el fundador de la dinastía de los Mauryas. Cuando subió al trono en el -273, su casa reinaba sobre tres cuartas partes de la península, y había puesto fin por la fuerza a las rivalidades de los innumerables principados y repúblicas constantemente en conflicto.

Aunque el famoso griego Ptolomeo Filadelfo, venido a Patnā desde Egipto, dice de este rey que «tenía el arte de decir una cosa y pensar otra», es probable que Aśoka fuera sincero y que deseara limpiar su conciencia de las horrendas masacres que habían acompañado a su victoria de Kalinga, en la costa de Coromandel. Vistió el hábito amarillo y fue a meditar bajo la higuera sagrada de Bodh-Gaya; regresó después de haber seguido la regla de los novicios y de haber realizado la peregrinación obligatoria de ciento cincuenta y seis días. Desde este momento el budismo saldrá de la leyenda para entrar en la historia. Por primera vez podemos referirnos a textos y a datos grabados sobre piedra, las estelas erigidas por este rey que nos guiarán de ahora en adelante.

Si puede acusarse al soberano de haber omitido deliberadamente el nombre de Buda, si no puede hallarse la indicación de un dogma, ni siquiera una mención del *nirvāṇa*, no por ello Aśoka se apoya menos en la Regla budista. Condena los ritos populares y «otras prácticas de ama de cría», pero es un político demasiado sagaz como para socavar una armadura social bien cimentada. No atacará, pues, en absoluto a las castas ni a las siete clases que jerarquizaban al pueblo hindú.

Situándose fuera de todas las sectas, respetándolas y dejándolas rendir culto libremente, el rey intentaba salvar a la humanidad. Empleó con largueza su tesoro y envió misioneros a fundar hospitales y escuelas, a abrir monasterios, a erigir *stūpas*, y levantar piadosos pilares, a suscitar coloquios edificantes. Las pequeñas aldeas tenían un convento, un hospicio y un albergue donde se recibía a los viajeros. Las rutas fueron sembradas de árboles para cobijar a los peregrinos, y se crearon enfermerías para recoger a los animales enfermos.

Algunos monjes fueron enviados fuera de la India hasta el Asia Menor. Denis Saurat afirma que Buda fue conocido por los primeros cristianos de Siria, y que éstos juzgaron su vida tan edificante que la Iglesia canonizó al Perfecto bajo el nombre de San Josafat (del persa *Budasi*, *Budsaif*, *Bodhisattva*). Se dice incluso que los monjes budistas llegaron a la Galia e incluso a Gran Bretaña.

Sin embargo, la liberalidad de Aśoka no consiguió su objetivo. Muchos adeptos se habían adherido a la comunidad a causa de la vida fácil que ésta les ofrecía. Al no depender ya de los aldeanos para asegurarse su sustento, los monjes perdieron el contacto con el mundo profano. Habrá que esperar hasta el fortalecimiento de la *mahāyāna* para volver a encontrar la sencillez primitiva.

Los concilios

Temiendo que el espíritu hindú, ávido de maravillas, desfigurase en menos de un siglo las santas enseñanzas, Aśoka decidió reunir un concilio. No se trataba tanto de definir dogmas como de codificar de una vez por todas la regla monástica.

En Rajāgriha ya había tenido lugar un primer concilio en el año -473. Allí apareció el esbozo de la *Triple canasta (Tripitaka)* que comprendía:

— Los *Sūtra* o enseñanzas directas de Buda, redactados por Ananda.

En los estados de la India las escrituras budistas son redactadas en lengua pāli y escritas sobre hojas secas de latania.



— La *Vināya*, la disciplina monástica, inspirada por Upāli, (canasta de las *suttas*, las líneas fundamentales).

— El *Kacyapa*, libro de metafísica que se convertirá más tarde en la *Matrika* del Abhidharma.

Un segundo concilio tuvo lugar ciento diez años después en Vaiśālī, y completó al primero intentando poner orden en las disidencias y resolver los problemas materiales que tenía la comunidad.

El concilio presidido por Aśoka en el año -253 en su capital de Pāṭaliputra no intentó fijar la doctrina, y, en consonancia con el rechazo de Buda a nombrar un sucesor, no propuso ningún «jefe espiritual» para la comunidad budista. Su principal preocupación fue favorecer la difusión del budismo, dándole la suficiente fuerza material y espiritual para evitar su degradación.

De hecho, los budistas meridionales (hinayanistas de Ceilán, de Siam, de Camboya, de Laos y de Birmania) reconocen las decisiones de este concilio como las más acordes con el budismo antiguo. Por el contrario, los mahayanistas del Norte no tienen en cuenta el concilio de Aśoka, y consideran como tercer concilio el celebrado en Jalandhara. El canon revisado en esta asamblea fue redactado en lengua pāli.

Las Santas Escrituras

Ningún documento indiscutible que date de la época de Buda nos permite restablecer el canon en su forma primitiva. Sin embargo, debía de existir uno, pues Aśoka, en la inscripción de las rocas de Barhut, menciona lo que deben saber, recitar y hacer los monjes, las monjas y los laicos. Sin ninguna duda, hasta el siglo II la enseñanza fue puramente oral, aunque probablemente se hayan redactado algunos textos en la lengua de Magadha antes de esta fecha.

Habiendo desaparecido la mayor parte de los textos escritos en sánscrito por los mahayanistas, y siendo las traducciones chinas y tibetanas discutibles y discutidas, no podemos conocer bien el budismo, al menos el de los primeros siglos de nuestra era, más que por la *Triple canasta* cingalesa.

Hasta ese momento, los textos eran aprendidos de memoria. El hijo de Aśoka, Mahindra, fue a la isla de Ceilán (la actual Sri Lanka) a fundar un monasterio, y allí los recitó. En el siglo -I, los monjes cingaleses los escribieron en pāli, lengua de los eruditos que, al igual que el sánscrito, no tenía mucha relación con el habla

popular. Debió de ser una labor de larga duración a juzgar por la gran cantidad de obras que, sin excepción, fueron objeto de múltiples remodelaciones antes de encontrar su forma definitiva. Con todo, es probable que en el curso de los años los grandes principios formulados por Buda no se alteraran sensiblemente. En particular sufrieron pocas modificaciones los *sūtra*, las palabras del Perfecto que Ananda nos cuenta comenzando siempre sus relatos de esta forma: «Así lo escuché yo en cierta ocasión... En aquel tiempo el Maestro vivía en...» No obstante, el mundo budista no está de acuerdo con la autenticidad de muchos *sūtras*.

La Triple canasta hinayanista

La disciplina monacal (*vināya*) constituye la primera parte de la *Tripitaka*. En efecto, la regla de los monjes es la garantía de la exacta conservación del budismo. Y en la *Vināya*, el Libro de los Deberes (*Prātimokkha*), ocupa el primer lugar. Enumera los doscientos veintisiete mandamientos que hay que respetar, mandamientos establecidos seguramente por los primeros discípulos de Gautama. Cada luna nueva y cada luna llena, los monjes deben acusarse públicamente de sus faltas y arrepentirse antes de recibir la absolución.

Veinte tratados del *Vināya* (los *Kandala*) detallan las prescripciones materiales de la admisión, de la vida, de los cuidados, de la exclusión, y también de las disposiciones concernientes a las monjas.

La *Segunda canasta* es la de los *sutta* o «hilos esenciales», y trata del canon y de cuestiones religiosas de índole general. La *Canasta del sermón* está formada por cuatro largas colecciones o *nikāya* de diálogos en los que aparece el mismo Buda, y ciertas explicaciones relativas a la psicología y a la ética. Se enumeraba lo que es el 1, lo que es el 2, lo que es el 3 (por ejemplo las Tres Joyas), hasta los treinta y cuatro elementos del organismo humano y los treinta y tres puntos de santidad.

A la canasta de los *sutta* se le añaden el *Dhammapada* o «Salterio del arte de vivir bien», el *Udāna* o «Palabras extáticas», y el *Terīgāthā* o «Canto de los ancianos». Finalmente, los célebres *Jātaka* («Los nacimientos») describen quinientas cincuenta de las existencias pasadas de Gautama y el edificante milagro que selló cada una de ellas. Representan un inestimable documento por lo que se refiere a los arquetipos, a los mitos del pasado, a las creencias y leyendas populares.

La *Tercera canasta* (La *Abhidharma* o «Doctrina ampliada»), escrita en gran parte durante el reinado de Aśoka, trata de la moral y de la filosofía, así como de la refutación de las herejías.

La *Triple canasta* aumentó considerablemente hasta el siglo V de nuestra era, puesto que cada doctor debía añadirle con minuciosidad sus interpretaciones, así como redactar nuevos tratados (los *Sastra*). Uno de los más fecundos fue el filósofo Buddhagoṣa (el evangelizador de Birmania), quien, hacia el año 450, redactó para el monasterio cingalés de Gauthakara la *Vía de la pureza* (*Visuddhi Magga*).

Conviene además unir a estas obras canónicas las *Preguntas de Milinda* (*Milindapañha*), donde el gran rey greco-hindú Menandro discute con el sabio Nāgasena.

7. La comunidad budista

El budismo laico

Si se ha llegado a considerar el budismo como una religión, éste difiere sin embargo de todas las demás en el sentido de que no conlleva ningún rito, ningún sacramento, ninguna fórmula que le confiera la cualidad de budista. El laico es budista por el solo hecho de aceptar como verdadera la enseñanza de Buda, de respetar sus prescripciones morales y de contribuir al sostén material de la comunidad de los monjes.

No llegará a alcanzar la salvación en esta vida, puesto que no hace nada para librarse del deseo, causa del sufrimiento. Se limita a prepararse una buena transmigración. Su principal obra meritoria consiste en el mantenimiento de los bonzos y en la frecuentación de las prédicas públicas. El culto propiamente dicho se reduce a la ofrenda de flores, cirios e incienso ante las efigies del Perfecto o ante una imagen que lo evoque (como la reproducción de su pie), y a la participación en algunas fiestas.

Las reglas que los monjes enseñan a los fieles se extienden largamente sobre las relaciones entre los seres humanos, y siempre van precedidas del siguiente consejo:

Con la ausencia de cólera debe vencerse la cólera.

Con el bien debe vencerse el mal.

Con la donación debe vencerse la avaricia.

Con la verdad debe vencerse la mentira.

(Dhammapada)

El sermón especifica los deberes que deben practicarse:

—Los que tienen hijos deben preservarlos del mal, educarlos en el bien, darles instrucción, casarlos, dejarles una herencia.

—Por su parte, los hijos mantendrán a los que les mantuvieron, cumplirán los deberes exigidos por la familia y conservarán sus bienes; se harán dignos de su herencia y, cuando sus padres hayan desaparecido, honrarán su memoria.



La ofrenda de flores e incienso ante la imagen de Buda es la práctica ritual más común entre los budistas laicos.

—El maestro dará testimonio de su afecto por su discípulo, le enseñará el culto del bien y de lo bello, mantendrá su atención, no le maltratará ni le injuriará, por el contrario, le elogiará ante sus camaradas; le prevendrá del peligro e intentará alejarle de él.

—El discípulo honrará a su maestro levantándose respetuosamente delante de él, sirviéndole y obedeciéndole, atendiendo sus necesidades y oyendo atentamente sus lecciones.

—El marido debe amar a su mujer, tratarla con consideración y amabilidad, serle fiel, cuidar de que se la respete y se la honre, ofrecerle los vestidos que ella necesite.

—La esposa dará testimonio de su ternura hacia el esposo, se mostrará casta, tendrá la casa en orden, manifestará su hospitalidad para los parientes y amigos de su marido, mostrará «habilidad y celo en todo lo que tenga que hacer».

—Los amigos deben hacerse regalos, dirigirse palabras amables, cuidar de los intereses mutuos, vivir en igualdad, repartirse equitativamente las ganancias de toda empresa común. Sólo es un buen amigo el que cuida del otro cuando éste lo necesita, el que protege sus bienes si el otro es temerario, el que le ofrece un refugio en caso de peligro, el que le sigue siendo fiel en la fortuna adversa, el que extiende su amistad a la familia de su amigo.

—Finalmente, el señor cuidará del bienestar de sus servidores. No les impondrá más que un trabajo proporcionado a sus fuerzas; les pagará y alimentará sin escatimarles nada, les atenderá si están enfermos, les asegurará una sepultura conveniente, «repartirá golosinas» entre ellos y les concederá de vez en cuando un día de asueto.

—Por su parte, los sirvientes se levantarán antes que su señor y se acostarán después que él; se contentarán con lo que reciben si ello es justo, trabajarán con alegría, protegerán a su amo y se dirigirán a él con deferencia. No le abandonarán en la enfermedad, la aflicción, ni en la miseria.

Por supuesto, los laicos y los monjes deben observar deberes recíprocos. Así, el hombre honrado presta sus servicios al monje si éste los necesita, asegura su sustento, le trata con respeto en palabras, pensamientos y actos. A cambio, el monje debe apartarle del vicio, exhortarle a la virtud, ofrecerle la amistad y la compañía que desearía para sí, darle enseñanza si se la solicita, resolver sus dudas y sus problemas espirituales, abrirle el camino que conduce a la Beatitud.

«Comportándoos así, oh fieles, os aseguraréis la paz y la seguridad en los seis puntos del espacio. El que honre estos seis puntos tendrá derecho a la consideración. Liberalidad, paciencia,

amable cortesía, desinterés y pureza, he aquí las virtudes que son tan necesarias para la sociedad como lo es la rueda para el carro.»

Conviene recordar, para concluir, las palabras de Sylvain Lévi: «Asistimos al espectáculo, contradictorio como la vida y en armonía con ella, de una religión fundada sobre la nada y que lleva las virtudes prácticas hasta el paroxismo.»

El budismo monástico

El religioso, si se ha ordenado, no ejerce ningún tipo de sacerdocio. Pero habiendo avanzado más en el camino de la salvación que los laicos, es un modelo para éstos, al mismo tiempo que se adhiere al camino de la liberación. Las formas rituales que se encuentran en el llamado *budismo lamaísta* (salmódica cotidiana, utilización de vestiduras sagradas, práctica de la confesión y del rosario) son elementos añadidos posteriormente a imitación de otras religiones.

Es en la *hīnayāna* donde hallamos que la actitud del monje está más acorde con los orígenes. En Ceilán y en Camboya (las actuales Sri Lanka y Kampuchea), el bonzo no es un sacerdote, no actúa de intermediario entre el hombre y la divinidad, ni ofrece ningún sacrificio. No es sino el miembro de una cofradía de hombres que ha abandonado el mundo. Sin embargo, algunos no toman el hábito amarillo más que durante cierto espacio de tiempo, más o menos largo, puesto que no existen los votos perpetuos. Hay pocos nepaleses, birmanos, habitantes de Laos o de Camboya que no hayan pasado algunos meses en una comunidad de bonzos, como novicios o como monjes, después de su mayoría de edad.

Parece que Buda, durante su última existencia terrena, se vinculó fuertemente a la organización de la vida monástica, tanto en la prescripción de las reglas de vida como en la orientación del pensamiento.

Clasificó los pensamientos y los actos en benéficos (*kusala*), que contribuyen a aligerar la pesada carga del sufrimiento humano, maléficos (*akusala*) e indiferentes. La preparación consiste en debilitar sistemáticamente el dominio de las cosas que apartan al individuo de la vía de la inmortalidad, inmortalidad que ha perdido por el simple hecho de renacer. Meditando sobre los procesos mentales, se intenta controlarlos. En este sentido, el pensamiento budista se muestra pragmático y dialéctico, y muy inclinado a la contradicción y a la paradoja.

La libertad de adhesión ofrecida al monje es total, puesto que no tiene que preocuparse por dogma alguno. El monje sigue en completa libertad los consejos sobre la conducta; en completa libertad piensa y actúa. Sus actos y la expresión de su pensamiento corresponden, pues, exactamente a su actitud interior de desprendimiento, de convicción, de impulso ferviente. El pensamiento en sí mismo no es más que un instrumento rigurosamente personal, alejado de todo proselitismo. Su justificación reside en los resultados que el monje obtenga en su marcha hacia la salvación.

Buda había condenado el ascetismo practicado como tal. Habiendo él mismo experimentado su ineficacia, nunca lo consideró más que como un medio cuya posible adopción sólo sería temporal. «Hay dos cosas, oh discípulos, que conviene evitar; una vida de placeres, porque es baja y vacía, y una vida de mortificaciones, porque es inútil y vana.» El autodomínio de los yoguis no es un fin, sino una etapa que hay que superar. Por encima de ella está la Doctrina, válida para toda la humanidad.

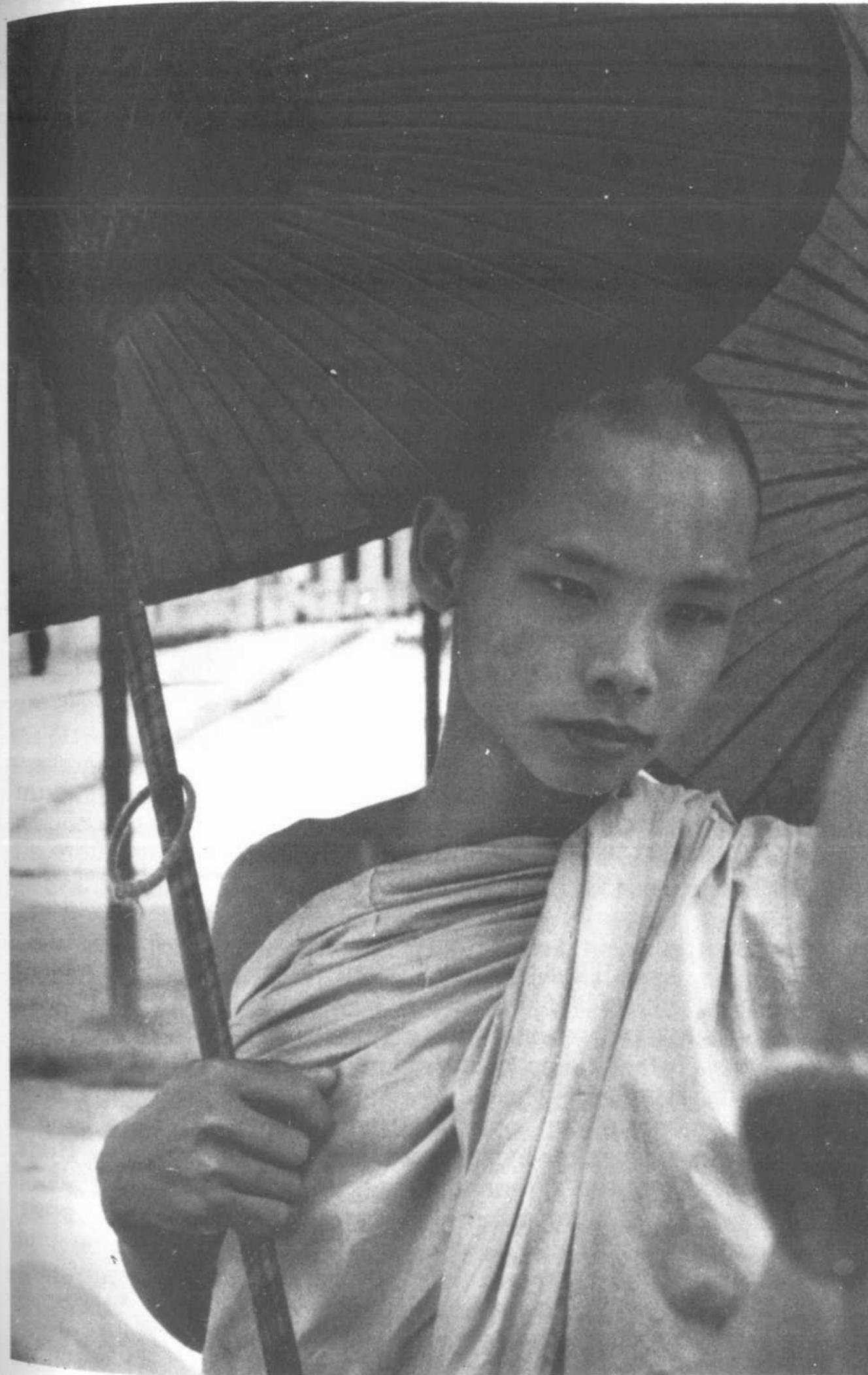
Al principio, los monjes eran peregrinos que iban difundiendo la buena palabra. Las primeras comunidades fueron instituidas por el propio Bendito en terrenos donados por los soberanos convertidos a la Ley, como el Bosque de los Bambúes, ofrecido a Kosala por el rey de Magadha. Como el *dharma* no admite distinción entre los hombres, en la admisión a la comunidad no intervenía ningún tipo de separación por castas. En la observancia de la Regla el brahmán se codeaba con el paria.

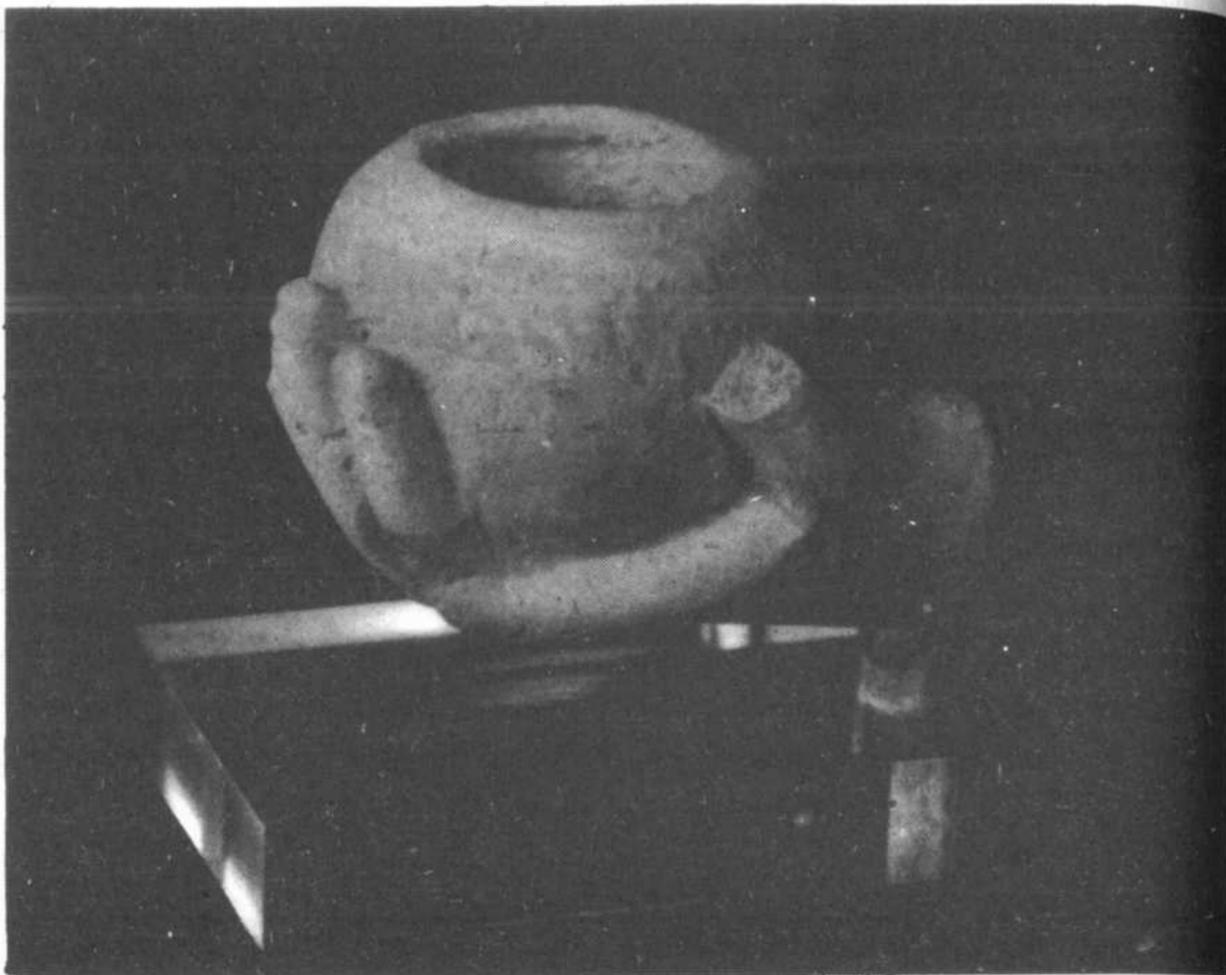
A un brahmán que le preguntó cuál era su casta, el Bienaventurado le respondió:

*Yo no soy ni brahmán ni hijo de rey.
Y no soy tampoco un burgués.
Me incluyo entre la gente corriente.
Sin dinero, pensativo, cruzo el mundo.
Bajo el hábito de monje, sin domicilio, camino.
Con los cabellos rasurados y el alma serena.
Sin participar aquí abajo en los asuntos humanos.
Inoportuna es la pregunta respecto a mi casta.*

Coomaraswami subraya que sería un error creer que Buda «atacó» al sistema de las castas. En realidad, él distinguía entre el

Los jóvenes budistas son admitidos en la comunidad desde edad muy temprana y educados en las enseñanzas del Iluminado para alcanzar su propia liberación.





La escudilla para las limosnas, legada de maestro a discípulo, es uno de los nueve objetos rituales que un monje budista puede poseer. Estuco procedente de Asia Central. Museo Guimet, París.

que no es brahmán más que por su nacimiento del que es un verdadero brahmán por su sabiduría, y decía que la vocación religiosa está abierta a todos los hombres, sea cual fuere su origen.

Las tres reglas monásticas

Junto a indicaciones muy minuciosas, como la de acostarse sobre el costado derecho, lavar el hábito y el chal, habitar en una morada distante de la ciudad (al principio, en cuevas), no comer glotonamente ni con los dedos, no hablar con la boca llena y abstenerse de «mirar ávidamente la escudilla del vecino», Buda estableció tres reglas fundamentales:

En primer lugar, el monje no tiene derecho a ninguna posesión, salvo la de sus nueve objetos rituales (tres hábitos, una navaja de afeitar, agujas, un filtro, un abanico, el cinturón, la escudilla y la olla de madera llamada *patta*). Debe obtener su sustento de la limosna. Dos horas después de haber salido el sol,

se pone en marcha y extiende la escudilla, en la cual los fieles, utilizando un largo cucharón para evitar toda aproximación ofensiva, verterán el plato que fue cocinado a primera hora de la mañana. La única comida del día se toma entre las nueve y las diez. Después del mediodía está prohibido todo alimento; sólo se puede beber después de esa hora.

La escudilla de la limosna es un símbolo de soberanía, y se da el caso de que el maestro lega la suya a su discípulo, en señal de que le transmite su autoridad. Al recibir la limosna que él no ha pedido y que sólo fue solicitada con su silencio, el monje no da ninguna muestra de agradecimiento. Lejos de experimentar un sentimiento de inferioridad, tiene la convicción de estar ofreciendo al devoto una ocasión para acrecentar sus méritos y para practicar una virtud fundamental de caridad. La mendicidad es una escuela de disciplina: rebaja el orgullo del neófito y le permite vivir sin ganar siquiera lo mínimamente necesario.

El monje también debe adherirse a la no-violencia. Hacia el año -500 se produjo una reacción contra el sacrificio y contra la tradicional brutalidad de las costumbres, no sólo para con los seres humanos, sino también para con los animales. El parentesco de todas las criaturas, acrecentado por la idea de la reencarnación, se alió a la compasión que todo ser humano debe sentir por los otros tanto como por sí mismo. En el *Udāna*, Buda no ocultó sus consejos a este respecto:

«Mi pensamiento ha viajado en todas direcciones a través del mundo. Jamás encontré nada que le fuera tan querido al individuo como su propio yo... Ya que su yo les es tan querido a los demás como a cada uno el suyo propio, el que desea su propia felicidad no hará violencia a nadie.»

De hecho, el budismo dulcificó enormemente el carácter guerrero de los mongoles y de los tibetanos. Al ver en nuestros días el pacífico comportamiento de los soyotes o de los khalkas, nos cuesta trabajo imaginar que sean los auténticos descendientes de los feroces guerreros de Gengis Khan.

El monje budista debe, por tanto, abstenerse de comer carne y todo aquello que haya sido muerto para servir de alimento. Algunas sectas rigoristas llegan incluso a prohibir la leche y los huevos, porque provienen del acto de la procreación. Sin embargo, en el sur de la India se permite comer el pez que se ha pescado, porque es de común parecer que fue el mismo pez el que, por su glotonería, se ensartó en el anzuelo.

Finalmente, el celibato es obligatorio, porque toda relación con una mujer implica el riesgo de crear un vínculo con ella y con

la criatura que de ella nazca. Buda veía en la frecuentación de la mujer un vínculo incompatible con la vida monástica, pues la energía psíquica ya no estará enteramente disponible para emplearla en la meditación. Por lo demás, apenas consideraba al género femenino.

«Verdaderamente, es necesario desconfiar de las mujeres. Por una sabia hay más de mil locas o malvadas. La mujer es más secreta que el camino del agua por el que pasa el pez. Es feroz como un bandido, y como él, astuta. Es raro que diga la verdad. Para ella, la verdad es semejante a la mentira. A mis discípulos les suelo aconsejar que eviten a las mujeres.»

Buda dejó permanecer ante su puerta durante meses a la segunda esposa de su padre, a la tía que lo había criado. Vestida de harapos, acudía cada día a mendigar una mirada suya, una palabra bondadosa. Tuvieron que transcurrir muchísimos años antes de que Buda tomara en consideración la piedad de las mujeres y aceptara que se fundasen comunidades femeninas.

Incluso se planteó la cuestión de si las mujeres podían acceder a la Bodhi, lo que ocasionó grandes debates entre Buda y sus discípulos. El Maestro, después de haber rehusado, cedió a instancias de sus allegados, pero no tardó mucho en arrepentirse puesto que las monjas causaron grandes desórdenes, tanto materiales como espirituales, en sus comunidades. La secta *hīnayāna* y la *mahāyāna* coinciden en la expresión del descrédito en que son tenidas las mujeres desde el punto de vista espiritual. «Porque he obtenido un cuerpo de mujer, porque he hecho el mal en una vida pasada.»

Un texto popular tibetano, traducido por Bacot, refleja muy bien la apreciación espiritual que los budistas tienen de la mujer. Se trata de un diálogo en el que un monje explica a una muchacha joven por qué él se aparta de su camino:

*Las mujeres son la fuente de las tres maldiciones.
El trato con las mujeres es la pérdida de los hombres.
Las mujeres labran la desdicha de los hombres en
este mundo y en el otro.
No hay paz para el que desea a las mujeres.
El que desea a las mujeres debe huir de ellas. [...]
Las mujeres son de tal modo la fuente de todo
pecado que los Budas no nacen de ellas. [...]
Absoluto y relativo, vacío y misericordia
son realidades incompatibles en una mujer.
Este universo muere en su presencia.*



El abad (hutuktu) de los monasterios lamaístas es siempre un hombre de gran sabiduría y con una excelente formación teológica. Su labor de tutela moral se extiende también a los monasterios de monjas más cercanos.

En los países del sur la mujer aún conserva el hábito de tratar a los monjes con una discreción meticulosa. No toca los alimentos mientras llena la escudilla de la limosna, no pisa el tapiz o la estera donde se sienta el monje, jamás le dirige la palabra en primer lugar, evita desnudarse ante él y se sienta en una postura que no pueda despertar ningún deseo.

Las comunidades de monjas terminaron por implantarse en Annam, en China, en Camboya y en Siam. Las mujeres se rasuran el cráneo y las cejas, visten de blanco, más raramente de amarillo, y siguen la Regla. Se administran ellas mismas, pero están sometidas a la vigilancia moral del abad de la comunidad masculina más próxima a su convento.

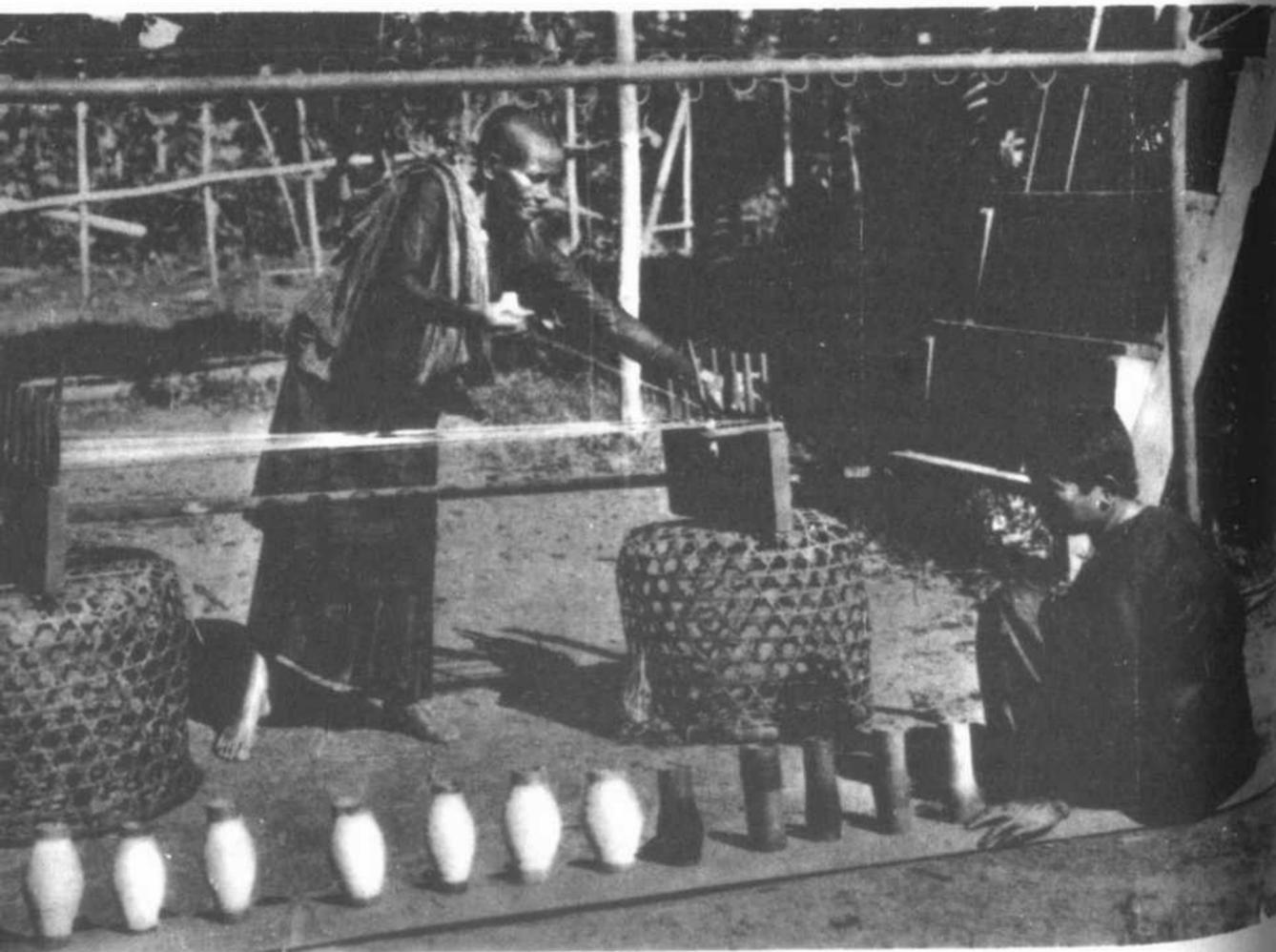
La regla del celibato continúa respetándose al cabo de más de dos mil años. El monje no debe hacer nada que pueda poner en peligro su castidad. Para empezar, no debe recibir nada directamente de las manos de una mujer; del mismo modo, si va a caballo, su montura no debe ser una yegua... La vida moderna ha suavizado algo estas prescripciones, y en la actualidad un monje

puede ocupar su asiento en el mismo vehículo en que viaje una mujer. Se contentará con no hablarle y con apartar sus ojos de ella. Los bonzos camboyanos llegan incluso a ocultar su figura detrás de un abanico ante la presencia femenina.

No obstante, el celibato no es admitido por algunas sectas del budismo lamaísta, principalmente por la *sakya-pa* (los *bonetes rojos*). En estas sectas, el trato carnal, lejos de considerarse reprochable, se admite, al igual que en ciertos grupos del hinduismo, como un camino capaz de llevar a la iluminación. El gran reformador Tsong-Ka-pa del siglo XIV creó los *bonetes amarillos* y restableció el celibato en el seno de la gran secta tibetano-mongol de los *gelong-pa*.

En el *Prātimokkha* Buda resumió la regla práctica en diez mandamientos. El buen budista debe abstenerse de robar, de matar, de obrar con impureza, de mentir, de embriagarse, de comer después del mediodía, de interesarse por la danza, por la música y por cualquier espectáculo, de adornarse con guirnaldas y de perfumarse, de dormir sobre camas altas y anchas, y de recibir dinero.

Con el cráneo y las cejas rapadas, los monjes budistas de Camboya (la actual Kampuchea) tienen ellos mismos sus hábitos y sus chales.



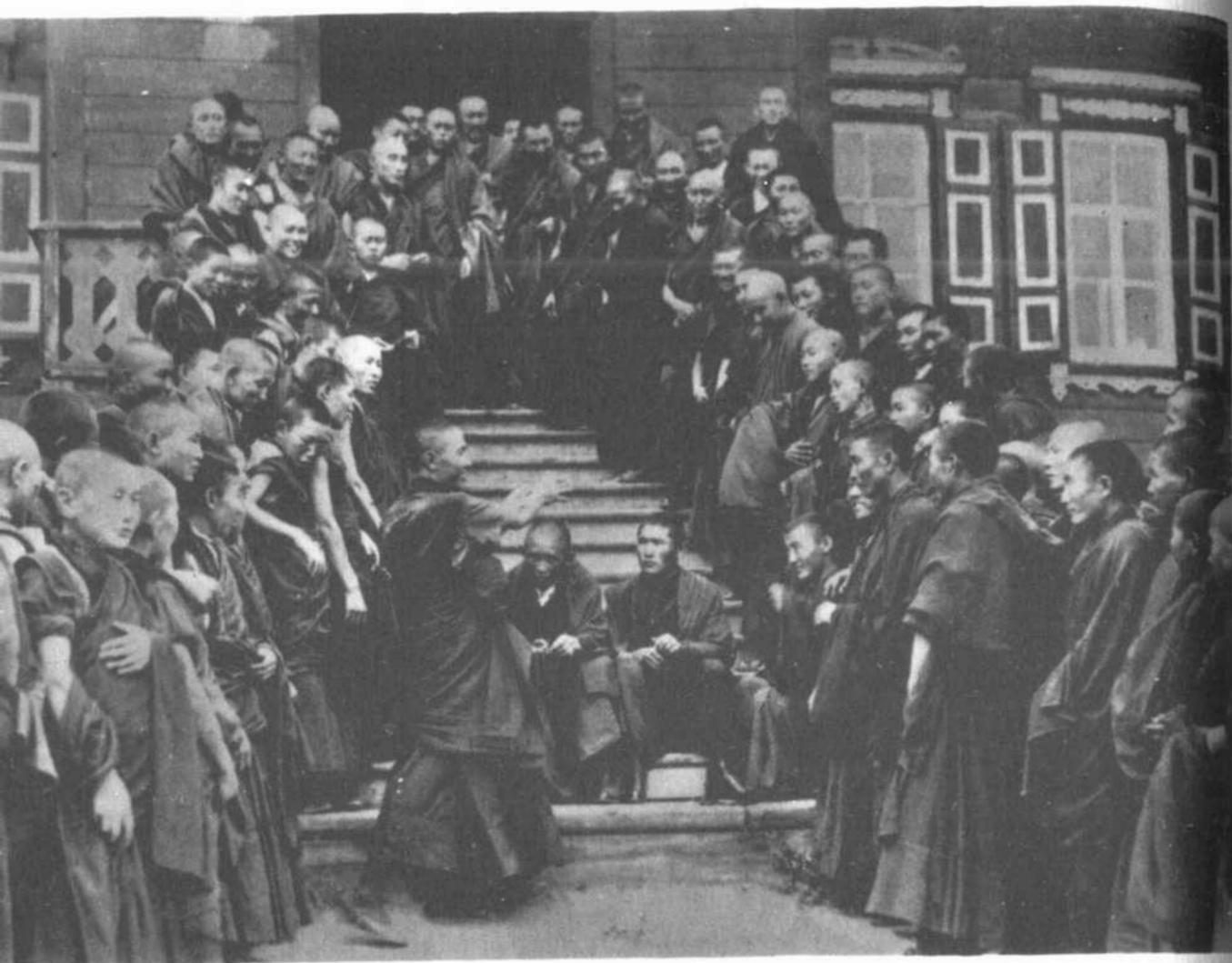
J. P. Charbonnier/Réalités



El monje budista mendiga lo necesario para alimentarse. En la mano, el abanico siempre dispuesto a ocultar el mundo a sus ojos.

Poco después, a estos mandamientos les fueron añadidas doscientas cincuenta prohibiciones. Cada luna nueva y cada plenilunio, los bonzos reunidos oyen al superior leer la interminable lista de las prohibiciones, y confiesan públicamente si han faltado a ellas. Demuestran su arrepentimiento encendiendo unas pequeñas lámparas. Hay que observar que la blasfemia no figura entre estas prohibiciones puesto que no hay dogma ni personaje sagrado contra el cual dirigirla.

La ordenación de un bonzo es una fiesta que comienza con la triple súplica de los amigos del neófito para que no renuncie a las alegrías de la vida. Después de un silencio negativo, el impetrante sufre el interrogatorio de un monje: «¿Eres una mujer? ¿Tienes taras? ¿Tienes deudas? ¿Tienes esposa, hijos? ¿Crees en la transmigración de las almas?» Después entrega a la navaja sus cabellos, sus cejas y todos los pelos del cuerpo; se le rocía con agua lustral y recibe sus tres hábitos y sus objetos personales, que



Collection Percheron

El monje budista debe consagrar una parte de su tiempo a la meditación y a la lectura de textos sagrados.

◀ Miembros de una comunidad budista en un momento de esparcimiento entre sus diarias ocupaciones religiosas y laborales.



Collection Percheron

le son ofrecidos sobre unas angarillas. El neófito los acepta tocándolos con un bastón para testimoniar que no volverá a aceptar ningún objeto de otra mano, y que las ofrendas que se le hagan de ahora en adelante deben depositarse sobre una mesa, en la tierra, o sobre su abanico. La ceremonia finaliza con una plegaria para que los vivos y los muertos se beneficien del acto religioso del nuevo monje, quien arroja entonces a la tierra una escudilla de agua pura. A continuación, su primer acto es escuchar las «ciento ocho puertas evidentes de la Ley», que serán leídas por un anciano.

Aparte del estudio y la meditación, que de hecho no son practicados más que por un pequeño número, las principales ocupaciones del monje están constituidas por la recitación común de textos extraídos de las escrituras, de los *sūtras* y *sastras*, por la exposición de la doctrina a los fieles el octavo y el decimoquinto días de la luna creciente, y por su presencia en las fiestas religiosas. Estas son muy numerosas, pero las más importantes son las asambleas generales (*saṅghakāma*), la delimitación, por medio de mojones, de terrenos consagrados, las entradas y salidas de retiro, las ordenaciones. Las instrucciones formuladas por el superior no deben ser discutidas ni interpretadas. Por otra

parte, no hay que pronunciar el voto de obediencia, ya que el objetivo final es la extinción de lo que nosotros llamamos personalidad.

Por lo general, el monasterio se reduce a una serie de edificios de reunión sin ningún carácter de santidad, ni destinados a albergar a ninguna divinidad. Los monjes celebran en ellos sus asambleas, o acuden allí para escuchar la lectura de los textos. Los fieles son recibidos en los días establecidos para predicar y comentar la Ley. Los edificios anexos contienen la biblioteca y ofrecen hospitalidad a los viajeros.

Naturalmente, los *vihara* han sufrido en sí las alteraciones externas del budismo. Lo que impropriamente se denomina *pogoda* ha impuesto en Siam, en Camboya, en Laos, e incluso en Ceilán una arquitectura complicada y un lujo de frescos, de pavimentos de plata, de estatuas de oro o de jaspe, incrustados de gemas preciosas. En el Tíbet, el rigor de los fríos ha obligado a construir con gruesos muros y el aspecto de un monasterio es el de una fortaleza de forma trapezoidal que contiene, además de las salas de reunión, las bibliotecas y las celdas de meditación, todos los servicios necesarios para las comunidades que viven en ellas.

Salvo en estos países del norte en los que el clima impone la vida en el monasterio, el monje vive al aire libre y no entra en las habitaciones de la comunidad más que para dormir. Durante las lluvias del monzón tiene licencia para retirarse a los conventos comunes (*viharas*). En principio debe dormir sentado, con la espalda apoyada contra un árbol o contra un tabique, pero esta regla ya no se sigue generalmente. En todo caso, se recomienda no cambiar de lugar caprichosamente. Una vez al mes debe pasar una noche cerca de las tumbas con la finalidad de meditar allí sobre la vanidad de las cosas humanas.

Las desviaciones populares han llevado al monje a mezclarse en la vida profana. Asiste a los actos importantes de la vida, ayuda al que agoniza a «dar bien el paso», cura, pues ha recibido una tintura médica, y, si es preciso (como en Annam, en el Tíbet y en Mongolia), descifra los horóscopos o exorciza a los demonios.

El budismo no puede ser reducido a simples comunidades que sensiblemente siguen la misma doctrina, pues es en sí una sociedad completa. Por lo demás, y contrariamente a lo que podría creerse según su enseñanza, la intención de Buda no era fundar una orden contemplativa. Enérgico y militante como verdadero *kṣatriya*, pretendió crear un cuerpo siempre activo. Recomendó el estudio y la predicación para la edificación del prójimo y condenó la vida ociosa. Sin embargo, no quiso unir a las comunidades bajo una única dirección. Al rechazar la idea de designar a un sucesor suyo, exclamó con reproche ante su discípulo preferido:

«¡Cómo, Ananda! ¿Piensa la orden de los religiosos que no alcanzaré el *nirvāṇa* absoluto antes de haber dejado instrucciones respecto a ella? Ananda, he enseñado el *dharma* sin hacer distinción entre lo exotérico y lo esotérico, porque, cuando se trata de verdades, Ananda, el Hallador de Verdades no mantiene la mano cerrada como el maestro que reserva una parte de su saber. El no piensa que sea a él a quien corresponda ser la cabeza de la orden, ni que la orden depende de él. Entonces, ¿por qué habría yo de dejar instrucciones?»

Simplemente, indicó que cada monje debía estar animado por las mismas preocupaciones que lo habían conducido a él a comunicar al mundo lo que creía que los hombres podrían comprender. «Lo que no ha sido revelado por mí, oh Malunkyaputta, dejémoslo sin revelar. Pero lo que yo he revelado, revélalo.»

Actuando como el hombre que fue Buda, el monje disipa su propia ignorancia y adquiere la compasión, sin irritarse contra un cielo del que no hay que esperar apariciones, ni socorro, ni

revelación, sin rebelarse contra la prisión de los renacimientos. Después, el adepto deberá enseñar el plan de liberación practicado por el Perfecto. Finalmente, la solución que todo monje debe predicar es que existe un único remedio para los males de la vida y de la muerte: el de no volver a renacer.

«Por esto, Ananda, continuarás tu camino tomando al yo por lámpara, al yo por refugio y no a otro; tomando al *dharma* por lámpara, al *dharma* por refugio y no a otro.»

El budismo ha persistido gracias a la existencia de la comunidad budista, que ha conservado intacta la enseñanza original. Lo que produjo su regresión social fue el despertar del brahmanismo, del cual el budismo había tomado numerosos elementos, respondiendo al gusto popular por lo maravilloso. También influyó el retorno a la antigua fusión del individuo en el seno de la familia, de la casta, de la colectividad, e igualmente al hecho de que los monasterios comenzaran a aceptar donaciones materiales. Fue, en suma, una forma de vivir y de vestir la que durante las invasiones atrajo sobre los monjes las agresiones de los guerreros. Hay que pensar que si la vida conventual no hubiera sido sustituida por el errantismo de los primeros fieles, los musulmanes no habrían exterminado el budismo.

8. El budismo en la India

Ni la fuerza social que el rey Aśoka dio al budismo ni los concilios pudieron evitar las disidencias. Se codificaron variaciones de la doctrina que quizá la dejaban inalterable en el fondo. Realmente correspondían a las diferencias de mentalidad y vida entre las poblaciones meridionales y las septentrionales. De ahí el nacimiento de las sectas *hīnayāna* y *mahāyāna*.

En los países del sur, de climas húmedos, calurosos y debilitantes, no hay lugar para la dialéctica ni para la sutileza de las controversias. Así, Ceilán, Birmania, Camboya permanecen bastante fieles a los principios generales expuestos en el siglo –v.

La *hīnayāna*

La *hīnayāna* (Pequeño Vehículo) representa sin duda la más alta expresión del budismo original y de una tríada cuyos términos tienen sentido el uno por el otro:

- Buda, Śākyamuni, personaje histórico, el Primordial.
- El *dharma*, la Doctrina, el Verbo.
- La *saṅgha*, la comunidad, las criaturas que siguen la Ley.

Mientras que a la *mahāyāna* la veremos desarrollarse dentro de un panteón, la *hīnayāna* no cree en los *bodhisattvas* ni en los budas cuya existencia no haya sido demostrada.

Como bien ha señalado Conze, se establece así la oposición, como en filosofía pura, entre aquellos (los «nominalistas») para quienes sólo el individuo ofrece una realidad, y aquellos otros que sólo consideran lo universal: los hinayanistas sólo admiten las creencias fundadas sobre hechos históricos, mientras que los mahayanistas, como veremos más adelante, se recrean con los productos de la imaginación creativa, sin preocuparse de su posible encarnación en un personaje histórico.

La *hīnayāna* aceptaba, pues, la evidencia del dolor y admitía que se le podía poner remedio, aunque su aplicación fuese difícil.

Collection Percheron



El budismo hinayāna prosperó en el siglo –II en Anuradhapura, en la antigua Ceilán (actual Sri Lanka), donde pueden verse todavía numerosas imágenes de Buda que señalan el emplazamiento de comunidades desaparecidas en la actualidad.

Permaneciendo en la línea primitiva pura del rechazo de la especulación teológica, y también de todo esoterismo, se vinculó menos al espíritu que a la letra de los primeros textos. Concretó la abstracción del *nirvāṇa* en un paraíso y conservó al individuo con un alma cargada de *karman*. En cuanto a Buda, le atribuyó un milagroso poder de ubicuidad. Sin embargo, y a causa de la facilidad de vida que el clima proporciona a los habitantes del sur, se produjo un alejamiento de la vida mística que Buda había predicado.

Fue principalmente en Ceilán donde se desarrolló la *hīnayāna*. En Anuradhapura existen todavía las ruinas de uno de los mayores santuarios budistas; en Kandy, donde se reverencia

un diente de Śākyamuni, se fundó una universidad que alberga una importante biblioteca.

Hinayanistas y mahayanistas se mantuvieron durante largo tiempo en una oposición que no tenía nada de la serenidad budista. Los primeros no ocultaban el horror que les causaba la introducción del tantrismo en la doctrina; por su parte, los partidarios del Gran Vehículo despreciaban profundamente a los adeptos del sur, hasta el punto de que *hinayanista* se convirtió entre ellos en una palabra injuriosa.

En Camboya, el budismo se dividió en dos sectas, los *mohani-kays* (Fuerte Yunque), que representan a la antigua tradición aportada desde el sur de la India por los *kamvujas*, y los *thomayuts*, que se desgajaron de los anteriores. Esta secta, también llamada *Real*, persigue una mejor inteligencia de los textos sagrados y una observancia más estricta de las prescripciones.

La mahāyāna

El nombre de *mahāyāna* (Gran Vehículo) se le dio a la secta septentrional en oposición al de Pequeño Vehículo. La *mahāyāna* preconiza que el hombre no puede salvarse de los renacimientos durante su paso por la tierra solo mediante el método de Buda. Ser budista significa buscar refugio en Buda, volver el alma hacia cualquier potencia capaz de ayudar y de salvar. Dicho de otra forma: apelar a la misericordia divina. En conexión con esta protección, utilizarla para acceder uno mismo al estado maravilloso de salvador compasivo. El fin último es el acceso al Sukkavati, el País de la Fidelidad donde reina el rojo «Guardián del Oeste», Amitābha.

Estas opiniones se habían esbozado ya durante los dos primeros siglos siguientes a la muerte de Buda, pero fueron rechazadas por el concilio de Pāṭaliputra en el año -245. Un poco antes de nuestra era renacieron con fuerza en la India del Ganges, y tuvieron su expansión bajo el reinado de Kaniṣka, en el siglo I. Se redactó una inconmensurable literatura en sánscrito, menos accesible al espíritu que la de la *hinayāna*. Conviene recordar la *Lalitavistara*, biografía de Śākyamuni, el *Saddharma-puṇḍarīka* o *Loto de la buena ley*, y ese monumento que es el *Mahavastu*, donde se expone la forma de realizar el ideal del *bodhisattva*.

El Gran Vehículo es, pues, la obra de los comentaristas que, dedicados sobre todo a hacer resaltar el espíritu de los textos,

pretendieron permanecer lo más cerca posible del verdadero pensamiento del Perfecto. Claro está que permaneció siendo estrictamente monástica, pero se entregó a la especulación. Naturalmente, esta actitud debía conducir a interpretaciones tan diversas que la doctrina se vio sometida no sólo a la proliferación, sino también a una serie de modificaciones importantes.

Floreciendo desde el siglo II al V de nuestra era, la *mahāyāna* fue con mucho la causante de la intrusión del brahmanismo. Con el tantrismo apareció el esoterismo. A los grandes doctores —Nāgārjuna, Aśvaghōṣa, Aryaveda, Contadeva— les sucedió un Śaṅkara que nos hace dudar de si adaptó a un nuevo brahmanismo las especulaciones budistas de los primeros siglos de nuestra era, o si catalizó la invasión del budismo por la metafísica, justo después de que se estableciera un canon recordando que Buda la condenaba.

En realidad, es en el más antiguo terreno religioso védico donde la *mahāyāna* tiene sus raíces. Partiendo de este rico humus, aprovechó para invadir el budismo y darle un aspecto filosófico.

La *mahāyāna*, al reemplazar los cielos brahmánicos por un panteón budista, y divinizar las creaciones populares, confirió a éstas un carácter metafísico que sobrepasaba la fabulación. De ahí la aparición de los «budas de meditación» (*dhyānibudas*), llamados también los victoriosos (*jinas*), guardianes de los cinco puntos cardinales, acompañados de reflejos espirituales y de reflejos terrestres.

Aunque sus nombres y atributos son diferentes, los cinco *jinas* —acerca de los cuales nos extenderemos más cuando hablemos del yoga tántrico— son idénticos. Corresponden a Buda en la acepción suprema del Absoluto y, al mismo tiempo, por sus posturas (*āsanas*) y sus gestos (*mudras*), se vinculan a algún episodio de su iluminación.

En su esencia trascendente (*dharmakāya*), ellos han entrado definitivamente en el *nirvāṇa*, y ya no tienen ningún vínculo directo con el mundo. Esta inaccesibilidad condujo a duplicarlos en un «cuerpo de beatitud» (*sambhogakaya*) o, si queremos decirlo en términos más humanos, en un mediador (*bodhisattva*) capaz de emitir una forma que desciende sobre la tierra. Esta forma es el «cuerpo de transformación» (*nirmanakaya*).

Así, el *dhyānibuda* Amithāba tiene como cuerpo de beatitud al *bodhisattva* Avalokiteśvara, el cual envió a la tierra a su cuerpo de transformación Siddharta Gautama, llamado Śākyamuni. Hay que observar que la raíz *īshvara* se tomó del brahmanismo y



Collection Percheron

El budismo mahāyāna, que se extendió principalmente por las regiones del norte, se caracterizó por la aparición de cinco dhyānibudas, o budas de meditación, en torno al Iluminado.

Collection Percheron



El bodhisattva Avalokiteśvara, cuyos múltiples brazos y cabezas corresponden a diferentes virtudes y atributos, muestra ante el mundo al Buda Śākyamuni, su encarnación terrestre. Arte tibetano.

corresponde precisamente al concepto humano de un Brahma inconcebible.

Profundizando más en la metafísica, constatamos que el *dharma* es el cuerpo de la Ley, impersonal e indiferenciado. No es el aspecto límite de una realidad, sino que se sitúa más allá de toda manifestación. De él podemos decir que «es así y no de otra forma» (*butatathata*). Bacot sugiere que se podría comparar con la llama de un fuego apagado que ya no anima ninguna otra hoguera: ha entrado en el absoluto del fuego que jamás ha dejado de existir.

El *sambhogakaya* en sí es el «cuerpo de amor» que tiene nombre y forma. Personal y diferenciado, es un cuerpo de perfecta manifestación. En cuanto al *nirmanakaya*, es el «cuerpo de formación», o si se prefiere de encarnación. El Espíritu Santo no es sino la unión de la esencia trascendente con el cuerpo de encarnación: Buda lo ofreció a los hombres envuelto bajo una forma humana.

Siendo las condiciones de vida más duras en el norte, y propiciando el retiro y la meditación, el ideal budista llegará a adquirir allí una enorme complejidad. El individuo ayudado por Buda, a quien se ha entregado, ya no se conforma con intentar llegar a ser un santo, sino que pretende nada menos que convertirse en un *bodhisattva*, y regresar a la tierra para dedicarse a la salvación de la humanidad y alcanzar así el estado de Buda. La idea de hacer que todas las criaturas se aprovechen al máximo de un conocimiento capaz de desligarlas del dolor de la transmigración sin fin sigue al pie de la letra el ideal del budismo primitivo. «Liberado, liberado —había enseñado el Perfecto—. Cuando hayas llegado a la otra orilla, haz que los otros lleguen también.»

El *Loto de la buena ley* nos presenta el mundo como una casa incendiada de la cual sus moradores quieren huir utilizando un vehículo. Este medio de salvación (*yana*) es inmenso (*maha*) y está abierto para todos. El hombre puro que ha comprendido las cuatro verdades se contenta con un carro tirado por una cabra; el que quiere penetrar por sí mismo las causas y los efectos, será llevado por un corzo, mientras que el adepto que desea el *nirvana* para todas las criaturas obtendrá el carro guiado por los bueyes. Este último dará pruebas de la misma abnegación que tuvo el Perfecto, que había hecho el voto de no entrar en el reino del no-ser antes de haber iluminado al mundo.

Entonces se desarrolló la idea de que el hombre podía igualmente ofrecer su devoción a los *bodhisattvas*. Los hinayanistas estimaban en seis el número de budas anteriores al nacimiento

de Siddharta. Este número se incrementó hasta veinticuatro y aumentaba a medida que se remontaba el tiempo, llegando finalmente hasta un Buda inicial, Adhibuda, el Eterno.

La *bhakti* se expandió. La devoción al *dhyānibuda* Akshobya («el Imperturbable»), que reina en el este, prevalecerá durante mucho tiempo en detrimento de la profesada a Amitābha («Luz infinita»), que domina el oeste. Pero, finalmente, este último, con su reflejo glorioso Amitāyus («Vida infinita»), ocuparía el primer lugar. Su hijo espiritual, Avalokiteśvara («El Señor que hacia abajo mira al mundo con compasión»), y la encarnación espiritual de este último, Gautama Śākyamuni, serán los que acometerán la tarea de salvar al mundo del sufrimiento.

Un *bodhisattva* disputa su popularidad a Avalokiteśvara, es



Supuesta representación de Maitreya, el *bodhisattva* que vendrá del cielo para concluir la tarea de la salvación. Arte greco-hindú.



El *bodhisattva* de la sabiduría, Mañjuśrī, sentado en posición de «descanso real». Bronce dorado del siglo XVII, procedente del Tíbet.

Mañjuśri, divinización personificada de la sabiduría. También ha sido anunciado un nuevo Buda, Maitreya, quien vendrá a la tierra para completar la salvación en la época en que el hombre haya llegado a vivir ochenta mil años.

En el budismo mahayanista de la fe, y partiendo de que si todos tienen derecho a la salvación, todos deben tener la posibilidad de llegar a ella por ciertas vías, la literatura se preocupó de especificar fórmulas que sirvieran para acercarse a las divinidades. En este sentido, se inventaron oraciones, se fomentó la adoración de representaciones pictóricas o plásticas, se estableció un culto ceremonial.

No puede negarse que estas prácticas materiales no tienen nada en común con la revelación predicada por el *Bhagavat*. Del mismo modo, la implacable contabilidad del *karman* se ha visto plagada de posibles intercesiones. Pero igualmente se admite la suposición de que la palabra de Buda es verdadera. «Las acciones de los santos pueden inspirar a la multitud.» El desarrollo de la tendencia bháktica permitía enmendar lo que podía tener de egoísmo la confianza exagerada en la persecución o la búsqueda de la propia salvación.

Abandonarse a la fe antes que perseguir la liberación para sí mismo implicaba, por el contrario, el reconocimiento de la futilidad y de la vanidad del poder personal. La perfección y la salvación ya no dependerán solamente de los esfuerzos propios, sino, y en mayor medida, de los dones de algún otro. Gran lección de modestia, de sinceridad y de pureza que demuestra que la perfección sólo se encuentra en el mismo momento en que se extingue su imagen, cuando ya no hay conciencia de mérito ni sentimiento de vacío. En estas condiciones, el budista renuncia a la afirmación y al deseo de no volver a ser. Se contenta con perseguir con paciencia la desaparición del yo y del apetito de vivir. Desligado de todo y de sí mismo, derrama su ser antes de soñar con el *nirvāna*. Su ideal es llegar a ser un *bodhisattva* salvador por «amor puro por todas las criaturas».

Del siglo V al VIII de nuestra era, la *mahāyāna* se extenderá a Nepal, Tíbet, China y, después, a Japón. En estos dos últimos países solamente impregnará a las masas, sin pretender formar la base de un culto nacional. Por el contrario, en los países fríos, como el Tíbet o Mongolia, se edificarán ermitas al ser difícil la meditación al aire libre. La importancia de la vida ascética se mide por el número de monasterios y adquiere un valor ejemplar. Sin embargo, en estos países se abrirá un abismo entre el pueblo y la comunidad, en la cual está lejos de participar, como sucede en las

regiones del sur. Si existe participación, está dirigida y controlada por los grandes monasterios.

La influencia de estos organismos se refuerza por el hecho de que los monjes sobrepasan la esfera del poder espiritual, ya que los superiores o abades son considerados como encarnaciones de *bodhisattvas*. Gracias a esta santidad, la doctrina budista pudo incorporarse sin perjuicio de los cultos primitivos. Así, la veremos adaptarse al animismo, a la demonología y a las concepciones sociales sólidamente arraigadas.

Aunque la *hinayāna* y la *mahāyāna* coincidían en la tercera verdad (la supresión del deseo y de la ignorancia para obtener el *nirvāna*), mientras que el Pequeño Vehículo negaba la salvación universal, el Gran Vehículo concibió una metafísica especulativa del *Abhidharma* y se apoyó en un proselitismo apostólico. Terminando por adorar lo que Buda había rechazado —Dios, alma, ritos y liturgia—, llegará a convertirse en una religión divina.

Así, poco a poco el budismo irá perdiendo lo que le diferenciaba del brahmanismo. Al volverse metafísico y admitir las necesidades del pueblo, acabará cediendo terreno al visnuísmo y al sivaísmo nacientes. Solamente Brahma, el Uno y Absoluto de la mística tradicional, quedará fuera de lo que se llamará en adelante «la Religión». Secta entre las sectas, sobrevivirá, sin embargo, por la considerable fuerza de sus negaciones, y realizará la proeza de persistir largo tiempo en una sociedad sometida a los brahmanes.

La salvación

La *mahāyāna* recibió su forma definitiva en el siglo II de nuestra era y alcanzó su punto culminante con el impulso de Nāgārjuna, el decimotercer patriarca. Este maestro, probablemente el más eminente después del Perfecto, pretendió haber hallado en una gruta las auténticas escrituras que Buda había confiado a la custodia de las *nāgas*.

Se creó una Nueva Escuela de Sabiduría, que puede resumirse en tres negaciones: la *no-obtención* o extinción del yo; la *no-afirmación* y la *no-confianza*, para evitar la angustia de una adhesión; y en una afirmación: volverse *omnisciente*.

Es imposible alcanzar el *nirvāna* mientras se establezca una relación entre éste y uno mismo, entre el objeto que se alcanzará y un estado anterior del cual se conserva memoria. El hecho de tener aún conciencia, aunque sea la más virtuosa, la destruye

también, porque el saber que se ha llegado al punto máximo de la humildad engendra el orgullo que la destruye al instante.

Es imposible alcanzar el *nirvāṇa* haciendo una pregunta o una afirmación. El hombre que ha comprendido la vacuidad ya no puede tener una actitud positiva ni negativa con respecto a nada. «Pro» y «contra» son dos palabras que el sabio ignora.

Es imposible alcanzar el *nirvāṇa* sin haberse liberado de la angustia que nos obliga a adherirnos a algo diferente de nosotros mismos. Mientras perviva un apoyo, no se habrá iniciado el cumplimiento de la misión completa.

El estado que espera conseguir el mahayanista del mayor de los Vehículos es la omnisciencia de los budas. Estos conocen todos los aspectos del mundo hasta en su menor detalle. ¿Acaso no podía el Perfecto, en un momento dado, dar el número de todos los insectos vivientes? No el Buda terrestre, naturalmente, ni siquiera su «ser glorioso», sino su principio espiritual, su «cuerpo de *dharma*».

De esta dialéctica se deduce claramente que Nāgārjuna no pretendió tanto establecer conclusiones definitivas como reducir al absurdo todas las creencias positivas. No es necesario precisar que su enseñanza fue concebida expresamente para los budistas ya iluminados.

La mística

Buda no intentó aportar una mejora de la condición humana. Tampoco indicó la conducta práctica de la experiencia que él llevó a cabo, ni reveló lo que le condujo a su iluminación. Solamente enseñó que la sabiduría puede liberar, y que esta sabiduría está al alcance de todo el que quiera adquirirla.

Pero la sabiduría no es solamente la buena conducta sin una norma. Tampoco equivale al hecho de reflexionar, de extraer conclusiones de la experiencia de la vida con el intelecto. No puede alcanzarse más que al final de un largo y penoso desligamiento, de un cuasi olvido del mundo, esto es, materia, sensación y sentimiento. La única vía de salvación se halla en el ascetismo, puerta abierta a la mística que permite tomar contacto con lo incomprensible.

Es evidente que la doctrina pierde la aridez del *karman* que depende de las obras. Cuando leemos en el *Bhagavadgīta*: «Creer que yo soy el agente o que cualquier otro es el agente, que yo o quien sea recogeremos lo que hemos sembrado, es estar del lado

de la Verdad», hay que sobreentender un cierto determinismo como causa de nuestros actos.

La ascesis permite comprender que sólo existe una única realidad: la de lo que es inmutable y eterno. Todo lo que depende de una causa no tiene realidad más que en función de sus relaciones con las cosas o los seres diferentes de sí. Esta distinción es indispensable para comprender lo que se designa con el nombre de sujeto y de objeto y para evitar que la ilusión los confunda.

Así, la imagen que vemos de nosotros mismos en un espejo es una proyección de nuestra persona desprovista de existencia independiente. Está vacía de toda sustancia y no tiene ninguna realidad absoluta. Además, el examen de lo que refleja el espejo —dicho de otra forma, nosotros— no nos muestra más que un aspecto del mundo, justamente el atrapado en la superficie reflectante. Si desplazáramos esta última, conoceríamos otros aspectos. No se puede, pues, descubrir de golpe el conjunto de los aspectos del mundo por la observación de un espejo. Ahora bien, ¿qué es nuestro ojo sino un espejo, e incluso un espejo que no puede conocerse a sí mismo? ¿Se ha imaginado jamás un ojo susceptible de mirarse a sí mismo? Lo que ve en el cristal no es él.

En consecuencia, nuestra conciencia, siendo un fenómeno, será en sí misma un obstáculo para toda iluminación. Por el contrario, un sujeto provisionalmente inconsciente, la *prajñā*, representa la facultad que nosotros poseemos y podemos desarrollar de recibir la iluminación. Semejante *ātman*, cuya identidad con *Brahman* había negado Buda, no es, sin embargo, el conocimiento inmediato, sino la dualidad sujeto-objeto. Es la pre-sabiduría. No podemos imaginarla mejor que evocando el geotropismo y el fototropismo de una semilla que, durante su germinación, orienta la raíz hacia la tierra y la plúmula hacia la luz.

Vemos así que la *mahāyāna* ideó una mística sin intervención divina. Si «verdaderamente» un elemento real y permanente existe en nosotros, no puede sernos revelado más que mediante la abolición progresiva de lo que le es extraño, es decir, de lo que nosotros consideramos como nuestra individualidad. No tendremos conciencia de él ni lo conoceremos hasta que nuestra conciencia haya sido totalmente abolida. La diferencia es grande, como vemos, con respecto a la búsqueda de una relación con lo divino, como la entendían los yoguis: purificación, rechazo de todo lo que oculte a la divinidad, esfuerzo por penetrar en ella, venciendo todos los obstáculos, tras los que aguarda y espera ser descubierta.

Los elementos de conciencia

Buda enseñó que, además del agua, de la tierra, del aire, del fuego y del éter, existe un sexto elemento, el *elemento de conciencia* (*vijñāyadhātu*), que establece la relación entre dos existencias sucesivas. No podemos ilustrar esta idea mejor que comparándola con una llama que, apenas extinguida, puede por su calor remanente encender una nueva llama. «El calor es causa. A su vez, el efecto es causa» (Bacot).

La *mahāyāna* reemplazó este elemento por el de *conciencia universal* (*alayavijñāya*), sin modificar la idea de una continuidad inconsciente. Toda *vijñāya* desaparece ante el conocimiento por iluminación, pero no más allá de la muerte. Al menos Buda nada dijo al respecto. Pero en las *Preguntas de Milinda* el sabio Nāgasena se pronuncia: «Cuando se apaga la luz después de que el escriba ha escrito una carta, la carta subsiste. Del mismo modo, al desaparecer la sabiduría, persisten los conocimientos que ésta suscitó.» El comentarista budista de nuestro siglo Ananda Coomaraswamy hace resaltar magistralmente que tanto en la doctrina de la causalidad como en la del efecto causal de las acciones (*karman*), no hay nada que implique necesariamente una «reencarnación» de las almas. La doctrina de la causalidad es común al budismo y al cristianismo. Ambas religiones declaran explícitamente creer en una secuencia ordenada de los acontecimientos. La «reencarnación» de la cual quería librarse el budista no es el accidente de una muerte particular, o de un renacimiento particular esperado en el futuro; es el vertiginoso proceso de morir y de renacer multitud de veces, que caracteriza paralelamente a la existencia aquí abajo, en la condición humana, y la existencia en lo alto, durante eternidades, en la condición divina.

El tiempo implica movimiento, y el movimiento, cambio de lugar; en otras palabras, la duración entraña la mutación, el porvenir. Por ello, la inmortalidad que persigue el budista no se halla en el tiempo ni el espacio, sino que es independiente del tiempo y del lugar.

Así pues, se confirma que el *nirvāṇa* no es la nada. Sin embargo, se revela apersonal. El deseo de una supervivencia consciente será un vínculo con la existencia que impedirá toda liberación. Esta idea concuerda con la de San Juan: «El que ama su alma en este mundo la perderá.»

Todas estas concepciones escapan a la consideración mental, y se comprende que el Bendito haya eludido la precisión. Sólo la intuición permite apreciar la profundidad de la respuesta que

dio Śāriputra a aquellos que le preguntaron en qué se había convertido Buda después de su entrada en el *nirvāṇa*:

«Existe, oh discípulos, un no-nacido, un no-producido, un no-creado, un no-formado. Si no existiera esto no habría ninguna salida para lo nacido, lo producido, lo formado.»

La *prajñāpāramitā*

Este término (*prajñāpāramitā*), que significa aproximadamente «llegados más allá de la facultad (*prajñā*)», «aptos para recibir la iluminación», sintetiza toda la obra de Nāgārjuna.

Una sabiduría latente o velada dormita en nosotros en la inconsciencia de la ignorancia. Al disipar esta ignorancia, estaremos en estado de recibir la luz, exactamente igual que, después de un largo sueño poblado de ensoñaciones, el individuo retorna a la vida verdadera. En consecuencia, el budista debe ante todo desear y apartarse de lo que pueda ocultar la verdad a sus ojos.

La *prajñā* se reconoce desde que sale fuera del mundo de los fenómenos, cuando ya no existe la dualidad entre el sujeto y el objeto. La iluminación se presenta con un carácter positivo y metafísico, mientras que el *nirvāṇa*, por la supresión del sufrimiento y de la aflicción, podría definirse como negativo y afectivo.

El nombre de *prajñāpāramitā* se le dio a una parte del centenar de volúmenes que constituyen las obras canónicas del Gran Vehículo. Trata de la vacuidad particularmente y, para hacer comprensible esta idea, ha sido resumida en un catecismo, en el cual el *bodhisattva* Avalokiteśvara (el Mediador) y Śāriputra (la Sabiduría) establecen la teoría de la vacuidad universal, lo que Foucher llama con propiedad la «quinta verdad».

Cuando abordamos la idea del vacío, nos vemos obligados a revisar la primera apreciación que nos inspira la *mahāyāna*. Lejos de ser «la mitad del medio» y moderado, el nihilismo del Gran Vehículo es extremado. En efecto, niega la personalidad y los elementos que la componen, niega los fenómenos y la causalidad. El vacío, contrariamente a lo que Buda había predicado, llegó a convertirse en una religión. Por otra parte, sus comentaristas recibieron el nombre de *sūnyavādin*, «nihilistas» o «negadores».

*Todos los fenómenos nacen de una causa.
De todos ellos el Predestinado ha dicho la causa.
También ha dicho su abolición:
Esta es la doctrina del gran śramana.*

El vacío (*sūnya*) no es la nada, y la vacuidad (*sūnyatā*) puede concebirse como no-sustancia, no-existencia, realidad relativa. El *arhant* no dice «yo no soy», sino «yo no soy nada».

Se comprenderá mejor lo que debe entenderse por vacío examinando la respuesta que Buda dio a Śāriputra:

«Allí donde existe la forma existe el vacío, y allí donde existe el vacío existe la forma. Vacío y forma no son, pues, distintos.

»Los cinco elementos (*skandas*) tienen el carácter del vacío. No nacen ni se detienen, no aumentan ni disminuyen, no son puros ni impuros.

»En el vacío, oh Śāriputra, no existe forma, ni sensación, ni ideas, ni voliciones, ni conciencia. En el vacío no hay ojos, ni orejas, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni espíritu. En el vacío no hay color, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni tacto, ni elementos. En el vacío no hay ignorancia ni conocimiento, ni siquiera cesación de la ignorancia. En el vacío no hay ni dolor, ni miseria, ni obstáculo, ni camino. Tampoco vejez ni muerte. En el vacío no existe conocimiento ni obtención del conocimiento.»

La práctica tiende a adquirir el conocimiento intuitivo, más o menos inmediato, sin el menor esfuerzo de la mente concentrada en la realización que se desea, y se deben eliminar incluso todos los esfuerzos que no tiendan a la reducción de los obstáculos. La meditación trascendente no es un juego del espíritu que parte de viaje hacia el descubrimiento. La meditación trascendental aprehende.

Para comprender mejor la debilidad de nuestra mente no tenemos más que juzgar nuestras dificultades para apreciar las dimensiones que no sean de nuestro tamaño. ¿Qué representan, en efecto, la micra o el año-luz más que una molécula infinitamente diminuta y una estrella infinitamente lejana? En matemáticas manejamos la exposición fraccionaria, el número imaginario, los *quanta*, el gradiente y el espacio curvo, sin que nuestro intelecto pueda concebirlos más que como abstracciones.

Solamente es válido el conocimiento de lo comprensible y de lo comprendido. Comprender el vacío es descomponer los fenómenos en sus elementos constitutivos, que de esta forma se destruirán por sí mismos a falta de unión.

Se deduce que cualquiera puede convertirse en Buda durante su vida si disipa las causas que se oponen a ello. Disociar los fenómenos en sus elementos constitutivos es actuar sobre las causas. Se agotarán absolutamente todas las posibilidades de ilusión penetrando de un único golpe en el centro del vacío, y no descubriéndolas una a una. Exactamente como se desvanece un

espejismo cuando desde un avión descendemos en picado sobre la visión.

La santidad es solamente una etapa. El *arhant* reduce sus sensaciones, anula sus sentimientos de alegría, de pena, de simpatía o de antipatía, las atracciones y las repulsiones. Al individuo se le considera en sí, aislado de toda subjetividad. El análisis sólo proporciona recuerdos e imágenes; en una palabra: causas. Por su resistencia y un siempre posible retorno, estas causas hacen precario el estado de santidad, y también vulnerable, si falla el coraje y falla la gracia.

El «Buda del Gran Milagro» avanza sobre la tierra mostrando la rueda de la vida que lleva grabada en la palma de la mano. Arte greco-hindú. Museo Guimet, París.



Por más que el adepto renuncie a toda confianza en los esfuerzos personales y conscientes, aunque se desembarace del orgullo, del intelecto y del corazón, aunque haya admitido incluso que ningún mérito ni ninguna sabiduría pueden otorgar privilegios, se abandonará a la corriente de la salvación y por lo tanto correrá el riesgo de quedar encallado si, en el último instante, la gracia del Absoluto no llega a extinguir la imagen de la perfección en el mismo momento en que ésta se alcanza: el estado de Buda no se manifiesta más que cuando ya no es discernible.

Los textos místicos de la *mahāyāna* no son más que recordatorios. Su sentido es infinitamente más complicado que el de las simples palabras escritas. El budista que se entrega a la ascesis no debe llegar a penetrar en su «verdadero» universo interior ni a eliminar al yo más que después de una iniciación otorgada por un maestro «capacitado para señalar los errores». El guía ordena, dirige y controla la experiencia del discípulo. Así lo enseña la *sastra* del agua: «Aunque se rieguen cien veces las cien hojas de un árbol seco, no volverán a reverdecer.»

La evolución de la Ley

Cuando Buda entró en el *nirvāṇa*, su doctrina no había influido más que a una elite. E, incluso, dentro de ésta, sólo a un pequeño número de brahmanes y de *kṣatriyas* que vivían en Magadha y en los reinos inmediatamente vecinos. En cuanto al pueblo se refiere, sólo habían sido iluminados los *vaiśyas* y los *sūdras* que fueron directamente convertidos por un sermón del Bendito. A pesar de las peregrinaciones del Perfecto durante cuarenta años, a su muerte el número de sus seguidores era escasamente superior a unas decenas de miles.

Realmente, la influencia del rey Aśoka fue considerable y podemos afirmar que durante su reinado y el de sus primeros sucesores, la dulzura y la espiritualidad budistas conquistaron la península. Pero aún más que los esfuerzos de un gran soberano que se sirvió de su poder para enseñar a su pueblo, será la leyenda la que expandirá el budismo a lo largo de toda la India. Según las narraciones de los milagros se fundaron lugares de peregrinación, y a su alrededor se edificaron los monasterios que moldearían las leyendas. Así, existen dos grandes centros de irradiación: Bodh-Gaya, donde tuvo lugar la iluminación, bajo la higuera, y Benarés, que ya mucho antes de la predicación de Buda era una ciudad sagrada donde coexistían cien sectas diferentes.

Buda responde al arquetipo del héroe prestigioso, y la inextinguible sed de maravillas le revestirá de un carácter divino y sobrenatural. Es inevitable pensar que combatió y venció tan claramente que hasta los mismos brahmanes se apartaron de sus dioses para venir a rendirle homenaje. Se comprende que antes de que pasara un siglo ya se hubiera expandido por toda la península la creencia de que una divinidad se había hecho hombre para venir a enseñar a los hombres el medio de no volver a ser desgraciado en esta vida. Y para afirmar con mayor rotundidad que había descendido del cielo, este Salvador había realizado unos milagros que de boca en boca se multiplicaban y se volvían cada vez más maravillosos.

Aśoka, a su vez, frenó el desarrollo de los mitos extravagantes y favoreció la penetración del budismo entre las masas. Lo que hasta entonces había sido sólo una lejana especulación de discípulos elegidos —y de discípulos de estos discípulos— se hizo accesible al pueblo. En gran parte gracias a los monjes de la secta *mahāsāṅghika*, la enseñanza se volvió más concreta, insistiendo más en la doctrina del *karman* y del renacimiento; el *dharma*, la extinción del yo, el *nirvāṇa* se dejaron para las concepciones más racionalistas, lo que no traiciona de ningún modo el pensamiento del Bienaventurado: «No aceptar nada que no fuese constatado o demostrado.»

Esta popularización no fue posible más que al precio de concesiones opuestas, paradójicamente contradictorias con la sumisión al examen. El pueblo sólo podía aceptar el destronamiento de sus divinidades a cambio de la aparición de un nuevo Dios, más poderoso. Un siglo después de Aśoka, se adoraba a Buda bajo su forma humanizada, se creó una literatura popular donde no se halla nada preciso sobre la comunidad de los monjes, pero donde florece una exaltación de las virtudes morales referidas al *karman* que hay que perseguir, apoyadas por las narraciones milagrosas. Se apela a la imaginación del laico para desarrollar su devoción.

Dependiendo del ángulo desde el que se mire, podemos considerar al Budismo bajo dos aspectos:

—El budismo enseñado por el Bienaventurado: deformado desde sus primeras escrituras, ofrece trazos cuya autenticidad no podemos constatar. Se nos muestra como negativo, árreligioso y áteo (esta «a» privativa no debe confundirse con «anti», ya que los silencios de Buda no pueden ser tomados como negativos). Ya hemos visto cómo la secta *hīnayāna* nos permite imaginar cómo fue el budismo en su forma primitiva.

—Un budismo en evolución, especulativo, que será influido por el brahmanismo renaciente. En primer lugar, los doctores han precisado lo que Buda no quiso revelar voluntariamente, lo que ofreció sólo poéticamente, de una forma vaga, o, en fin, lo que él no pudo enseñar a falta de una expresión verbal lo suficientemente concisa, por falta de madurez espiritual de sus discípulos o quizá también por falta del tiempo necesario. Hay que pensar además que el Perfecto creía que la aproximación a la iluminación no era posible en un terreno demasiado despejado. Si la despojamos de su exuberante mitología, la *mahāyāna* nos ofrece en su literatura el considerable esfuerzo llevado a cabo para interpretar lo que quiso decir y lo que calló Buda. De lo único que podemos estar seguros respecto a su enseñanza es de que, como la planta que intenta apartarse de la sombra para alcanzar la luz, él expresó lo que había que evitar, más que lo que se debía buscar.

La *yogācāra*

Si la Antigua Escuela de Sabiduría había considerado al *nirvāṇa* como absolutamente opuesto a este mundo, si la *mahāyāna* antigua identificó en la *prajñāpāramitā* al *nirvāṇa* y a este mundo en una única realidad absoluta: la vacuidad; si, finalmente, la Nueva Escuela de Sabiduría vio en la vacuidad la única realidad válida, los defensores de la *yogācāra* indentificaron esta vacuidad con el pensamiento: aparte del pensamiento no existe nada en el mundo exterior.

Hasta el final del siglo —II los monjes se preocupan poco por lo que era el universo. La realidad no era más que una serie de sucesos (*abhidharma*), y sólo eran importantes para el propio conocimiento los estadios mentales y los métodos psicológicos.

Hacia el año 180 de nuestra era se formó una secta: la *abhisa māyālanakara*, que se dedicaba a explicar la *prajñāpāramitā*. Sus adeptos fueron los verdaderos precursores de la *yogācāra*, que, en oposición a la *abhidharma*, fundaron Asaṅga y Vasubandhu, dos hermanos oriundos del noroeste de la India.

Para comprender la compleja tesis de esta nueva escuela, es preciso que nos refiramos al *Bhagavadgīta*, ese magnífico poema del León de Maha-Bhesata. En él se encuentra la exposición de los métodos y sistemas filosóficos entonces en curso: el *Vedānta*, el *Sāṃkhya* y el *Yoga*. En particular, considera los dos últimos como los reversos prácticos de las especulaciones de la doctrina budista original.

Mientras que los «hombres de sabiduría», intelectuales dedicados al *dharma* (*madhyānika* y *sarvāstivādin*), se abandonan a la intuición para obtener la iluminación, los «hombres de trance», sobre todo ascetas y meditantes, pueden alcanzar igualmente la iluminación, pero sólo mediante la concentración del pensamiento. El camino no es exclusivo: según su temperamento, la sabiduría conviene más a algunos, el trance a otros.

Asaṅga y Vasubandhu representaron una reacción contra la importancia excesiva atribuida a un proceso del pensamiento que ocasionaba la negligencia de las prácticas del trance.

Para los *yogācārin* no existe nada más que pensamiento, pensamiento al que definen como un estado de luminosidad «transparente»: el absoluto es pensamiento y no es preciso buscarlo en ningún objeto, sino en el puro sujeto, liberado de los objetos. Aquí volvemos a encontrar la oposición fundamental y la incompatibilidad que ya hemos señalado entre el objeto y el sujeto. Desde que nos volvemos hacia el sujeto, éste se vuelve objeto y pierde su cualidad de observador. Por lo tanto, la introspección no puede permitir establecer contacto con un sujeto que de este modo se modifica inmediatamente.

Los *yogācārin* se propusieron demostrar el error que existe al considerar todas las cosas como separadas del yo («opuestas al yo») y ofrecidas a nuestro examen bajo el aspecto de un objeto.

Todas las cosas, todos los pensamientos, pueden ser expresados como «espíritu solamente». Existe un punto de conciencia en el mundo, una cierta dimensión infinitamente pequeña de «presencia-testigo», con la que el meditante puede ponerse en contacto en el mismo momento en el que, durante el trance, llegue a darse cuenta de que sus visiones no son más alucinatorias que lo que él llamaba realidades durante su estado de vigilia. «Lo mismo que percibimos la falta de objetividad de las imágenes de un sueño, una vez que estamos despiertos, así la falta de objetividad de las percepciones de la vida de vigilia es captada por aquellos que han despertado gracias al conocimiento de la verdadera realidad» (Asaṅga, citado por Conze).

Por lo tanto, el *nirvāṇa* puede denominarse: «espíritu solamente», «pensamiento solamente», «conciencia solamente». Aquí vemos precisarse la desviación del budismo original que definía al *nirvāṇa* como «apagar soplando».

Aunque dedicado a Viṣṇu, ningún *yogācārin* puede rechazar el *Bhagavadgīta*.

«Tú llevas en ti mismo un amigo sublime al que no conoces. Este Dios reside en el interior de todos los hombres, pero pocos

saben encontrarlo. El hombre que ofrece el sacrificio de sus deseos y de sus obras al Ser de donde proceden los principios de todas las cosas y por el que el universo ha sido fundado, obtiene por ese sacrificio la perfección. Puesto que aquel que encuentra en sí mismo su felicidad, su alegría, y en sí mismo también la luz, es uno con Dios. Ahora bien, sábelo, el alma que ha encontrado a Dios se ha liberado del renacimiento y de la muerte, de la vejez y del dolor y bebe el agua de la inmortalidad.»

De ahora en adelante, con la *yogācāra*, cuyo eco volveremos a hallar en el budismo tántrico del Tíbet, lo que se perseguirá será una salvación universal. Los estados mentales sólo se considerarán por sus vínculos con el cosmos.

El ocaso del budismo en la India

Después de haber conocido un gran desarrollo hacia el siglo V, la *yogācāra* desapareció de la India hacia el año 1100. Emigró al Tíbet y a China, donde podemos hallar hoy en día algunos elementos dispersos, sin que, no obstante, se haya conservado la trascendencia lógica de la cual Dignāga significó el apogeo.

El budismo presenta en esta época una doble realización: un desarrollo de la santidad y una orientación creciente hacia la intelectualización. Varios centenares de años después de la muerte de Buda se contaban los santos por miles. Todo monje, si tiene el valor de apartarse del mundo, puede aspirar a convertirse en *arhant*. Incluso los fieles pueden unirse con el *dharma* mediante el trance. Paralelamente, se desarrolla la erudición, hasta el punto de ocupar el lugar de la suprema realización: es la época de los doctores de la Ley. Muy pronto, un minucioso trabajo de exégesis «oscurecerá» las grandes reglas primordiales del budismo predicado por el Perfecto.

En efecto, la doctrina budista tampoco podía escapar a la ley de la impermanencia. En la India fue eclipsada progresivamente por el brahmanismo, que el budismo había apenas transformado. Además, eran muchos los puntos comunes que debían favorecer el resurgimiento de las antiguas religiones: la ilusión de la individualidad, la contingencia de las ideas del bien y del mal, la posibilidad de liberarse de los renacimientos durante una sola vida. Y también el conocimiento, objetivo supremo de toda evolución, e incluso la idea de un *nirvāṇa*, más definida ahora que en sus orígenes. Brahmanismo y mahayanismo creían en ciertos salvadores, hombres liberados que por compasión volvían a la

tierra. Por su parte, el budismo del norte se inclinaba hacia la concepción de un cielo poblado por entidades metafísicas, los *jinas*, y conservaba incluso el nombre de Brahma, atribuyéndolo a una criatura divina a la que, sin embargo, no otorgaba el poder de romper el ciclo de los renacimientos.

Frente a esta aproximación, el pensamiento brahmánico, tan bien expresado en el *Bhagavadgita*, exalta la acción y le atribuye eficacia si va acompañada por el desinterés. La negación del alma, largo tiempo piedra angular del budismo, terminará siendo al final revisada dialécticamente.

Podría parecer sorprendente el hecho de que, después de la llama de la novedad, la India brahmánica no haya desdeñado rápidamente el budismo. Al ganar un terreno considerable gracias a Aśoka, la doctrina budista iniciaba un cambio fundamental en la arquitectura social. Más aún que el brahmanismo, el budismo se podía presentar como el vínculo por encima de la división siempre latente a causa de las rivalidades. Estaba apoyado por los reyezuelos, que veían en él, primero, un factor de debilitamiento de la casta de los brahmanes, y después, la solución de ciertas dificultades de gobierno. El ejercicio de la realeza no corría el riesgo de ser criticado por las masas, que, convencidas de que este mundo no tiene ninguna importancia, estaban dispuestas a aceptar todas las opresiones. Si, por otra parte, los pueblos «budificados» no hubieran tenido que considerar todos los males como ineluctables e incluso necesarios, la no-violencia predicada por Buda habría bastado para evitar cualquier revolución.

Por lo tanto, el budismo habría debido conquistar toda la India puesto que no se enfrentaba a los cultos antiguos. Se doblegó, sin embargo, cuando en una serie de guerras sus partidarios reales perdieron sus territorios a manos de soberanos brahmánicos. Poco a poco, los hindúes vieron en el carácter universal del budismo una amenaza respecto a la especie de difuso nacionalismo que unía desde siempre al conjunto de los pueblos de la península. El brahmanismo corrigió, espontánea o políticamente, el rigor de algunos de sus principios, y el budismo, a su vez, admitió por tolerancia que persistieran los antiguos vínculos de las masas, y por todo ello es lógico que la adopción generalizada de la doctrina budista en la India entrara en un periodo de regresión. Lo que realmente representaba la aportación de Buda a la humanidad iba a utilizarse progresivamente en contacto con las tradiciones de la masa. Hacia el año 400 de nuestra era, Vasubandhu terminaba su *Tesoro del abhidharma* con un grito de alarma: «La religión del Sabio está agonizando. He aquí el

tiempo en que los vicios son poderosos. Los que quieran liberarse deben darse prisa.»

Mientras que los pueblos del sur han seguido siendo budistas sólo nominalmente, y han cedido la práctica de la Ley a los bonzos, el celo misionero de los predicadores y el inicio de relaciones comerciales de los budistas — que contrariamente a los brahmanistas, al no estar inmovilizados como ellos por las prescripciones de las castas, viajaban con facilidad y expandían su doctrina— incitaron a los pueblos extranjeros a realizar una ofensiva espiritual.

La tolerancia básica del budismo no le hacía aparecer como un invasor fanático. No sólo admitía todos los cultos, sino que además sabía acomodarse a ellos. Y puesto que el budismo se adaptaba a las costumbres y ayudaba a la unificación de tribus heterogéneas, los reyes extranjeros lo favorecían, hasta el punto de que muchos de ellos fueron considerados *bodhisattvas*. ¿No aparece Gengis Khan en una inscripción del siglo XIV como uno de esos *bodhisattvas*? ¡Gengis Khan!... Mongka, el tercer Gran Khan mongol, consideraba el budismo como la palma de una mano de la cual los otros cultos — nestorianismo, islamismo, taoísmo— eran los dedos.

Fuera de la India vamos, pues, a encontrar formas de budismo muy peculiares en aquellos países donde se implantó: su universalidad, su indiferencia por el mundo y su realismo le permitirán nacionalizarse sin desligarse por ello de las cuatro grandes verdades, gracias a las capitulaciones aparentes o, al menos, a las apreciables desviaciones de los sermones que en el siglo —V dieron a los hombres la posibilidad de evadirse de su dolorosa prisión de existencias renovadas.

Al decir de los antiguos, los tiempos no se han consumado. Ciertos sabios intuyeron, desde el año —200, el ocaso de la Ley en el curso de los siglos futuros. Pero el tiempo en sí mismo no es más que una ficción; la regla suprema es el cambio incesante, y en la línea de evolución del universo las mayores oscilaciones del péndulo sólo son ínfimos paréntesis. Después de la noche viene el día, y la sombra que se ha cernido desaparece ante la renaciente luz.

Algunas profecías son tan formales que desde el reinado de Aśoka ligan la vitalidad de la doctrina budista a la duración media de la existencia humana. Anuncian que se ocultará progresivamente durante el equivalente a diez años — que corresponderá a un olvido total de la Ley—, para resurgir al cabo de ochenta mil años. En esa época, la tierra, cubierta por un humus dorado, será tan fértil que se podrá recolectar siete veces al año. La humanidad,



La cabeza de cuatro rostros de Lokesvara (nombre que los khmer dan a Avalokitesvara) es también la del rey Jayavarman VII (h. 1120 - h. 1215) de Camboya, al que se identificaba con el bodhisattva.

que naturalmente se habrá multiplicado mucho, será moral y virtuosa. Entonces del cielo *Tushita* descenderá el *bodhisattva* Maitreya, predicará, y quienes le escuchen obtendrán el *nirvāṇa* por este simple hecho.

Sin esperar la lejana verificación de esta glorificación del budismo, hay que hacer notar que Buda hizo bien en enseñar al hombre a mantenerse a distancia de los extremos: cualquiera que

sea la secta a la que nos refiramos, *hīnayāna*, *mahāyāna*, budismo tántrico, *tch'an* chino o *zen* japonés, constatamos que en realidad los budistas no se han apartado jamás del justo medio. Como pertinentemente nos lo recuerda Coomaraswani, «la verdadera marcha con Dios es una vía media». La vida terrena del Perfecto fue un ejemplo de ello: criado en el placer, la munificencia y la despreocupación, luego estuvo a punto de morir por las mortificaciones que infligió a su cuerpo, y «el Maestro comprendió que ni uno ni otro de estos extremos le conduciría hasta el conocimiento que buscaba y que obtuvo siguiendo el camino del medio».

9. El panteón budista tibetano-mongol

Cediendo al tridente ceniciento que señala las frentes de los fieles de Viṣṇu, al punto rojo trazado entre las cejas de los sivaístas, el budismo, animado siempre de un universalismo que se dirigía a todos los hombres, sin distinción de razas ni de creencias, se expandió poco a poco fuera de la India. Pero mientras que en la península iba esfumándose, utilizaría la desviación especulativa y teísta de la *mahāyāna* con vistas a implantarse sólidamente en el extranjero. Ofrecía a las masas posibilidad de apiñarse en un gran vehículo para aproximarse a un no-ser luminoso. Aunque no serían conductores de hombres, los monjes se hicieron los representantes de un sacerdocio mediador entre el hombre y el cosmos. En el Tíbet, en Mongolia, en China, iban a establecerse unos rituales cuyo conocimiento estricto estaba reservado a los profesionales de los gestos y de las fórmulas. Estos reconocieron la utilidad de las oraciones, del ascetismo, incluso de la magia. De lo que había sido una moral, un comportamiento social e interno, una voluntad de actuar bien con el fin de no sobrecargar el *karman*, de lo que representaba la tensión hacia la ruptura de la cadena de los renacimientos, nacieron una religión budista, diferentes cultos y diversos cismas.

Sin negar la impermanencia del alma, se admite una especie de compromiso: los tibetanos consideran la sucesión de vidas como las flores separadas de una guirnalda, unidas por un mismo hilo: el *ekotibhava* («el ser enhebrado junto»).

Sin embargo, en su expansión el budismo conservó intacto el carácter indefinido del *nirvāṇa*. Los doctores no pudieron ponerse de acuerdo para precisar ese estado místico donde cesa toda conciencia fenoménica en la escala humana: esta imprecisión incluso ayudaría a la doctrina a adaptarse a los nuevos países.

El budismo entraba en ellos cargado de aportaciones hindúes: las que habían constituido el antiguo tronco donde se injertó y que, después de haberse adormecido, habían acaba-



Collection Parichayon

do por influirle. El monje Asaṅga había introducido en la Ley la práctica del yoga, remitiéndose a la concentración mental y al dominio del cuerpo que habían permitido a Buda entrar en unión extática con un universo que bruscamente se descubría en una deslumbrante revelación. Los *Tāntras* («Libros») consagrados a Śiva aportaron la idea de un Eterno increado, de un Eterno primordial.

El tantrismo representó más una modalidad de doctrina que una doctrina independiente. Poniendo en práctica las relaciones y las analogías entre el hombre y el universo, entre el microcosmos y el macrocosmos, las facultades intuitivas sobre las que se basa le han conferido un carácter esencialmente empírico. Si podemos admitir que se vincula con la magia, es en la zona superior de ésta donde se sitúa.

A partir de Nāgājuna, los monjes budistas de la India ya no se contentarían con seguir propagando la enseñanza de un iluminado que alcanzó el mérito de no volver a renacer: permitieron a las masas adorar al Perfecto como a una divinidad que siempre había existido, miembro de una inmensa familia cósmica que se polarizaba enteramente en él; sin darse cuenta, el vulgo volvía a encontrar en él los mitos solares de los persas, más comprensibles en el estado de una divinidad eternamente viva que en el de un salvador desaparecido para siempre.

Finalmente, hacia el siglo VI de nuestra era, el misticismo del culto sivaíta se unió definitivamente con el budismo. Los dioses brahmánicos habían vuelto a ocupar su lugar y hasta a los *bodhisattvas* mismos se les concedieron compañeros y esposas; su energía activa se materializaba bajo una forma femenina: la *sakti*. El Absoluto y el conocimiento perfecto, la compasión redentora y la sabiduría intuitiva no pueden nada por sí solos, exactamente como el hombre y la mujer sólo pueden crear en la unión de sus sustancias.

Las «buenas palabras» iban a sustituir a las «buenas acciones». La repetición de un número incalculable de veces de *Aum Mani Padmé Hum* («la Joya en el Loto») bastaría para depositar el corazón del suplicante a los pies de Buda. La denominación de *mahāyāna* dejaría lugar a la de *mantrayāna* (Vehículo de las Invocaciones) o *Vajrayāna* (Vehículo del Rayo o del Diamante). A las divinidades y *bodhisattvas*, infinitos fragmentos del alma universal (*vajrasattva*), se les dotó de diversos atributos —también de

◀ Fiestas budistas en un monasterio tibetano.

diferentes humores. Tan pronto se les concebía acogedores y pacíficos, como terribles y hostiles. El carácter malvado, siendo por definición menos favorable para la humedad que la mansedumbre, gozaba entonces de una veneración particular. Pero tanto de los seres malvados como de los benévolos se esperaban milagros y dones. Quizá esta «paradójica combinación» de una afirmación espiritual y una sumisión mágica a los intereses propios de los fieles sea la que, desde el siglo —, haya posibilitado la conversión al budismo de tantos pueblos diferentes.

El budismo en el Tíbet

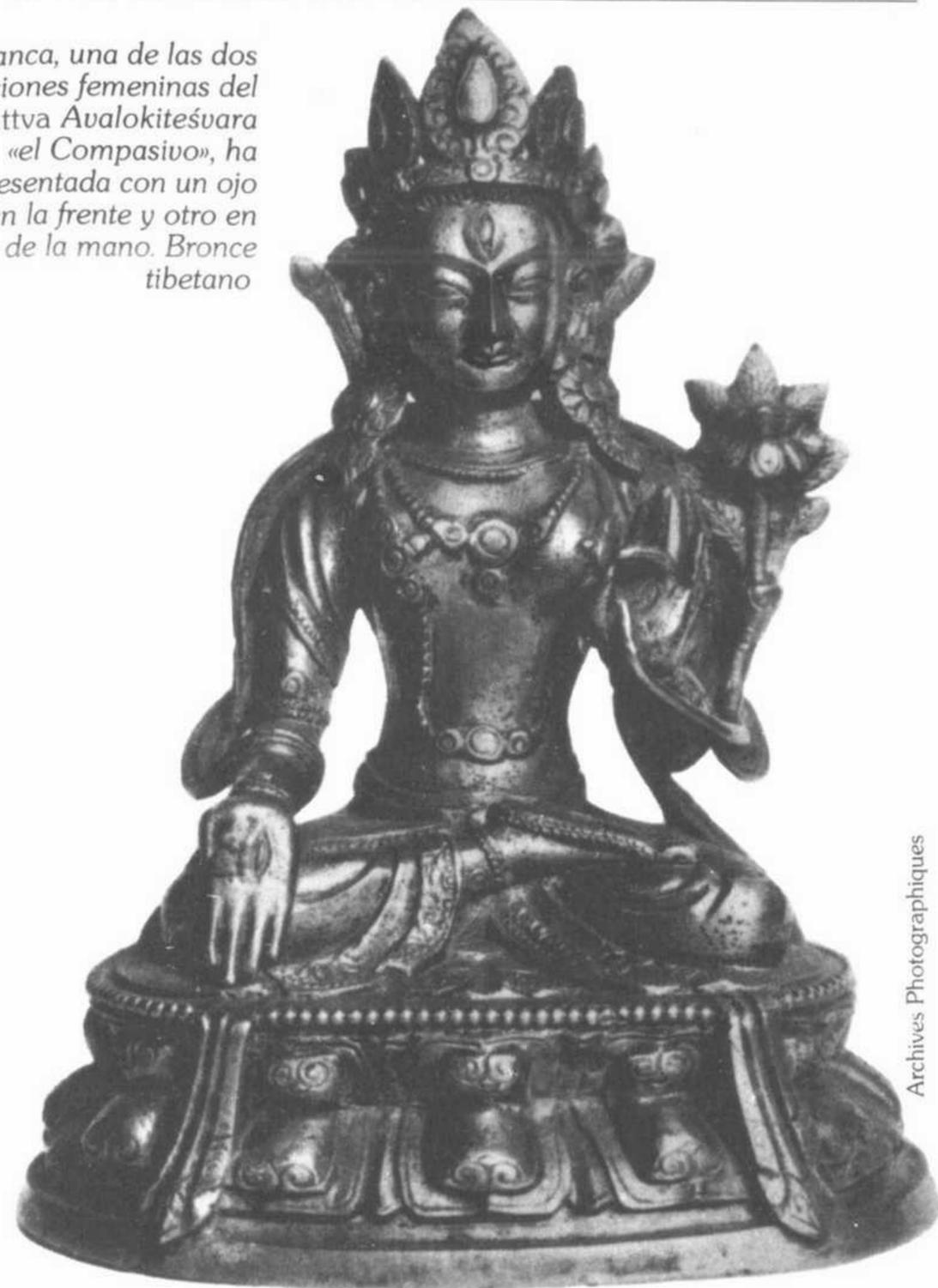
Bajo esta forma, pues, fue como, en el siglo VII de nuestra era, penetró en el Tíbet el budismo yogo-tántrico que denomina-



Archives Photographiques

Los yi-dam tibetanos, o defensores de la fe, casi siempre aparecen representados en unión de su sakti. Bronce tibetano del siglo XIII.

Tara Blanca, una de las dos encarnaciones femeninas del bodhisattva Avalokitesvara «el Compasivo», ha sido representada con un ojo en la frente y otro en la palma de la mano. Bronce tibetano



Archives Photographiques

mos injustamente *lamaísmo*, mientras que los tibetano-mongoles conocen su creencia bajo la pura y simple designación de *la Religión*. Allí la introdujeron las dos esposas del rey tibetano Srong T'sam Gampo, una nepalesa y una china que rivalizaron en su intento de propagar la fe budista en el seno de la cual habían sido educadas en sus respectivos países. Cuando murieron, del ojo frontal de la undécima cabeza del bodhisattva Avalokitesvara brotaron lágrimas sobre ellas, testimoniando que no eran sino encarnaciones del arcángel. Posteriormente se las adoraría bajo los nombres de Tara Verde y Tara Blanca, protectoras del Tíbet. Analfabetos, practicantes de la poliandria y salvajes, a veces

caníbales, los tibetanos se habían forjado desde remotísimos tiempos «una sólida creencia en los espíritus» —en los espíritus funestos, se entiende, que correspondían a la crudeza de su clima, a su geografía de una rudeza sin igual, a un psiquismo esencialmente primitivo y particularmente sometido al inconsciente—. La joven doctrina budista, que ya tenía, sin embargo, cerca de doscientos años de edad, tuvo que aliarse con la necromancia. La renuncia a las pasiones, las ocho sendas rectas seguidas para alejar el dolor se mezclaron con las más espantosas imágenes de la muerte y con los horrores del más allá. Enriquecido por todos los arquetipos que la humanidad se había forjado en su infancia y que conserva alojados en lo más recóndito, el culto a un Buda sabio, realista e iluminado por el conocimiento se vio rodeado de demonios y de diosas furibundas, y Buda se convirtió en el Supremo, señor de todos los dioses.

Tan conquistado como conquistador, el budismo aceptó la evocación de las divinidades pertenecientes a un panteísmo cada vez más complicado, admitió la identificación del adepto con el dios invocado e intentó dominar las fuerzas de la naturaleza. Volviéndose a veces sanguinario y obsceno, llegó a admitir la salvación de una mujer mediante su unión sexual con un santo, a condición, no obstante, de que este último no experimentase ningún placer.

Los precursores

El budismo fue introducido en el Tíbet por los monjes que un misionero, enviado a la India por la esposa nepalesa del rey, había llevado consigo a su regreso. Se entabló una lucha. Aparte de que los hechiceros de la religión demonológica *bon-po* reaccionaron con violencia, los tibetanos permanecieron desafiantes y no aceptaban más que una doctrina mezclada con sus condenables creencias.

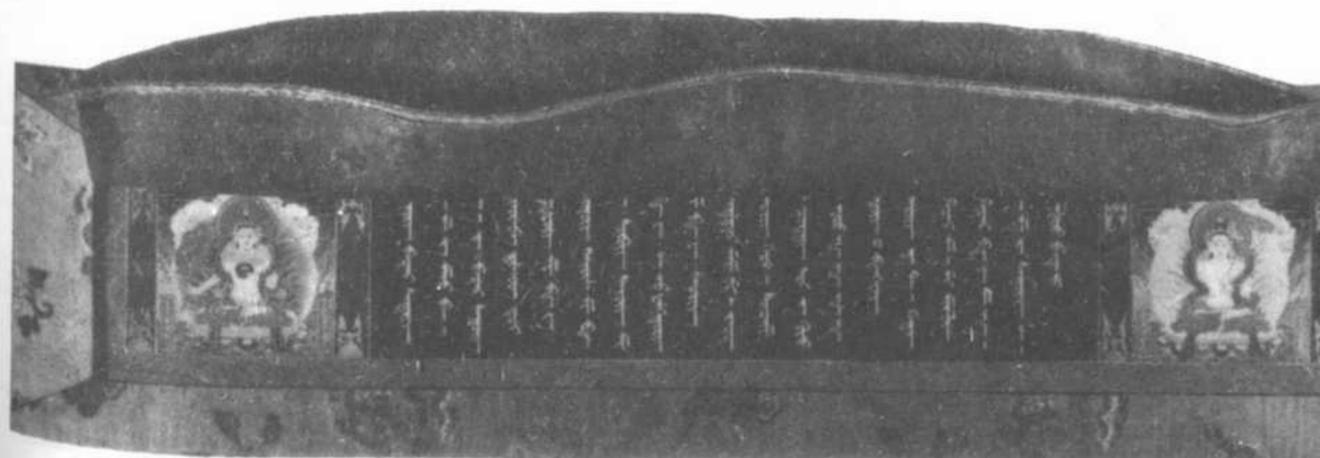
En el año 747 un yogui de bonete rojo llegó a Cachemira, país de afamados magos. Se llamaba Padmasambhava, el «nacido del Loto». Sólo tenía como armas su corazón, el *vajra* (el rayo) y los ocho poderes mágicos (los ocho *siddhis*); convocó a todos los Invisibles hostiles a la Ley. Conmovió el alma de algunos, hizo añicos el poder de otros por medio de la *dorje* (el cetro) y aterrorizó a los irreductibles. Alistando a la cohorte divina y a la legión demoníaca en los defensores de la religión, el «Muy Precioso» (Guru Rinpo-ch'e) fundó una orden y edificó el primer monas-

terio tibetano a orillas del Brahmaputra. Cuando, al cabo de cincuenta años, regresó a su país natal, dejó tras de sí un sólido núcleo de discípulos a los cuales había enseñado la doctrina budista y también la magia para defenderla.

Hubo apostasías y persecuciones. Pero el budismo volvió a florecer en 1031 con la llegada del monje bengalí Atiṣa, que corrigió los desvíos doctrinales haciendo pasar las enseñanzas por la criba de la escrupulosa escolástica de la *mahāyāna*. De la orden que él fundó surgieron más tarde numerosas sectas que, en arisca rivalidad, codificaron las cosas más extravagantes. La religión (*Bon*) había recuperado fuerza con los conflictos heréticos, pero —a pesar de las escuelas místicas, tales como la *Kargyu-pa* («Visión profunda»), fundada por Marpa, discípulo de Atiṣa y famosa por el poeta Mila-ras-pa (Milarepa)— había perdido de su horizonte la verdadera luz budista. De la moral desnuda de Śākyamuni, de las cuatro verdades del Iluminado, no quedará más que un Buda hecho estatua, adorado por los hombres, sostenido por divinidades y demonios.

Fue necesaria la intervención, en el siglo XVI, de un enérgico monje chino, Tsong-kha-pa («nacido en el país de la cebolla»), para que entre tanta proliferación inquietante se impusiera la medida. El que con justicia es llamado el Reformador atacó a los bonetes rojos de Ninma-pa, discípulos de Padmasambhava, expulsó a bastonazos a las esposas de los monjes casados, destruyó los instrumentos de hechicería y cerró los monasterios. Para terminar con todas las sectas, las declaró heréticas y creó una rival: la orden de los Observadores del Valor Virtuoso (*gelongpa*), denominados los bonetes amarillos. Estableció la jerarquía temporal de los novicios (*trampa*), de los más instruidos (*lāmas*), de

Los textos sagrados del Tíbet suelen estar escritos en anchos volúmenes de hojas de pergamino, esmeradamente decorados. Museo Guimet, París.



los superiores abades (*hutuktu*) y de los obispos. Trazó las líneas de la enseñanza y de los exámenes, y estableció las condiciones de admisión y de expulsión.

Finalmente, dio dos guías a su orden, una temporal y otra espiritual: el Dalai-Lāma, de Lhasa, y el Pan Ch'en Erdeni Rinpo-ch'e, de Tashilumpo. Hombre político tanto como religioso, Tsongkha-pa prepara el camino de la realeza teocrática, que se prolongaría hasta la ocupación del Tíbet por la República Popular China.

Los budas

El budismo yogo-tántrico del Tíbet concibió un universo suprahumano de siete planos, en la cúspide del cual reina el Unico, el Primordial. Adhibuda, que fue creado por su propio



Archives Photographiques

El monje chino Tsongka-pa ha sido llamado con justicia el Reformador, ya que al fundar la orden del gelong-pa depuró el budismo lamaísta de numerosas desviaciones en las que había incurrido.

pensamiento; el asceta desnudo cuya meditación infinita no parece turbar en modo alguno la unión con su *sakti*, tan desnuda como él, pero de color blanco. Aquí, lo abstracto se completa con aquello que más ligado está a lo físico. La *sakti* representa la acción ligada a la causa, lo manifestado que responde a la creación. Volvemos a encontrarnos con la concepción védica del *puruṣa* (activo) unido al *prakṛti* (pasivo) para engendrar «lo que es».

En la cuestión del Supremo, las sectas se oponen: los bonetes rojos (*sakya-pa*) lo ven en Vairocana, el Buda de meditación inmaculado, guardián del Centro; los bonetes amarillos (*gelong-pa*) lo conciben como el doble espiritual de Akshobya, guardián del este, por donde sale el Sol. Este es *Vajradhara*, el Rayo.

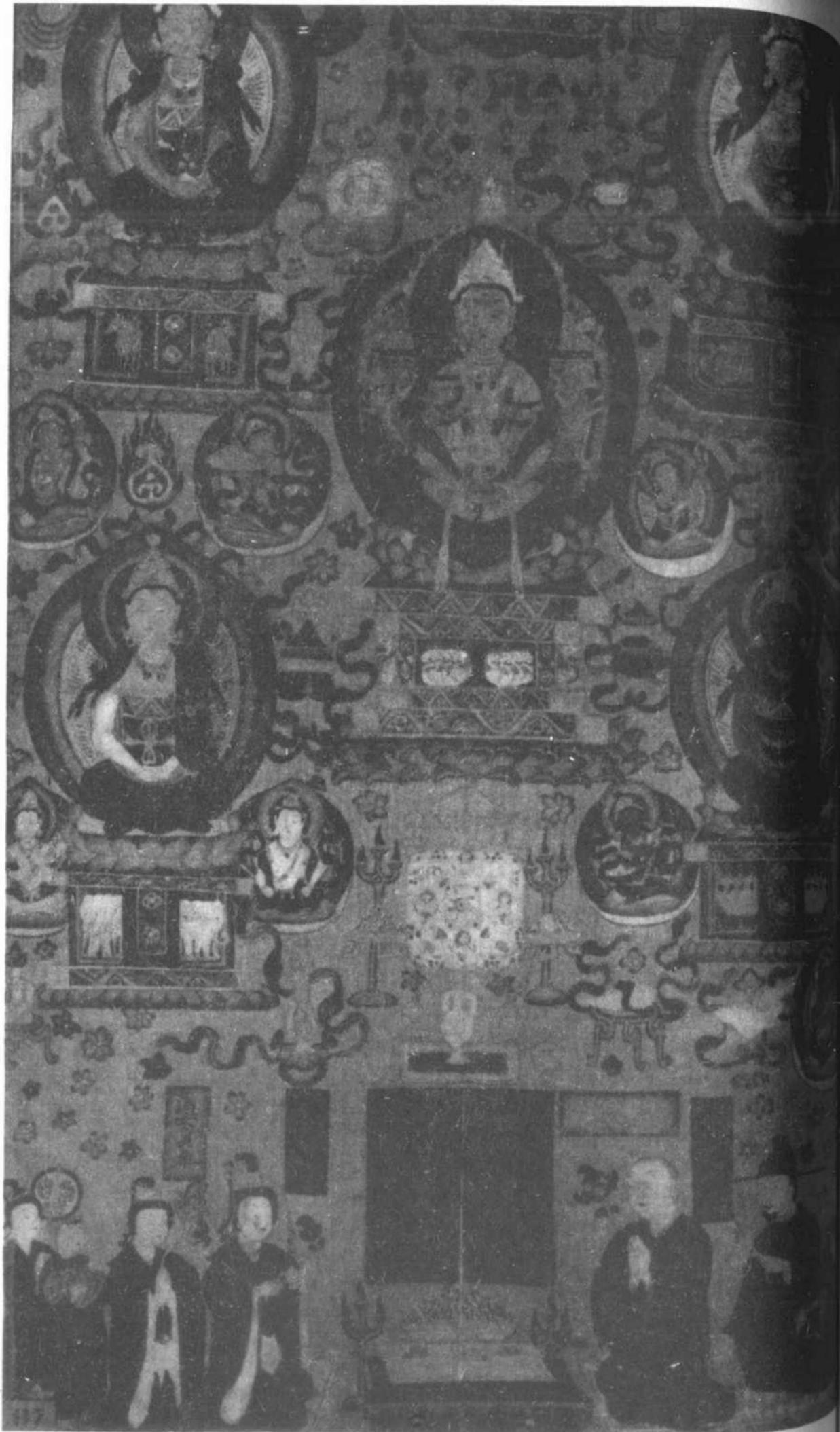
La corte del Unico está formada por budas heroicos, los *tathāgatas*, ancianos iluminados que precedieron a Gautama Śākyamuni en su último descenso a la tierra. Ellos son, según las sectas, cuatro, cinco, siete, nueve, diez, veinticuatro, treinta y dos o treinta y cuatro, expresando todos estos números el espacio cualitativo. Antes de alcanzar el inefable no-ser, cada uno ha pasado diecisiete temporadas en uno de los paraísos y renacido un número incalculable de veces.

El Primordial reina sobre cinco budas de meditación, los *jinās* («victoriosos») o *dhyānibudas*, a cuya existencia ya nos referimos al tratar del *mahāyāna* hindú. Merecen ser estudiados de cerca, puesto que representan la esencia misma del budismo actual en Asia, incluso fuera del Tíbet.

Los *jinās*, regentes del espacio y del tiempo, se reparten la custodia del mundo en el sexto grado paradisíaco. Imaginados o integrados desde los primeros tiempos del budismo, su número es de cinco, como los cinco sentidos, las cinco virtudes, los cinco colores y los cinco puntos cardinales que ellos custodian. Cinco, número benéfico en la India, número sagrado del matrimonio del Cielo con la Tierra, lo espiritual y lo material, entre lo que «es» inmutable y el torbellino de renacimientos que afecta tanto al humano como al no-humano.

Estos cinco meditadores inmóviles constituyen el primer eslabón de una interminable cadena que une al Uno con lo múltiple, lo inmutable con la evolución perpetua. Forman la representación de los cinco episodios de la vida de Buda: cuatro se vinculan con la Iluminación y el quinto con el sermón de Benarés.

Los monjes los han concebido como ascetas casi desnudos. Nacidos de una llama de tres o cinco puntas, están sentados en



posición «adamantina», con la planta de los pies vuelta hacia arriba. Además de largas orejas y de una protuberancia occipital, presentan una *urna* lanosa entre las cejas. Sus cabellos son ensortijados o recogidos en un moño, y detrás de su cabeza irradia un nimbo. Cada uno de ellos controla uno de los sentidos de los hombres. Descansan sobre una cabalgadura (una oca, un caballo), recitan impasiblemente una peculiar invocación monosilábica (*Om, Hrih, Hum...*), tienen un color determinado, esbozan un gesto significativo (*mudra*) y se nos presentan absortos en la contemplación de universos a la vez unificados y diversos, lógicos e inconcebibles, móviles e inmóviles como un cristal.

Akshobya, «el Inconmovible», completamente azul y sentado sobre un elefante, con el rayo o el loto en la mano, custodia el Este. Es el Buda anciano, el vencedor de Māra. Su culto fue particularmente ferviente en China, durante el reinado de los Han.

El rojo Amitābha, «Luz Infinita», vela sobre el Oeste, hacia donde se precipita el Sol. Transposición de una antigua divinidad solar persa, representa a Buda sumido en la meditación y evoca la claridad sin límite que se expandió sobre el universo con su iluminación.

El verde Amoghasiddhi, «el Incorruptible», con la mano alzada custodia el Norte. Es el Buda que, protegido por Mucilinda, rey de las *nāgas* policéfalas, goza de una felicidad que nada puede mermar.

Ratnasambhava, «nacido de la Joya», de color dorado, protege el Sur. Evoca al Buda de las piedras preciosas, nacido como una gema del seno de otra gema inmaculada. Su gesto es el de la ofrenda.

Por último, en la cúspide, reina Vairocana, de una blancura resplandeciente. Es el Buda predicador, radiante y anuncia a Maitreya. Es el Trascendente, aquel que por el Verbo hizo conocer al mundo la revelación de la que nadie ha sido testigo.

A estas representaciones se superponen ideas más elevadas. Recordemos que el cuerpo material (o «cuerpo falso») de Buda estaba hecho de cuatro elementos (tierra, agua, fuego, aire), acompañado de un «cuerpo espiritual» con el que el Perfecto visita los mundos y de un «cuerpo de doctrina» (o colección de las enseñanzas, *dharmakāya*), su verdadera esencia. Los cuatro *jinas*

◀ Los cinco dhyānibudas de meditación. En el centro, Vairocana; abajo, a la derecha, Amithāba. Museo Guimet, París.

representan, pues, también a los «reguladores de materia», especie de «moneda de Buda» (P. Mus), y Vairocana, por su parte, corresponde al cuerpo espiritual; la rueda simbólica y la posición de su mano (*mudra*), cuyos cinco dedos ciñen el rayo, traducen la unión mística de la materia con el sexto elemento, el Espíritu. Ganando un escalón más, los *dhyānis* traducen los componentes trascendentes: el *dharma*, esencia material, unida a Buda, esencia intelectual, produce el poder activo de creación, o *saṅgha*.

Pero aún hay otro *jina*, esencia de Adhibuda, que controla a los otros cinco: es Vajrasattva, el alma universal, la sabiduría, la suprema inteligencia, situada por encima del punto central, cuyo sentido es la intuición. Siempre se le representa coronado y saliendo de un loto en medio de una llama de tres puntas, y portando en su mano derecha el rayo-diamante (*vajra*). El es quien inspiró a Nāgārjuna, cuando este eminente doctor descubrió en una gruta los escritos redactados en tiempos de Śākyamuni.

Cada *dhyānibuda*, pasivo e inmóvil, tiene una réplica principesca, frecuentemente representada en pie, suntuosamente vestida, coronada y adornada por tres joyas, a veces abrazado a su *sakti* en la posición llamada *yab-yum*. Al lado de Amitābha resplandece Amitāyus, buda de la vida eterna, que ofrece una copa de ambrosía.

Esto no es todo: cada uno de los *jinās* posee también un reflejo espiritual creador al que suele llamarse su hijo o *bodhisattva*. Este arcángel ha retrasado su entrada en el *nirvāṇa* para combatir a los demonios de la Tierra y del Cielo, para salvar a los hombres. Así, Amitābha ha engendrado a Avalokiteśvara («el señor que mira hacia abajo»), y Amogasiddhi a Visvapani, como hijo espiritual.

Poseyendo la gracia de la adolescencia y una figura de príncipe, estas fuerzas activas no abandonan sin embargo su palacio de cristal del quinto grado: tras liberarse del ciclo de los renacimientos, la necesidad de exteriorizarlos se ha impuesto, exactamente como sucede con los *dhyānis*, que, entrados definitivamente en el *nirvāṇa*, ya no son accesibles y deben ser doblados por un hijo menos trascendental. Los *bodhisattvas* se encarnan en una criatura humana (Avalokiteśvara en el Dalai-Lāma), o delegan su poder en un «reflejo terrestre» que vendrá a la Tierra a adquirir la iluminación y a merecer el *nirvāṇa*. Ese fue el caso del príncipe Siddharta Gautama: procedente de Avalokiteśvara, llegó a ser Buda, el Esclarecido, y se le representa llevando sobre su tocado la efigie de Amitābha, del cual desciende en tercer grado. También es el caso del Buda futuro, Maitreya, «el que



Vajrasattva, maestro del mundo en el budismo yogo-tántrico, sostiene el vajra (rayo-diamante), símbolo de su poder. Arte hindú del siglo VIII o IX. Museo Guimet, París.

ama», el Mesías de Oro, vestido de azul, que enviará al arcángel Visvapani dentro de cuatro mil millones de años.

Para dar una idea de la complicación de los cismas, indicaremos que los bonetes amarillos consideran como hijo de Akshobya al *bodhisattva* Vajradhara (o Vajrapani), el Rayo, el Señor secreto, identificado con el dios védico Indra, y le presentan a la vez como Buda supremo y como generador de Śākyamuni en lugar de Avalokiteśvara.

Para asistir a los cinco budas de meditación se encuentran

los dobles femeninos, los tres budas demoníacos que sólo se aplacan con las invocaciones, los siete *tathāghatas* curanderos, cuyo jefe es el azul Beduriya, y los treinta y cinco budas de confesión que son convocados para la audiencia de los pecados. Una constelación de budas llena el universo: sólo en el este se estima que hay medio millón de miríadas... Pero todos estos budas esparcidos en los tres millones de mundos y descendientes de un gran Buda primordial se reúnen en el reflejo terrestre de un *bodhisattva* cuando éste sale del Imperio para realizar su obra de salvación. Aquí volvemos a encontrar el mito védico de Puruṣa disperso reformándose en Agni, el Fuego.

Para convertirse en los budas que llegan a la tierra, todos estos seres se suceden en un orden determinado y tienen diferentes nombres según los países. Se cuentan desde cincuenta y seis hasta mil. Parece ser un periodo vinculado al número treinta y cinco, siendo el primero Dyrankara, el Iluminador, nacido de Vairocana, que vivió cien mil años sobre la tierra. El más reciente es Śākyamuni. En la práctica sólo se reconocen siete budas terrestres, debiendo Maitreya ser el octavo. Algunas sectas consideran que la humanidad está en un nuevo ciclo y reducen este número de ocho a cinco, otros a cuatro tan sólo. Añadamos a esto que cada humano es un embrión de buda: en cada uno se encuentra una cualidad absoluta (*tatathata*) que debe ser liberada de su lastre de impurezas.

Todos estos budas tienen una característica común, la de la triple esencia:

—cuerpo de creación (*manuṣi*) mortal y ascético, que ha alcanzado la sabiduría práctica, destinado a la actividad humana;

—cuerpo de gozo, de pureza absoluta, en el estado de sabiduría reflejada, para la actividad sobrehumana;

—cuerpo de la Ley, instalado en el cielo Rūpadhatu en el estado de sabiduría esencial, como ser supremo, como Uno.

En el quinto grado, además de los *bodhisattvas* ya citados y de otros ocho arcángeles, existen también: las Tara, verde y blanca, doble réplica de Avalokiteśvara, diosa de la misericordia que adopta el nombre de Kwanyin en China, y de Kwannon en Japón; Mañjuśrī, «la voz dulce», el Apolo budista, príncipe de la controversia, encarnación de la sabiduría, tan sabio que es el único que no tiene energía femenina correspondiente; la terrible Marici, de cabeza de leona, evocación de Uṣas, la aurora védica, esposa de Yama, rey de los infiernos y dios de la muerte.

En los cuatro planos inferiores del paraíso —la región del deseo tutelar— está la muchedumbre y la confusión. De allí

emergen los *yi-dam*, divinidades tutelares tántricas, procedentes de la India en línea directa, y las Furias o Dakkins que persiguen a los adversarios del budismo. La Durga hindú, esposa de Śiva, se vuelve a encontrar aquí bajo la forma terrorífica de la sanguinaria diosa Lhamo, quien, a pesar de su aspecto, es «la buena», siempre dispuesta a asistir al corazón puro acosado por los demonios.

Más abajo se hallan los treinta y tres dioses brahmánicos, sometidos a la ley de la muerte y del renacimiento, vigilados por los *yi-dam*, los príncipes-señores que dirigen el ejército que lucha contra los que desprecian la Ley, las Ocho Madres implacables, los Titanes eternamente malditos, las Nāgas engendradoras de todos los dioses, los genios Yakṣas, compasivos a pesar de sus caras verdes y de sus amenazantes colmillos, los temibles espíritus Rakṣas, las doce Furias. Y en el fondo, la multitud de los Invisibles, protectores o enemigos de la fe, amigos o adversarios para los hombres, bienintencionados, demoníacos, santos y vampiros de los cementerios que se cuentan por millones de millones.

Todos, desde los *dhyānibudas* hasta la larva más inmunda,



Dakkini, una especie de erinia o divinidad infernal del lamaísmo. Bronce dorado adornado con turquesas, procedentes del Tíbet. Museo Guimet, París.

no son jamás otra cosa que los fuegos de un único diamante, la visión particular de un Inconcebible cuya unidad, en la diversidad de su totalidad, sólo puede percibirse con la Iluminación. Una entidad velada e incomprensible, que no es tal vez más que *māyā*, la ilusión... y aquí volvemos a encontrar finalmente la verdadera esencia del budismo.

La práctica del budismo yogo-tántrico

La ascética tibetana conlleva cuatro grados, correspondiendo cada uno de ellos a una de las cuatro grandes verdades: la vida, el esfuerzo mental, la práctica, la obtención del fruto.

Observamos que el budismo mahayanista del sur se orienta hacia dos tipos de prácticas: la de los *tāntras* mágicos y la de los *sūtras*.

El tantrismo, nacido en el extremo norte de la India, ya era importante antes de conocer su apogeo hacia el siglo V de nuestra era. Latente en Bengala y en Assam mucho antes de la venida de Buda, era practicado desde hacía largo tiempo por pequeños círculos de iniciados y había dado origen a una abundante literatura, apenas explorada aún en nuestros días. Se presenta bajo las formas denominadas de la «Mano Derecha» (la «Escuela de los Secretos»), que atribuye importancia al principio masculino, y la de la «Mano Izquierda» (*Vajrayāna*), que se apoya sobre el principio femenino (saktismo). En esta última se reúnen no sólo las divinidades bondadosas y terribles pertenecientes a las poblaciones autóctonas, sino también todos los demonios masculinos o femeninos del antiguo *bōn-pō* tibetano.

El fiel que sigue los ritos del *Vajrayāna* (Sendero del Diamante o del Rayo) se halla en su auténtica «naturaleza de Diamante», siendo el *Vajra* considerado como el *dharma*, la Iluminación, es decir la Realidad última.

Aunque tienen a menudo los mismos nombres, las divinidades tántricas no deben confundirse con las divinidades de la *bhakti*, creadas por la imaginación mitológica, invocadas con fervor y con amor: personifican a las fuerzas espirituales mágicas que el fiel utilizará como rutas que le conducirán a la salvación. Representan el mundo como «una fantasmagoría en la cual los seres creados mágicamente se salvan de un sufrimiento creado mágicamente gracias a un salvador creado mágicamente que demuestra la insustancialidad de la existencia».

«La alegría de todos los seres y sus posesiones son suscita-



En las fiestas de T'sa, en Mongolia, los monjes se disfrazan de demonios para representar la salvación, gracias a la intervención de un bodhisattva, de un alma condenada a los infiernos.

das por la *māyā* de sus actos —precisa el Perfecto en el *Ratnakūta*—. Esta orden de monjes lo es por la *māyā* del *dharma*, como yo mismo lo soy por la *māyā* de la sabiduría, como lo son todas las cosas por la *māyā* de la complejidad de las condiciones.»

Esto no significa que el mundo, el *dharma*, o Buda, no existan: son reales, pero absolutamente diferentes de lo que nosotros creemos que son. De ahí ha surgido la convicción de que únicamente los métodos mágicos del tantrismo podían explorar con validez el universo. El budismo se convertía entonces en una religión ritual, enteramente similar a las religiones del pasado, y ofrecía el poder y la protección mágica; permitía al individuo, bien lograr la satisfacción de sus deseos más materiales, bien unirse espiritualmente al camino que conduce al conocimiento. La mística vuelve a encontrarse entonces al mismo nivel que la doctrina de realización contemplativa de Nāgārjuna.

Con el fin de ayudar al prójimo a conseguir su salvación, al menos hasta el punto de liberar al monje del ciclo de los renacimientos, algunas sectas budistas se han especializado en la adquisición de poderes mágicos. Mediante la concentración, los monjes pretenden llegar a la posesión de los ocho *siddhis*, los ocho poderes mágicos de un yogui realizado: dominarán los elemen-

tos, detendrán las epidemias, someterán a las fieras, caminarán sobre las aguas, transportarán bloques de piedra a distancia, suspenderán la putrefacción de las carroñas y también resucitarán a los muertos. Enrolarán a los demonios en el ejército de los defensores de la ley y aniquilarán a los que ataquen la fe del fiel.

El tibetano Marpa había aprendido de su maestro Maro, rector de la universidad hindú de Nālandā —la Oxford budista—, a cambiar de forma y de dimensiones, a ver y oír a distancia, a leer los pensamientos de los demás, a recordar sus nacimientos anteriores y a descifrar el porvenir. Podía emigrar de un cuerpo a otro, dejando el suyo propio aparentemente «muerto» antes de que volviera a animarlo, hecho que, para los nalandistas puros, no difiere apenas de la transmigración de una a otra existencia.

Este budismo, llamado de la rueda del tiempo (*Kālacakra*), fue introducido en el Tíbet por Atīṣa hacia 1040 y señala el comienzo de la cronología tibetana, la cual se cuenta en ciclos de dos años. No llegó a expandirse hasta el reino figurado de Sambhala, pero tiene poder en todo fiel capaz de descubrirla siguiendo la árida ley eremítica.

La técnica del Mahamuda

Dejando a un lado las prácticas demonológicas de los bonetes rojos del *ninma-pa*, que de budistas sólo tienen el nombre, conviene esbozar los métodos recomendados para dominar la atención y la imaginación con el fin de orientar su actividad hacia el conocimiento. Es al primer Tashilama (hacia 1550) al que se debe el *Tratado del Gran Símbolo (Mahamuda)*; a lo largo de él se establece la técnica de las respiraciones y de las visiones.

Los procedimientos físicos son necesarios, en efecto, aunque los más ortodoxos los rechazan, alegando que alejan de la espiritualidad. Para los budistas tántricos el cuerpo no sólo no es un obstáculo para la contemplación, sino que está en perfecto estado de santidad y participa en el esfuerzo por la liberación. Apelan para ello a la experiencia milenaria de los yoguis: sentados, con las piernas cruzadas y la planta de los pies hacia arriba; la «soga de meditación», pasada por detrás de los hombros y empujando las rodillas hacia atrás, impide que el busto se afloje; la lengua se curva hacia lo alto, con la punta tocando el paladar; los ojos se fijan en la punta de la nariz. Los heterodoxos pretenden además poseer la independencia de los pulmones y dominar las «679 fibras lisas» de los músculos.

La respiración tiene una gran importancia para condicionar la atención: un ritmo adecuado provoca un adormecimiento de las facultades conscientes, crea un estado psíquico particular. El aliento (*prajñā*), cuyo dominio se practicaba desde antiguo en el Hata Yoga, se inspira, se retiene y se expira, y desempeña un papel determinante en el libre ejercicio de la imaginación. Los ermitaños afirman que de tales ejercicios respiratorios se deriva una fiebre que les permite soportar las más bajas temperaturas: hay que pensar, en efecto, que así obtienen un desfase del sistema termorregulador. Sin embargo, los ortodoxos del *mahāyāna* no sienten más que desprecio por estos ermitaños de largos cabellos que recorren desnudos las planicies nevadas del Tíbet.

Pero el acto ritual debe unir el cuerpo con la palabra eficaz (*mantra*) y el pensamiento (trance o *samādhi*). La práctica más admitida para obtener el éxtasis es llegar a desdoblarse el estado de conciencia en pensamiento impreciso y, al mismo tiempo, en atención a la vez libre y vigilante, «como vuestros ojos ven a vuestros compañeros y el camino». Debe detenerse lo que podríamos llamar la película del pensamiento y fijar la atención sobre visiones muy elementales al principio: geométricas y luminosas. Con la «mirada vuelta hacia el interior», el meditante es capaz de «comprender» el menor objeto, de identificarse con él. Espacio y tiempo se anulan sin caer en la inconsciencia total.

El desdoblamiento no es un instrumento de conocimiento, sino de acción. «Si en este estado se examina sin sombra la visión límpida de la vacuidad, se dirá de ella: quietud y movimiento combinado. Como el pez que evoluciona en el agua sin agitar la superficie... Pero sea lo que sea lo que aparezca en esta vacuidad, no lo creáis en absoluto y dejadlo escapar. No toméis por real vuestro propio espíritu ni los demás» (Aurobindo).

Debe seguirse un proceso de cuatro fases para llegar a la contemplación del vacío de los tres mundos fenoménicos: el de los deseos (*kāma*), el de las formas (*rūpa*) y el inmaterial (*arūpa*). Sin embargo, en ningún momento debe intervenir la volición. Es suficiente comenzar sobre un punto de partida que dependa de lo físico —vista, oído, respiración—, y dejarse ir: la vocación y la imaginación bastarán para vaciar el espíritu de todo contenido.

—La fijación de la vista sobre una imagen budista o un *maṇḍala*, y del oído en el sonido *Aum* implican la fijación del «ojo del espíritu» en el principio de la vacuidad y vence la reacción del mundo sobre la conciencia: el egotismo se disuelve.

—La meditación desprovista de todo pensamiento discursivo controla la imaginación y anula la diferenciación de los fe-

nómenos: la «verdad» real aparece con el apaciguamiento del espíritu.

—El control de la sensibilidad, la ausencia de deseos y de aversiones conducen a un comportamiento interior conforme con la vacuidad, esencia misma de las cosas.

—La ruptura de todo vínculo con el mundo fenoménico, la independencia con respecto a toda causa, dan el fruto esperado: encontrarse frente a frente con los tres cuerpos de Buda, el conocimiento (*bodhi*) en una desnudez que ya nada puede afectar.

En la práctica, cara a sí mismo, el monje asistirá a una horrorosa descomposición de su carne —hasta que quede al descubierto su esqueleto—, y después a una reconstitución gloriosa, que se traduce ordinariamente en la irrupción de miríadas de budas en cada poro de su piel. Habiendo disipado la oscuridad del entendimiento, el meditante abandona las representaciones groseras, provistas aún de formas y de color, para penetrar en un dominio de bienestar y de paz interior. Pero esto no es más que una etapa: es necesario llegar a una indiferencia total hacia esta felicidad etérea, a sentir —más que percibir— el universo. Pocos superan este estadio, que confiere poderes mágicos extraordinarios. Pero aquellos que al cabo de «ocho descensos a sí mismos» llegan al éxtasis informal, donde espacio, conciencia y tiempo son ilimitados, tendrán abierta durante toda su vida la puerta del no-ser. Si su corazón, preparado por una vida de pureza, deja de latir, se habrá roto para siempre la cadena de los renacimientos.

*La liberación no se obtiene de otra forma.
Después, ya no habrá transmigración.
Decidíos a convertirlos en Buda.*

El maṇḍala

El novicio, el religioso que desee comprometerse más allá de la rutina sacerdotal, se somete a un maestro del cual recibe la enseñanza por la palabra, por el pensamiento o incluso por la simple influencia —a veces a distancia—. Se identifica con este guía (*guru*), que en su aprendizaje también se identificó con el suyo, y así se remontan hasta un *bodhisattva* iniciador. Esta forma de *bhakti* se denomina en tibetano *rgynd-pa on kadjupa*: corresponde a la aspiración del corazón humano a volverse, gracias a un intermediario, hacia un Ser Luminoso al que no puede concebirse ni representarse, pero al cual podemos dirigirnos y adorar.

Un monje lamaísta de Mongolia vestido con ropas de invierno.



Collection Percheron

La aproximación del meditante a las austeras regiones de la conciencia ilimitada se efectúa por grados. Recibirá instrucción, será guiado y a menudo abandonado a sí mismo. Sea para acceder a la vida espiritual activa o a la no activa, tanto el cuerpo como el corazón deben ser puros y ofrecerse sin reservas. Lo que nosotros llamamos iniciaciones —en las que no hay ni misterio ni secreto— van del simple consejo, de la comunión espiritual del discípulo con el maestro, hasta las pruebas en las que el monje intenta ejercer sus poderes, o hasta la fusión con el cosmos.

Las enseñanzas no se transmiten sin ritos y todos los ritos

comienzan y concluyen con una invocación en la que los gestos no tienen ningún valor y son incluso ilícitos. Las diversas iniciaciones no tienen mérito por sí mismas: las prácticas y las fórmulas simplemente crean la actitud interior que posibilita el progreso.

A menudo, si no diariamente, debe realizarse un gesto: es el trazado del *maṇḍala*.

Conocidos en todas partes desde los tiempos paleolíticos, los *maṇḍala* (círculos mágicos) son representaciones simbólicas que sirven de instrumento a la contemplación. Generalmente están constituidos por la disposición simétrica (en un cuadro o en una rosa de los vientos) de formas y de colores alrededor de un punto central, inscribiéndose todo en un círculo o poliedro protector que evoca el eterno comienzo de todas las cosas. Todo *maṇḍala* expresa el carácter móvil, al mismo tiempo que la oposición y la armonía de los contrarios, de una psique cuyo punto vital (Y. Jacobi) se halla en el centro.

Un *maṇḍala* es siempre una representación material del universo según la concepción cosmogónica budista. Haría falta un volumen para tratar del uno y de la otra. Indiquemos simplemente que el trazado consiste en reproducir, con arena, flores, piedras de colores, granos de arroz, masas de harina o pastelillos, el conjunto de los mundos. En el círculo perfecto de un microcosmos donde nada debe ser olvidado, ni siquiera el hombre, el monje construye los mundos, los planetas, los satélites, los océanos, las cadenas montañosas y los sentimientos, pero no siguiendo coordenadas geográficas o astronómicas, sino míticas.

En los *maṇḍala* —entre los cuales los del Tíbet son los más ricos y estéticamente los más bellos— se encierra una potencia mágica primordial. La elaboración de un *maṇḍala* en estado de meditación permite reunir lo que en nosotros está separado. Aproximándose poco a poco a sus contenidos psicológicos, el individuo llega al conocimiento del yo. Este proceso no depende de la conciencia, sino que se «experimenta». El inconsciente comprende el lenguaje del *maṇḍala*, cuya expresión simbólica traduce la unidad del presente consciente con el pasado primordial de la vida.

El meditante «liberado de los contrarios» (*nirdvānda*) sigue exactamente lo que C. G. Jung ha llamado un «proceso de individualización». Se deja guiar por una imaginación activa —que no tiene nada en común con la fantasía ni con la inspiración— que podríamos definir como la facultad de formar imágenes. Los símbolos del *maṇḍala*, a medida que son trazados, vivifican el trasfondo psíquico primordial para integrarlo en lo consciente. Su saludable acción no es comprendida por el meditante más

que en la experiencia que él vive más allá del trazado, sin que su intelecto desempeñe otro papel que el de actuar como registro.

Después de un largo entrenamiento —puesto que la construcción es extremadamente complicada—, el *lāma* llega a elaborar el *maṇḍala* en estado de meditación. Literalmente desdoblado, ve actuar entonces las fuerzas móviles y eternas. Su objetivo es franquear todas las murallas que le separan del centro misterioso donde reside el *bodhisattva* con el cual se identificará.

Oh, jinas, libradnos del mundo ilusorio.

Os ofrezco salutations, ofrendas.

Confesiones de nuestros pecados contra la Religión.

Proclamo nuestro arrepentimiento.

Que la virtud que hayamos podido acumular

Nos sea provechosa.

Aum Mani Padmé Hum!

10. El budismo en China y Japón

El budismo chino

Parece ser que el budismo no penetró en China hasta el siglo —I, probablemente gracias al encuentro del imperio de los Han con el imperio indo-escita de Kaniška. La embajada enviada a la India por Ming-ti llevó a su regreso cuarenta y dos volúmenes de *sūtras* mahayanistas. Sin embargo, aunque comerciantes y monjes budistas visitaron el Celeste Imperio, y llegaron incluso a poner a disposición de los letrados libros de piedad, pequeños catecismos al uso de la época, no se señala ningún movimiento notable o de interés antes del comienzo de nuestra era.

El pueblo chino era desde luego esencialmente animista, y su elite estaba profundamente influida por las ideas de Confucio. La tendencia hacia la magia, al ser satisfecha por el taoísmo, el movimiento peculiar de China, no religioso, escéptico, de un realismo que concedía gran importancia a los hechos de la existencia, no conducía apenas a la dialéctica ni a nuevas especulaciones relativas a aquello que escapa al control de los sentidos.

Además, el budismo estaba demasiado impregnado de hinduismo como para ser aceptado con entusiasmo. Profundamente orgullosa de su irradiación más allá de sus fronteras, China no ha sido nunca uno de esos países que se someten a una civilización, sino, por el contrario, uno de los que difunden la suya.

Además, la lengua —o mejor dicho, las numerosas lenguas— se oponían a su difusión. Eran pocas las personas que sabían leer y menos aún las que conocían las lenguas de la India. Las Escrituras, ya muy abundantes, debían ser traducidas para aprenderlas auditivamente, y no por medio de la lectura. Hay que pensar que la traducción del pāli meridional y del sánscrito del norte a una treintena de dialectos supuso durante mucho tiempo una dificultad casi insuperable.

La penetración fue, pues, lenta, fragmentaria y a menudo interrumpida. La oposición fue formal por parte de los Hijos del Cielo que reinaron durante los siglos III y IV: a los chinos les estaba prohibido hacerse monjes, «ese estado contrario al crecimiento de la población, completamente inútil para la industria y la agricultura». Aunque ciertos letrados acogieron, desde una postura intelectual, las nuevas ideas, ello se debió al interés que presentaban por su alejamiento del espíritu chino y, por lo tanto, no se puede hablar de conversión.

El budismo ofrecido a los Cabezas Negras llegó por las largas desviaciones que le imponían las rutas geográficas, bastante teñido de iranismo y hasta de helenismo: hallamos la huella de estas influencias en el arte y en el estilo, particularmente durante la dinastía de los Wei (siglos III y IV).

Entre 150 y 170, un príncipe parto que los chinos llaman Ngan Che Kao introdujo el culto de Amitābha, sin duda de origen zoroástrico: el *dhyānibuda* del Oeste recuerda a un dios solar cuyo color rojo evoca al astro poniente, en la hora propicia a la meditación contemplativa, y gozó de una gran aceptación popular durante el reinado de las Cinco Dinastías y bajo los zong. Con los primeros T'ang, el favor pasará a Maitreya y después a Avalokiteśvara, bajo su forma de Kwan-yin.

Los primeros predicadores hindúes que crearon algunos núcleos budistas en China fueron los *sarvāstivādin*, redactores del *Abhidharma*. Ya hemos indicado que esta secta negaba el *ātman* brahmanista y no reconocía la realidad de sus fenómenos más que en su totalidad (*sarvam*). Para ellos no existe conciencia posible sin fenómenos. Los primeros documentos en chino sobre esta doctrina fueron redactados cuatro siglos después de la composición del *Abhidharma* en sánscrito.

En el siglo V, la Escuela de los Santrantikas (Secta Bendita de los Sūtras) representa al *hinayāna* cingalés en el sur de China. Al mismo tiempo, gracias a Fa Hien, llegan por Birmania y el Set Tch'uen los textos sánscritos del *mahāyāna*, que pronto serían traducidos.

Hacia el año 555, Parāmartha aportó la doctrina del *avatan-saka*, conocida con el nombre chino de *Hua Yen Tsang*. Manteniéndose en medio de la *yogācāra* y del tantrismo, esta doctrina considera la similitud de todas las cosas y la interpretación de cada elemento del mundo con todos los demás. Así no existe dualidad, el objeto ya no se diferencia del sujeto, como tampoco se diferencia del mundo. La existencia no es de ninguna manera algo aparte de la no existencia.



Collection Percheron/Roger Roche

En 720, Vajrabodhi, discípulo de Nāgābodhi (a su vez discípulo de Nāgārjuna), introdujo el yoga, que los chinos adoptaron con el nombre de *hui-ko*.

El *ch'an*

El gran evangelizador hindú sigue siendo un monje llegado del Deccán, Bodhidharma, siempre representado en las pinturas chinas meditando ante una pared para abstraer el pensamiento del mundo exterior. Fundó la verdadera escuela mística del budismo chino, el *ch'an*, obra proseguida por otro *pandit*, Bodhisri.

Pero el que dará forma a la religión será un auténtico chino: Hiuan Tsang. Habiendo ido a estudiar a la India, volvió penetrado de una fe ciega. En el 610 funda la Escuela de *wei-shi*, que después se escindiría en dos obediencias, la del Norte y la del Sur, siendo bastante austera la primera de ellas y más complaciente con la vida la otra.

La doctrina *wei-shi* apela a la dialéctica más sutil para dar cuerpo al Verbo, para completar con un tercer término al Buda terrestre y al Buda glorioso, Maestro de los Santos; para intentar, en fin, ofrecer una imagen del Absoluto «más allá incluso de su revelación a los *bodhisattvas*» (P. Mus). Se trataba de una extensión de la doctrina mahayanista de Nāgārjuna (*Trikaya*), extensión ya anunciada por Asaṅga: «En el plano sin mancha, no hay ni unidad de los budas ni pluralidad, puesto que ellos no tienen cuerpo, exactamente lo mismo que el espacio, y, sin embargo, anteriormente tuvieron un cuerpo.»

El chino Hiuan Tsang se apoyó en las ideas mágicas existentes desde los orígenes del budismo: la separación de los planos de la realidad, como precisa Mus, y la definición de los seres por proyección de uno a otro plano, más la posterior acción sobre estos seres por mediación de las huellas que han dejado sobre los planos de los que han desaparecido, he aquí la obra del mago. Así es como Maha Vairocana (el *bodhisattva* del Centro, considerado como el Absoluto), al haber entrado en meditación (*samādhi*), absorbe a todos los bienaventurados, sus iguales, esparcidos por el universo, y después los hace resurgir de sí mismo bajo la forma de dioses inferiores místicos. Esta transmutación de doble sentido es válida para todas las grandes unidades, equivaliendo cada una

◀ Kwan-yin, el equivalente chino de Avalokiteśvara.



Estatuilla de Maha Vairocana (Wei-p'o), dhyānibuda del Centro, que es objeto de un culto ferviente entre los budistas chinos. Epoca Ming. Colección Goloubew.

a la suma de los budas y no diferenciándose de las otras más que en su centro ideal. Como dijo Hiuan Tsang, «se penetran y se recubren sin obstaculizarse».

En esta concepción de un sistema piramidal del Absoluto sin forma, situado en el «punto cero del espacio y del tiempo», se descende a regiones donde la *bodhi* llega a ser casi material. Cada hombre, por muy desheredado que sea, puede tener la esperanza de escalar los grados que le llevarán a la quintaesencia de la ilimitación y la indiferenciación, donde se realiza la liberación; en una palabra, los que le conducirán al *nirvāṇa*. Aunque lo ignore, al menos le queda la posibilidad.

Así rozamos la esencia misma del budismo, la doctrina que Buda sin duda no formuló, pero que preconizó Nāgārjuna. Escapa no sólo a nuestro entendimiento occidental, sino también a todo intelecto que se apoye únicamente en los textos de las Escrituras. Su verdadera comprensión depende de una meditación espiritual cada vez más sutil.

Hiuan Tsang no sólo fue un gran iluminado, un organizador genial, un predicador elocuente, sino también un letrado y un

sabio. En su *Tratado de la Realización* u «Observaciones que demuestran que toda cosa no es más que una idea», convertido en un clásico, supo resumir con fidelidad el sentido esotérico de los comentarios de los treinta versículos de Vasubandhu, y, en particular, los diez comentarios de Dharmapala, abad superior de Nālandā. Su discípulo, Kuesi-Chi, redactará hacia el año 680 una enciclopedia mahayanista.

El budismo chino adoptará finalmente una fisonomía particular vinculada al *mahāyāna*, sin ser, no obstante, una réplica del de la India del norte ni del de Birmania, y sin caer tampoco en la desviación yogo-tántrica del Tíbet y de Mongolia.

En el siglo VIII, sin embargo, y a través del Tíbet, llegará a China el tantrismo hindú. Es el tantrismo de la Mano Derecha, o *Sistema de Amoghavajra*, que se conserva en nuestros días con el nombre de *ni-t'sung*. Esta escuela combina dos *tāntras* que dan lugar a la elaboración de *maṇḍalas* particulares: en ellos encontramos un «Círculo de la Matriz» (*Garbha-Dhātu*), pasivo y tendente a lo espiritual, y un «Círculo del Diamante» (*Vajra-Dhātu*), activo. Los diversos elementos incorporados en este tipo de *maṇḍala* traducen los múltiples aspectos de la realidad suprema: *Maha Vairocana*.

En el siglo XI, Atiṣa también fue a China, donde se instaló durante un largo periodo para depurar al mahayanismo de las aportaciones parasitarias puramente chinas que ya se habían introducido en él: ritos taoístas, culto del dragón, adivinación, etc. El *yin-yang* o armónica conjunción de los contrarios (Cielo-Tierra, Sol-Luna, frío-calor, seco-húmedo, masculino-femenino, etc.) se encuentra en la trasposición budista de la pareja de las dos gemelas: Vinata, la diosa-águila (réplica del Garuda visnuita), o Sol que aspira lo que es húmedo, y su hermana Kadru, considerada como su esposo, pareja que siempre se ha representado mirando hacia el suelo. Su reunión evoca las dos ruedas del carro del cosmos que los chinos denominan con el nombre de «Cielo-Tierra».

Los discípulos de Atiṣa hicieron construir sobre las montañas los tres grandes monasterios de T'ai chan, de Omei chan y de Ki-tsou chan, célebres por sus peregrinaciones. Ellos impusieron el sánscrito como lengua sagrada, empleada por los monjes en sus recitaciones de los *sūtra*, en la confesión pública de los pecados y en la lectura en alta voz de las Escrituras.

La indiferencia de los religiosos por lo que se refería a lo temporal, y en particular por los asuntos del Estado, inquietó a la corte. Bajo un emperador de la dinastía T'ang, se estableció

nuevamente la prohibición de ser monje, orden que había caído en desuso desde el año 385. El año 845 fue testigo de la Gran Persecución: más de doscientos mil budistas fueron deportados y empleados como trabajadores forzosos en las obras públicas y se arrasaron cuarenta mil santuarios y alrededor de cinco mil monasterios.

A pesar del celo de los predicadores y de la visita de las más



Cabeza china de Buda, en arcilla pintada. Siglo VII.

El bonzo annamita es un verdadero sacerdote, intermediario entre Buda o los bodhisattvas y los fieles. No viste el humilde hábito amarillo, sino una túnica en la que se revela la influencia china. Huong tich, Tonkin.

altas eminencias hindúes y tibetanas, no puede hablarse de una conversión de la China al budismo. Es verdad que no faltan las pagodas donde se invoca a Kwan-Yin, que se frecuentan los lugares de peregrinación y que se han erigido algunos monasterios donde vivían los místicos. Pero siempre el confucionismo de los letrados, el favor de que goza el animismo y una tradición inmutable han frenado la extensión de la doctrina budista. Hombre realista, el chino no se interesó por los budas de meditación ni por los *bodhisattvas* más que para atribuirles un carácter histórico. Mañjuśri fue un príncipe chino renombrado por su sabiduría, y la Tara Blanca es la princesa Weng chen, segunda esposa del rey tibetano Srong T'sam Gampo. Buda, en aquellos lugares donde no sucumbió entre los dioses locales, fue reconocido como un soberano en razón de su existencia terrena en el cuerpo del príncipe Siddharta, de la familia real de los *sākyas*.



Los bonzos se han mezclado con lo profano. Curanderos, adivinos, intercesores ante los poderosos, mediadores en los litigios, han adquirido una importancia capital en todo lo que se relaciona con la muerte. Han llegado en cierta forma a ejercer un monopolio en la orientación del alma en el momento en que abandona el cuerpo, apaciguándola antes de su integración en el camino de las transmigraciones.

El budismo annamita

El budismo annamita, muy exaltado en ciertos lugares de peregrinación, deriva del culto mahayanista, pero sólo los bonzos lo practican de una manera efectiva. El pueblo lo mezcla con

prácticas animistas, confucionistas y taoístas más o menos degradadas, así como con un activo comercio adivinatorio. El budismo de Laos, y también el de la región Thai, se ha anexionado el culto dedicado a las Potencias indígenas. Así, al culto de Buda, al de Kwan-Yin (Avalokitesvara) y al de Ananda, se añaden el de Ngoc Hoang (el Emperador de Jade, el Júpiter taoísta), el de los dioses de la Literatura y del Trueno, el del Genio del Sol, el de los Kim kuang (defensores militares del budismo chino) y el de los diversos santos y santas honrados por sus virtudes o por los infortunios inmerecidos que soportaron.

El budismo japonés

Sería más exacto hablar de budismos japoneses que de una religión budista practicada en Japón: existen, en efecto, más de sesenta sectas. Pero el espíritu budista, cuya vitalidad atestiguan los 72.000 templos y monasterios, reina hasta tal punto que podemos afirmar que, dejando aparte a las minorías cristianas, el Imperio del Sol Naciente es budista. Tanto que el budismo supo superponerse al sintoísmo, el culto nacional solar («el Camino de los Dioses»), volviendo a recuperar toda la comprensión, la pureza y la caridad redentora que predicó el Perfecto.

Habiendo rechazado la negación y la destrucción de la personalidad, incompatibles con el espíritu nipón, el budismo, al atravesar el Mar de la China, poco a poco se aburguesó y se «dignificó». Lleno de un deseo de perfección y de precisión técnica en la meditación, se adaptó al espíritu de exaltación del Imperio, a la alegría de vivir, al afecto por una personalidad persistente y a una cierta dulzura social que caracterizan a Japón. Los cultos de Amida (Amitābha) y de Kwannon (Avalokitesvara femenino) satisfacen la tendencia de hallar una paz dulce para el alma.

Ningún budista japonés ve una traición en la transformación de la enseñanza del Maestro en cultos rituales. Los ritos, si no pueden librar de la ignorancia, son símbolos ofrecidos a la debilidad de los hombres, hábiles medios que ayudan al espíritu a prepararse para la experiencia del *dharma*, a liberarse del mundo condicionado para alcanzar el plano inmortal de lo incondicionado.

En el año 712, durante el periodo Tempyo, la doctrina china *wei-shi* llegó a Japón, donde prosperó con el nombre de *hosso*. Su sede estuvo en el monasterio del monte Hieizan, cerca de Kioto. Un siglo después el monje Dengyo, enviado por el emperador Kammu, llevó de China una doctrina monista que presentó



El Daibutan gigante de Kamakura es un claro testimonio del fervor profesado a Amida en Japón. Bronce del siglo XIII.



Vista general del templo budista de Horyu-ji, construido por el príncipe japonés Shotokun Taishi, en el siglo VII.

con el nombre de *tendai*. Esta doctrina rechazaba la idea de que la «budeidad» sólo estaba reservada a los santos; sostenía que la «naturaleza de Buda» y la iluminación se hallan potencialmente en todos los hombres.

Pero pronto el *tendai* dio origen a disidencias derivadas de sí mismo. Entre otras hay que situar a la secta *shingon*, difundida en el 816 por Kobo Baishi. Este monje había tenido contacto con las grandes construcciones prebudistas hindúes y predicaba una caridad cósmica. «Maha Vairocana, el Gran Iluminador, es el alma omn creadora. Todo lo que existe manifiesta su poder. Hasta un grano de arena. Hasta una gota de agua» (Anesaki).

El amidismo

Algunos fieles no se contentaban con el *nirvāna* místico e idearon el paraíso de las Tierras Puras, donde reina Amitābha —que en Japón se llama Amida— y donde vuelven a nacer del loto místico las almas salvadas de los renacimientos. El amidismo, doctrina sentimental y compasiva, respondía a la aspiración de los corazones sencillos ávidos de hallar un consolador accesible que amara a todos los seres como partes de sí mismo. A Amida no se le consideraba como una divinidad total y difusa, y la comunión con un dios personal cercano a los hombres creaba en los fieles el sentimiento de una alegre paz, sentimiento particularmente indispensable durante las guerras civiles que ensangrentaron al shogunato de los Fujiwara.

A finales del siglo XII, un monje disidente del *tendai*, Honen Shonin, llamado Genku, fundó la secta del *jōdo-Shū* (Tierras Puras), réplica del *wei-shi* de Hiuan Tsang: su objetivo es renacer en el *Sukhavati* (el País de la Pureza), de donde es fácil pasar al *nirvāna*. Hombre de gran realismo, Honen precisaba: «Demasiado alejados del Maestro, los tiempos han degenerado. Nadie puede ya comprender adecuadamente la profundidad de la sabiduría budista. Todo de lo que la gente es capaz aún, es de un acto de fe en Buda.» Al formar parte todos los seres del cuerpo místico del *Dhyānibuda*, la fe se revigorizó, independientemente de la conducta moral.

El *jōdo*, una de las sectas que ha conservado su importancia, elevó a Honen al rango de sus santos e hizo de su colección de poemas un verdadero evangelio. Exiliado por el *tendai* cuando tenía 74 años, el apóstol cantó el elogio de Amida en versos rebosantes de tierna caridad:



*Su luz penetra el mundo en todas sus direcciones.
Su gracia no abandona jamás a quien le invoca.*

El *shin* (Verdadero País de Pureza), una ramificación del *jōdo*, fue fundado en el año 1250, por Shinran, monje de la secta *tendai*. Durante una meditación, Kwannon le aconsejó que renunciara a sus votos monásticos y se desposara con una princesa. Desde entonces, los monjes de esta secta se casan y comen carne. Llevando una vida de intención pura, la confianza en Amida basta para obtener la felicidad eterna.

Citemos aún a Nichiren, antiguo sectario del *shingon*. Unitarista, tan político como religioso, alzado contra el shogunato, contra la adoración del *mahāyāna* y hasta contra la de Amida, este monje fundó el «Loto-Sol», donde el fiel debe fundirse con un Buda Supremo, inmóvil en el centro del Cielo universal. Condenado a muerte, Nichiren salvó su vida por un hecho milagroso: un rayo cayó sobre la espada que el verdugo ya había alzado sobre su cabeza.

Jizo (Kshitigarba), reverenciado en China, en Juen Huang, como juez bueno de las almas, es adorado en Japón como patrón de los niños, de las mujeres encintas y de los viajeros. Es el alegre peregrino que cruza los montes haciendo repicar los anillos de metal que cuelgan de su largo bastón de camino. Muchas

Los monjes mendicantes chinos y japoneses llevan consigo desde hace mucho tiempo el bastón con anillos de hierro del bodhisattva Kshitigarba. Museo Guimet, París.



◀ El bodhisattva Kshitigarba, venerado especialmente en Japón, es el Intercesor y lleva un bastón provisto de anillos metálicos para golpear en las puertas del infierno.

otras divinidades presiden todos los actos de la vida corriente o encarnan determinados rasgos del carácter (por ejemplo, el Dios Zorro); además las diferentes sectas budistas aceptan complacidas la existencia de tres mil millones de *kamis* o espíritus protectores del Imperio.

El zen

La doctrina *dhyāna* del zen se deriva directamente del *ch'an*, que predicó en China a comienzos del siglo VI el monje Bodhidarma. Profundizando en el yo, sus partidarios intentaban encontrar en el fondo de su pensamiento y mediante el éxtasis la esencia universal, considerada a la vez como el principio de toda existencia y de toda bodeidad. Muy influido por el taoísmo, la *dhyāna tch'ang* consideraba que las formas eran la apariencia de lo Invisible, una revelación de la Realidad Última.

Hacia el año 1190, el monje Eisai viajó a China y se inició en la concentración mental. A su regreso fundó la secta zen en el monasterio de Shojukuji, en Hakata. Treinta años más tarde, después de una estancia en China, el monje Dogen se convirtió en el más ardiente propagandista de la doctrina reformada del zen, a la cual dio el nombre de *sodo*.

Sin servirse del pensamiento «razonante» y lógico, el zenista se abandona a la intuición como ejercicio espiritual: su objetivo es purificar el alma del desorden sembrado por las habituales preocupaciones humanas. Así descubre en él a la entidad que supera y reemplaza todas las diferenciaciones individuales y las transformaciones episódicas, entidad que puede llamarse espíritu, alma, naturaleza fundamental del universo y que implica la suprema unidad, siempre latente, de la existencia.

La disciplina zen se practica siguiendo los métodos físico y psíquico del yoga hindú, desarrollado con una técnica minuciosa. Intenta que el fiel sea consciente de la naturaleza primordial de su yo cuando la meditación le ha llevado a identificarse con el cosmos. Después, sigue una comunión integral con la naturaleza. En este sentido, esta doctrina recoge, bajo una forma mística y bastante puritana, el panteísmo del culto shinto...

Sin embargo —y esto es lo que diferencia al zen del *ch'an*—, la concentración tiene por objeto el desarrollo de la energía por sí misma. Doctrina de la acción desinteresada y sin límites, actitud específicamente japonesa de la «suprema inutilidad» que tuvo su eco más intenso entre los samuráis. Y es bastante paradójico

imaginar que la doctrina de la no-violencia de Buda haya originado el código del honor (*bushido*) del guerrero.

Paradójico es también que la exaltación zenista de la acción pura se haya aliado finalmente con la sensibilidad, otra característica japonesa. Los más grandes poetas, los más célebres pintores, fueron adeptos del zen. Han sabido expresar en sus versos y en sus pinceladas lo que de incomprensible flota detrás de la realidad, «esa sutil inmensidad de la contemplación en la cual el sabio halla su felicidad» (Petrucci).

11. Desde Occidente

No puede negarse que está aumentando el interés por las civilizaciones asiáticas: va a establecerse un nuevo humanismo universal que no podría existir sin las aportaciones de Asia. En particular, el estudio de las civilizaciones hindúes, de la *posición hindú* del individuo ante el cosmos, las formas intuitivas de los hindúes para percibir, sentir y «hablar en símbolo», nos han abierto unas perspectivas insospechadas hasta el momento. Sin embargo, el mensaje de la India no es el mensaje del budismo.

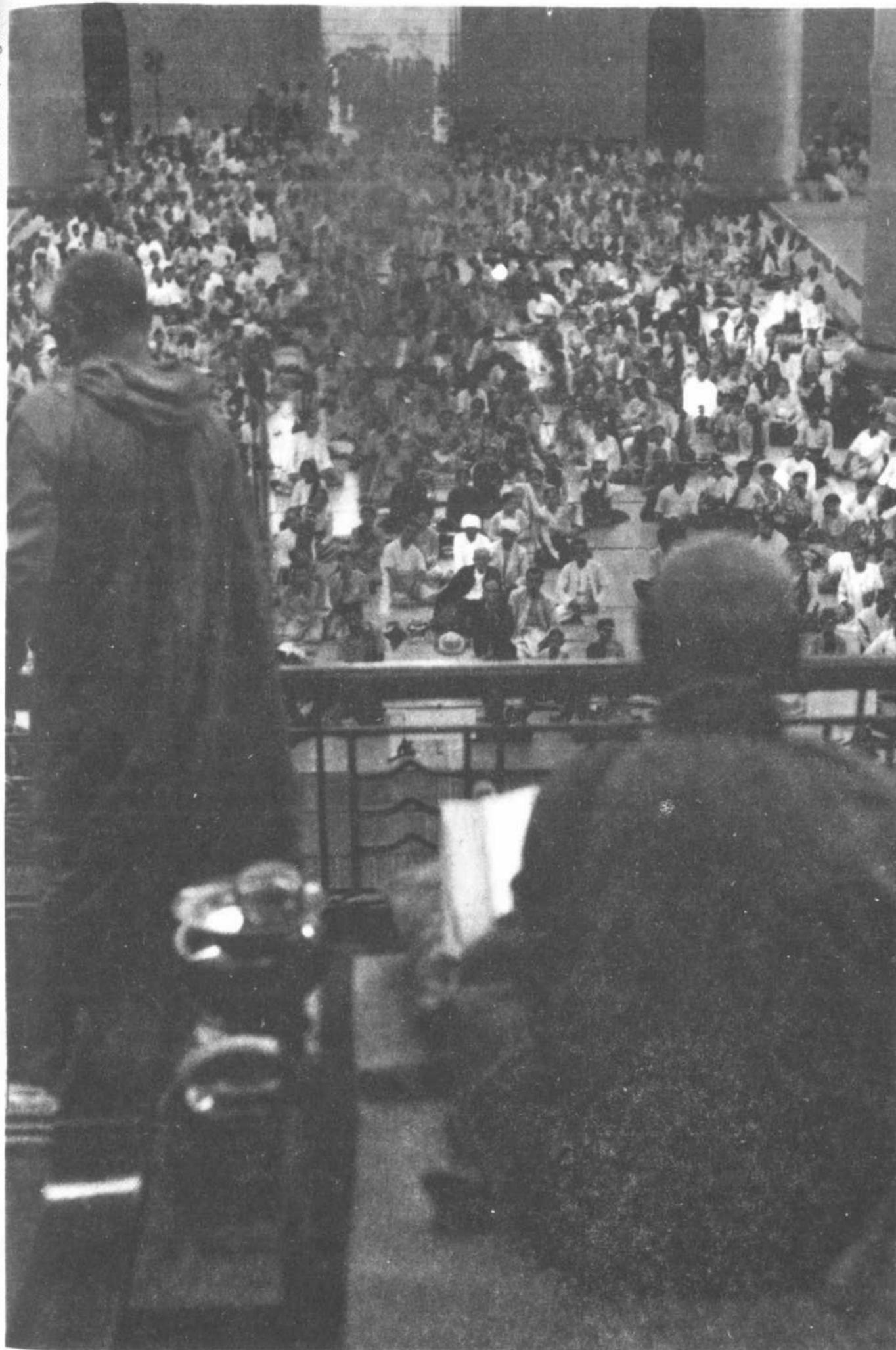
Se ha planteado y se planteará durante mucho tiempo una cuestión: ¿puede el budismo implantarse en Occidente?

Realmente, desde hace mucho tiempo, en Europa y en Estados Unidos se han formado algunos círculos de eruditos capaces de interesarse por él. Su difusión fue bastante grande en Inglaterra debido, por una parte, a la tendencia británica a fundar sectas religiosas y clubes, y por otra, al innegable gusto de las masas por las especulaciones espirituales (fomentadas por el protestantismo), y sobre todo por el contacto directo con la India. A los más grandes eruditos de Gran Bretaña debemos la mayoría de las traducciones de libros escritos en sánscrito y pāli, y por ello su aportación a nuestra cultura ha sido capital. Además, fue en Londres donde se celebró el primer Congreso Budista Europeo.

En Francia, los mayores nombres de la elite intelectual se vinculan al conocimiento del budismo: Burnhouf, Renan — que no parece haber sido fuertemente impresionado—, Sylvain Lévi, L. de la Vallée-Poussin, Paul Mus, S. Karpelès, Toussaint, Bacot, Foucher y muchos otros. En 1929, bajo el impulso de miss Constant Lounsberry, se creó en París una Sociedad de Amigos del Budismo y una revista, *El Pensamiento Budista*.

El sexto concilio budista, celebrado en Rangún (Birmania) en 1954, contó con representantes de todas las comunidades hinayanistas.

Cartier-Bresson/Magnum



Ya que en la actualidad Occidente tiene —gracias a minuciosas traducciones y a estudios muy rigurosos— un conocimiento de la dialéctica más depurada, se plantea ahora el problema de otra comprensión distinta de la intelectual.

La actitud de Occidente podría incluirse en una de las siguientes categorías:

—Una actitud intelectual, humanista, representada en Francia por la escuela de Sylvain Lévi, para la cual el budismo significa un importante factor de civilización.

—Una actitud de profundización introspectiva, de práctica y de elevación conducentes a cultivar la riqueza espiritual. Esta actitud es, por ejemplo, la de Hackin, quien escribió: «Me ha ofrecido el bien precioso: esta infinita benevolencia que se llama el dominio de sí mismo, esa indulgencia constante, esa ecuanimidad de espíritu que hace aceptar y comprender.»

—Una actitud budificante (que Keyserling calificó cáusticamente de «dudosa») equivalente a una conversión. Se traduce en la práctica por la adhesión a un neobudismo, cuyo carácter artificial es fácilmente reconocible, y que, como estima Bacot, «desempeña en medio de las religiones vivientes el mismo papel que el esperanto entre las lenguas naturales».

Ante el budismo, el cristianismo ha adoptado dos posiciones extremas:

Una, la del rechazo absoluto, ejemplificada en la actitud de Paul Claudel, que escribió: «El Diablo, el Maligno que es el Mal, tal como nos lo describen los profetas, es esencialmente el que dice no al Ser. Pero casi todas las religiones de la India, y singularmente el budismo, ¿no consisten en la enseñanza práctica de un método para decir no al Ser, para aniquilar en nosotros a la persona, todo lo que en nosotros es la imagen de un Dios personal y bueno? La existencia, por el contrario, según afirma Buda, es el mal, y la falsa piedra budista sólo nos liberará de ese mal radical.»

Frente a esta postura, hay pensadores religiosos mejor dispuestos con respecto al budismo, como el P. de Lubac, que, sin renunciar a su pensamiento cristiano, no duda en mostrar las coincidencias entre la actitud del cristianismo y la del humanista budista. O como René Grousset: «El cristiano puede admirar sin reserva mental tantas bellezas humanas como ha hecho florecer el budismo... Sin pretender buscar allí la Verdad, no debe privarse de extraer lecciones de él.»

Cuando tratamos de las más altas esferas de la espiritualidad, las prácticas ascéticas, los éxtasis y las místicas del budismo y

del cristianismo son similares. Las vías empleadas, los mecanismos, la finalidad «formulada», son las cosas que parecen diferir. Pero cuando Vogüé precisa: «A las imaginaciones falseadas por largos sufrimientos, el cristianismo ofreció el ascetismo, mientras que el budismo les reserva los gozos de la aniquilación», deja traslucirse, en el contexto, que este aniquilamiento no es una muerte «fría y negra», sino la fusión con un absoluto que el místico cristiano puede llamar Dios.

La ciencia moderna, en su rama físico-química, acaba de darle la razón al budismo.

Ya hace unos cuantos años que se viene diciendo que allí donde nuestros sentidos ven sustancias, formas y colores, no existen en realidad más que circunstancias en el tiempo y en el espacio; nada más que fuerzas sometidas a flujos incesantemente variables que determinan diferentes equilibrios. Dicho de otra forma, la noción de sólido que atribuimos a la mesa sobre la que se ha escrito esta obra es una ficción verbal: todo material no es sino espacio inmenso que aparece poblado de átomos separados por distancias relativamente fantásticas en comparación con sus respectivas dimensiones. Por otra parte, las atracciones y las repulsiones varían constantemente, destruyendo un equilibrio para establecer otro.

Las últimas teorías de los átomos han demostrado que, en última instancia, éstos se componen de una energía que se transforma en cada fracción de segundo. Si las leyes matemáticas son válidas para un gran número de partículas atómicas, no lo son para un átomo. En efecto, una síntesis no es una suma, ni un análisis una división. El principio de la causalidad se viene abajo al pasar al átomo individual y sólo es válido el principio de incertidumbre.

No sólo la imagen del universo que nos ofrecen nuestros ojos ha sido reemplazada por la imagen que nos enseña la física atómica, sino que también, en el plano filosófico, de esta nueva concepción del mundo se desprende un interrogante irresoluble. Los datos energéticos sólo pueden fijarse mediante fórmulas matemáticas, es decir, mediante un proceso mental referido a enésimas dimensiones que son inconcebibles aunque cuadren en las ecuaciones. Ahora bien, el espíritu humano interviene en estas construcciones teóricas. Se plantea por tanto el problema de saber si la física matemática concebida por dicho espíritu es verdadera: nos encontramos, como en el budismo, ante la imposibilidad de juzgar válida la concepción de un objeto si el sujeto se confunde con él. Es lo que el físico inglés Russell ilustra al denun-

ciar la incapacidad de un cerebro para examinar su propio funcionamiento.

Esta forma de poner en tela juicio el saber no es otra cosa que el reconocimiento científico de *māyā*, es decir, de la relatividad de las relatividades. Para sobrepasar el límite impuesto por la confusión objeto-sujeto, es casi imprescindible acudir a un plano trascendental, desligado de la causalidad y de la relación del sujeto con el objeto estudiado. Las últimas fronteras de una ciencia concebida a escala humana llegan así a aproximarse singularmente al budismo.

Pasemos a efectuar el mismo análisis con otra ciencia: la psicología analítica, tal como la divulgó William James en su teoría de los momentos-puntos discontinuos de la conciencia, y tal como la plantea C. G. Jung. Un permanente estado de flujo entre el consciente y el inconsciente personal, el inconsciente colectivo arquetípico, la coexistencia de tendencias contrarias, la interacción de todos los contenidos conocidos y desconocidos en los procesos mentales, cogniciones, contradicciones. En suma, una serie de equilibrios psicológicos sin otra causalidad determinante que la existente en los átomos.

Vemos, pues, que la física coincide con el budismo en su idea de flujo universal, de ausencia de sustancia inherente a la materia, de impermanencia, de error fundamental vinculado al testimonio de los sentidos, y, en consecuencia, de duda sobre la validez de las especulaciones del espíritu. También vemos cómo la psicología moderna ya sólo considera a la psique como esencialmente lábil, una personalidad fluida regida por conjunciones temporales que escapan a todo control y que depende más o menos de circunstancias, de actos, de pensamientos poco o nada conscientes.

Ahora bien, ¿qué fue lo que comprendió Buda hace 2.500 años, sino que el hombre tiene cierta visión del universo por medio de sus sentidos; que tiene otra si se libera de las impresiones sensoriales, y aún otra si, más allá de la percepción de las leyes que regulan el equilibrio del universo, más allá de la esfera de las causalidades, llega al dominio de lo incondicionado, tan impensable para el intelecto como lo es la identidad de la materia con los campos magnéticos y con las fuerzas energéticas de atracción y de repulsión? Si admitimos como verdadera la física atómica basándonos en la constatación de efectos, es honestamente lícito aceptar la idea de vacuidad, un estado incondicionado fuera de las percepciones fenoménicas del tiempo y del espacio.

Un cambio de perspectiva comienza a despuntar, y la ciencia, al conocer cada día más el mundo de las apariencias, nos aproxi-

ma a verdades ya descubiertas y divulgadas por Buda. Los fundamentos que se habían aceptado hasta ahora se han quebrantado, descubriéndose nuevos principios situados más allá de los límites de nuestro entendimiento, pero perceptibles por medio de facultades que hasta ahora hemos subestimado. La ignorancia y la ilusión son atacadas por todos sus flancos por la biología, la física atómica, la sociología, las matemáticas, la psicología analítica.

¿Hay que deducir que van a desaparecer para siempre los elementos morales, religiosos y sociales gracias a los cuales la humanidad se liberó lentamente de su primitivismo? No se puede vivir sin ninguna construcción estructural, y desde luego no es el materialismo el que puede reemplazar aquellas que parecen haber perdido su vigencia, puesto que precisamente, la ciencia sobre la que se han apoyado los materialistas hasta hoy nos demuestra que lo que perciben nuestros sentidos está imbuido del error más fundamental: el de dar lugar a la creencia en realidades tangibles.

Estamos necesariamente abocados a otras concepciones de la moral, de la religión, de las relaciones humanas. Y no podemos apartarnos de un Oriente que desde hace milenios ha sentido que existe en el hombre una llama que no se ha extinguido jamás, una potencialidad sin duda unida a un cuerpo perecedero, pero capaz de liberarse del ávido apego al yo.

Más allá de la existencia de Śākyamuni, es necesario entender la unión de los destinos, la transmigración como herencia, la destrucción de las murallas que cada ser humano intenta erigir en torno a sí. Los dioses en cuyas manos nos habíamos puesto han dado testimonio de su impotencia. Pero su desaparición nos ha descubierto un Dios verdadero. Ante él, el hombre, libre de las tinieblas de sus juicios apasionados y llenos de errores, podrá sin duda «llegar a ser».

12. Las artes budistas

El budismo ha ofrecido a la humanidad una de las ocasiones más decisivas para expresar, por medio del arte, su sensibilidad y sus aspiraciones espirituales. Hay que observar, sin embargo, que la floración artística del budismo esperó hasta el siglo II de nuestra era para enriquecer el patrimonio humano.

Quizá los primeros budistas se inclinaron ante la voluntad que se atribuye a Buda de condenar la adoración de imágenes figurativas que lo representaran. Tal vez sintieron escrúpulos de dar una figura concreta a aquel que precisamente predicaba la búsqueda de la extinción de la forma para obtener el *nirvāṇa*. O tal vez la enseñanza fuera suficiente para satisfacer las necesidades de los fieles... De hecho, hasta después de Aśoka no se le evocó jamás sino de forma simbólica, por sus «signos». En ese tiempo se depositaban las ofrendas al pie de un trono real con el asiento vacío, ante un parasol abierto sobre un personaje ausente, delante de la rosa de la vida, un caballo sin jinete, una huella del pie, el árbol de la *bodhi*, y también encima de los túmulos (*stūpa* o *chorten*) que albergan reliquias conmemorativas de algún hecho, o «hablando simbólicamente» un lenguaje cosmogónico.

La cosmografía de esta primera época sólo estuvo consagrada a las vidas anteriores del Perfecto o a episodios de la vida de Siddharta Gautama, antes de la Iluminación. En estas primeras efigies encontramos una influencia que, por el mismo hecho de ser extranjera, explica la ruptura con la tradición hindú de no-representación: Gandhara, Estado del noroeste de la India, sometido a las denominaciones iraní, parta, bactriana y helénica, nos ha legado un arte greco-budista de origen alejandrino que atribuye al Perfecto rasgos occidentales.

En los siglos posteriores, las esculturas, las pinturas y los frescos crearán una atmósfera de fe, de «caridad activa» (Grousset). La abundancia de estatuillas y de imaginería xilográfica popular (exvotos depositados en los templos, piadosos recuerdos traídos de las peregrinaciones) contribuirá notablemente a la

difusión del budismo durante los reinados de Asóka y sus sucesores.

A partir de entonces se adornó la efigie humana de Buda con atributos divinos, y se le convirtió en un mensajero del Cielo, mientras que los *bodhisattvas* fueron considerados como verdaderos seres sobrenaturales. *Hinayāna* y *mahāyāna* harán, por otra parte, un extenso uso de la iconografía para desarrollar en el fiel las disposiciones interiores que favorecen la liberación: la

La «gran partida» del príncipe Siddharta, que se convertiría en Buda, ha dado lugar a múltiples representaciones artísticas. En este altorrelieve de la escuela hindú de Amaravāti, el Perfecto está representado por el parasol sostenido por la divinidad.



contemplación de una imagen budista sustraerá al meditante del mundo exterior.

Con la introducción del tantrismo, la representación del Perfecto, de un *bodhisattva* o incluso de un objeto simbólico van a adquirir un valor intrínseco para el pueblo. Revestidas de un carácter de santidad, estas representaciones ofrecen protección y confieren invulnerabilidad a quien las posee. A medida que la enseñanza se deforma entre las masas, la magia gana terreno. La fe queda relegada a un segundo plano, pero a falta del conocimiento, el budista laico que dirige su devoción a una imagen santa adquiere un sentimiento de seguridad.



La gran serenidad que
reflejan las
representaciones de Buda
del arte Khmer es
característica del estilo de
Angkor, siglo XII.

Supuesta cabeza de Buda, perteneciente
al arte greco-hindú de Gandhara,
siglo VI. Museo Guimet, París.



Todas las artes budistas, escultura, pintura, objetos religiosos, han estado marcadas por un carácter étnico e histórico. Por ejemplo, la India nos ofrece inicialmente cierta ingenuidad en su naturalismo. Con el transcurso de los siglos y la instauración de la dinastía Gupta aparecerá una perfección del equilibrio plástico, un respeto religioso que no traiciona su refinada elegancia, una voluptuosidad a la vez contenida y ferviente. La forma sigue la evolución de la doctrina.

Al genio hindú le importa poco la oposición entre la actitud del budismo respecto al cuerpo y la antigua sensualidad védica. El Perfecto y los *bodhisattvas* tendrán bigotes y cabellera ensortijada, sus gestos serán decididos, sus brazos múltiples y sus cabezas superpuestas señalarán las principales virtudes. Aunque la pieza pertenezca a la escuela de Gandhara, de Mathura o de Amaravati, esté trabajada en cerámica rosa o gris, en mármol blanco o en bronce, siempre nos ofrece cierta gracia dinámica y luminosa.

En Camboya, tras un periodo durante el cual se recargan y se endurecen los trazos del rostro y se estilizan las vestiduras, se impone el arte Khmer, lleno de gracia y potencia, finura y expresividad. Los budas nos muestran un rostro sereno, un tanto cuadrangular, con los labios muy modelados y estirados en una indefinible sonrisa, con los ojos bajos y cierto aire de recogimiento y tierna compasión. La cabeza está tocada por una tiara escalonada o cónica, que lleva encajada la efigie de Amitābha. El largo interregno del sivaísmo, entre el budismo primitivo y el *mahāyāna* instaurado en el siglo XIII por Jayavarman VII, sella los motivos budistas de Angkor Thom.



Fragmentos de los relieves del templo de Burubudur, en Java, en los que se representan diversas escenas de la vida de Buda.

◀ Buda sentado en la posición de bhumisparsa mudra con la cabeza coronada por una llama, modelo clásico del arte laosiano. Bronce del siglo XIV. Colección Goloubew.

Por el contrario, en Laos, bajo una influencia thai que prevalece sobre la hindú, la figura es alargada, bastante angulosa, casi arcaica. La boca es delgada, los labios dibujan dos semicírculos tangentes a la raíz de la nariz, que es también larga y estrecha. La protuberancia craneal está coronada por un *mokhot* afilado, mientras que en Siam aparece con una llama ondulada.

En Java, el estilo hindú posterior a los Gupta se recarga en los largos bajorrelieves del templo de Burubudur. Si podemos admirar siempre la soltura graciosa y llena de moderación que adorna los *Jātaka* y los episodios de la vida de Siddharta, el equilibrio de las composiciones estará señalado por un cierto abotagamiento del modelado.

En China, cualquiera que sea la época, encontramos siempre en el arte budista, además de la perfección técnica del tratamiento de los volúmenes, una estilización de las formas que no llega a sofocar su extraordinario dinamismo. Naturalmente, cada dinastía dejó su sello sobre las obras. Bajo los Wei (siglo V), el estilo greco-budista, que además había sufrido la influencia hindú, se alarga, se hieratiza; las caras se vuelven misteriosas, los pliegues de los ropajes disimulan las líneas del cuerpo — característica que acusan también las estructuras de las grutas de Long-men—. El arte suei da toda su esplendorosa plenitud a formas aún algo estáticas, mientras que bajo los T'ang la postura se vuelve ondulante, los ropajes se pegan al vientre y a los muslos, humanizando a



Buda chino sentado en posición de loto (padmāsana). Museo Guimet, París.

las divinidades. El músculo adquiere toda su importancia, la expresión se individualiza, el gesto se sostiene en un sabio juego de luces y de sombras.

Algunas veces, el espíritu chino, propenso a la crítica y a la burla, se vuelca enteramente en un detalle caricaturesco. También refleja el clima guerrero que desde siempre ensangrentó los caminos del Imperio: los dioses guardianes (los *lokapala*) Maha Vairocana se convierten en guerreros musculosos de rostro amenazante que blanden armas temibles.

Finalmente, en el Tíbet, un canon rígido imponía al artista un arte estereotipado en modelos convencionales que no han variado desde hace siglos. Las esculturas y las pinturas, emparentadas a la vez con las de la India bengalí y con Persia, se representan con una exuberancia que traduce con exactitud la lujuria yogo-tántrica. El terror reina a su antojo sin ocultar jamás la misericordia ni la compasión. Lo horrible se ha suavizado felizmente con una apor-

tación china: en la elección de los tronos, en el dibujo de pequeñas escenas secundarias, aparece una sensibilidad llena de gusto, un fresco naturalismo que sirve de contrapunto a las llamas, a las horribles figuras de las «diosas buenas», a las cabezas de muertos, a los gestos amenazantes de los demonios sometidos a la Ley, expresiones todas surgidas directamente del *bôn-pô* tibetano.

Los cánones de las representaciones

Hay ciertas claves que es preciso conocer para distinguir a los *dhyānibudas*, a los *bodhisattvas* y a los budas *manuṣhi* que han venido o que vendrán. Se diferencian unos de otros por sus posturas, por los gestos de sus manos, sus actitudes, ornamentos y atributos, por sus animales y sus colores.

Hay ciertos trazos comunes, como la *urna* o mechón lanoso entre las cejas, los lóbulos de las orejas alargados, la protuberancia occipital (*ushnisha*). Esta última, en las efigies del Perfecto, adopta la forma de una tiara redonda (Gandhara), cónica (Camboya), puntiaguda (Siam y en las pinturas bengalíes), o acabada en una llama (thai de Laos o de Siam). Los cabellos están recogidos en un moño sobre lo alto del cráneo o en pequeños bucles ensortijados. Todos los budas y *bodhisattvas* llevan un nimbo más o menos extenso, a veces elíptico, que surge de una llama de tres o cinco puntas. Están sentados sobre un loto, cuyo color es diferente para cada uno de ellos.

Śākyamuni se representa sentado en loto (*padmāsana*), es decir, con las piernas cruzadas, reposando cada pie sobre el muslo opuesto; en *virāsana*, con el pie derecho oculto bajo la pierna izquierda; en meditación (*yogāsana*), cuya postura se asemeja a la *virāsana*, pero teniendo las rodillas un poco más levantadas; en abandono (*sukhāsana* o *lalitāsana*) con el pie colgando y la rodilla opuesta levantada; en descanso real (*mahārājalīāsana*) con la rodilla derecha levantada, la pierna izquierda plegada sobre el asiento, y el brazo derecho reposando sobre la rodilla, en tanto que la mano derecha se apoya sobre el asiento. A veces, el Perfecto está en pie, inmóvil, o bien caminando, predicando o efectuando el gesto clásico llamado «de caridad».

Las posiciones de las manos (*mudra*) son seis:

— Meditación: cuando las manos reposan suavemente sobre las rodillas. Es la *dhyāna* o *yoga mudra*.

— Argumentación (*vitarka mudra*): la mano derecha está levantada con la palma hacia afuera, con el índice y el dedo



Kwan-yin sentado en posición de «descanso real» invertido. Arte chino de la época T'ang. Colección Goloubew.

Collection Percheron



El gesto de meditación.



El gesto de argumentación.



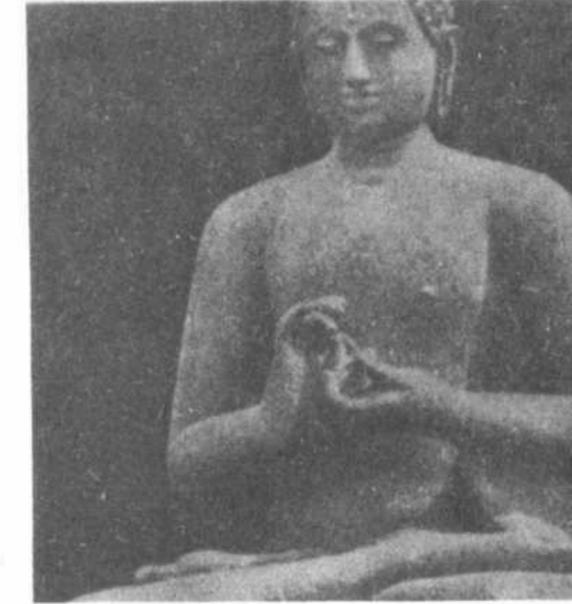
El gesto de protección de la mano derecha y el de caridad de la izquierda.



El gesto de iluminación.



El gesto de adoración.



El gesto de predicación.

el dedo medio unido, o con el índice tocando el pulgar. Es el gesto de Vajradhara, el «Indestructible», el Maestro de los secretos, la suprema entidad de la secta de los *gelong pa*.

—Rechazo del temor (*abhaya mudra*): la mano se adelanta con los dedos levantados y la palma hacia afuera.

—Caridad (*varada mudra*): la mano derecha está colgante con la palma hacia afuera. Es la *mudra* de Kasyapa, el tercer buda *manuṣi* que, enterrado en el monte Kukkutapa, aguarda la llegada de Maitreya.

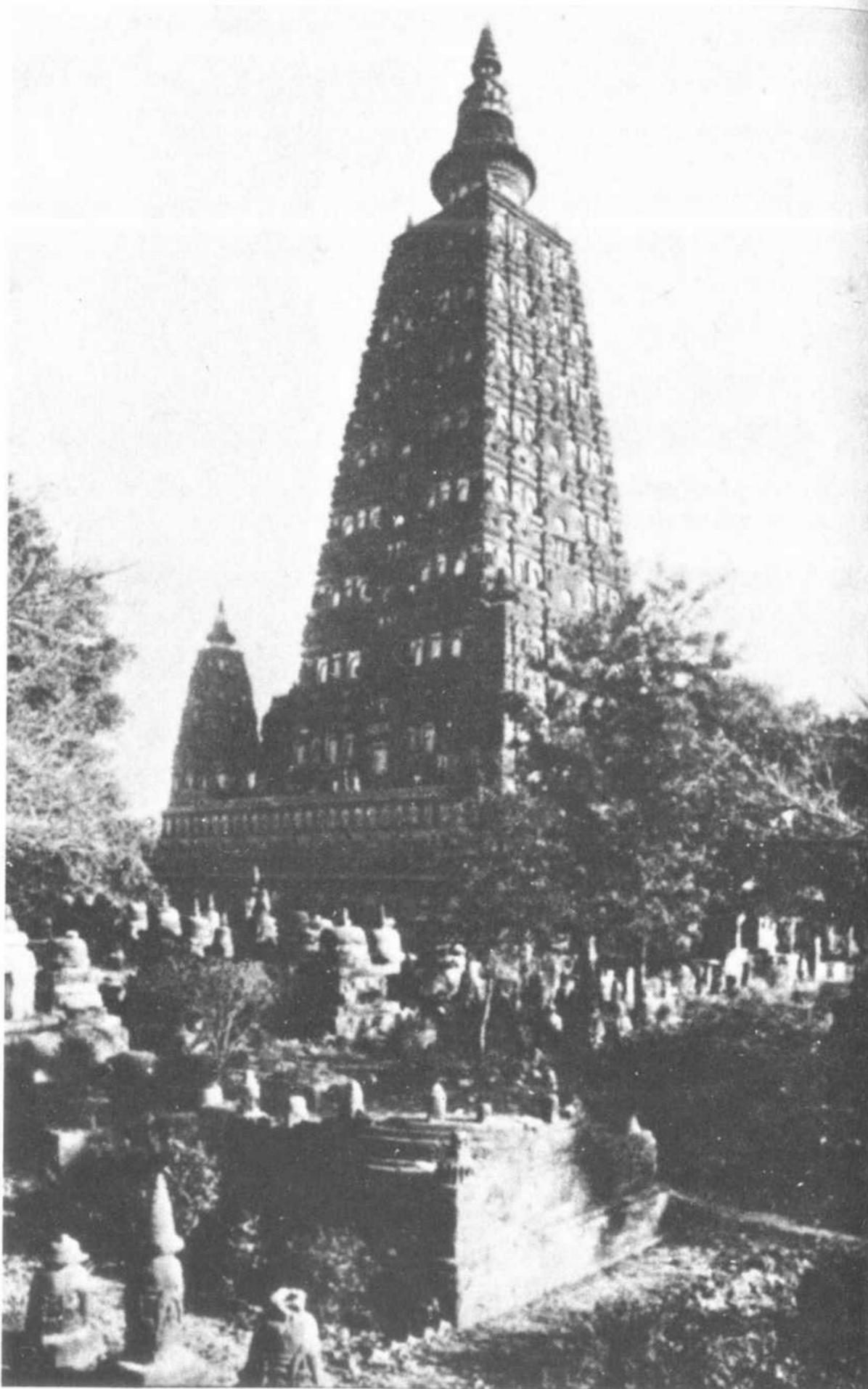
—Predicación (*dharmasakra mudra*): las manos situadas delante del pecho hacen girar la rueda de la Ley; una presenta la

palma hacia afuera, con el índice y el pulgar unidos, y la otra hacia dentro tocando con el índice y el pulgar los mismos dedos de la mano contraria.

—Iluminación (*bhumisparsa mudra*): la mano derecha, con la palma hacia dentro, toca la tierra para tomarla por testigo y asegurarse su posesión.

Estas seis *mudras* son las más comunes, pero existen otras dos menos conocidas:

—La adoración (*anjali mudra*), en la cual las manos están unidas por las palmas. La encontramos preferentemente en las estatuas que se hallan de pie.



El templo de Bodh-Gaya, construido en el mismo lugar donde, según la tradición, estaba la higuera bajo la que Buda tuvo la Iluminación.

—La mística del sexto elemento: los cinco dedos de la mano derecha (los cinco elementos materiales) rodean el índice de la izquierda (el sexto elemento, el de *Adhibuda*). Esta *mudra* simboliza la unión mística de la materia con lo espiritual: es el gesto de Vairocana, padre del yoga o de Vajrasattva, el sexto *dhyānibuda*.

Los atributos diferencian también a los cinco *dhyāni*: rueda, campana, rayo-diamante, relámpago, llama. Asimismo, sus cinco colores, cuya reunión forma el blanco, símbolo de toda pureza. Y también sus monturas: león, elefante, caballo, águila, pavo real. En esta cuestión de los animales es curioso observar que la iconografía de Buda Śākyamuni ha tomado prestados elementos del brahmanismo: así, por ejemplo, el asiento donde recibió la iluminación tiene ocas, el ave de Brahma.

Para terminar, conviene decir algunas palabras sobre el loto. Esta flor estilizada, inscrita o no en un círculo, en principio de mil pétalos, es una de las características de la «budeidad». Aparece en la planta de los pies y en la palma de las manos de Buda y de los *bodhisattvas*. Sirve de asiento: así es como al Perfecto, considerado en el *mahāyāna* como padre de los mundos, se le representa, como a Brahma, sentado en el corazón de un loto. En su centro se halla la región secreta de cuatro pétalos donde se ha manifestado la creación del universo: de ahí han irradiado en todas direcciones los pétalos secundarios.

Se sabe que el loto es una flor acuática que se abre en toda su pureza por encima del agua donde se ha desarrollado la planta. Ahora bien, a Buda, en el momento de la iluminación, se le representa sentado sobre un loto que surge puro de la tierra: este brote milagroso evoca la liberación del espíritu de la materia grosera, que los pasos del Perfecto nivelaron al hollarla.

Evidentemente habría muchísimo más que decir todavía sobre la iconografía budista: sobre las once cabezas de Avalokiteśvara, de las cuales las de la derecha expresan el descontento y las de la izquierda la alegría; sobre los mil brazos de Kwan-yin o Kwannon; sobre las cabezas de Buda en las que las pinturas nos muestran tres caras (siendo la cuarta supuesta), evocación del dominio del mundo, la omnipresencia y la omniactividad; sobre las series de lotos que, surgidos de un meditante, llevan cada uno un buda del cual surge otro loto, y así hasta el infinito. Incluso ahí podríamos hallar una evocación hinduista de Brahma saliendo del ombligo cósmico de Viṣṇu, extendido sobre los océanos...

Sólo hemos pretendido esbozar aquí a grandes rasgos el arte budista, y señalar a la vez las etapas de la doctrina y la etnia de los diversos pueblos que han quedado reflejados en él.

Glosario

Abhidharma: división del canon pāli de las escrituras budistas consagradas a la elaboración escolástica de la doctrina (*dharma*) contenida en la *Sutta-Pitāka*.

Agni: en la religión védica, dios del fuego.

Ahimsā: principio de no-violencia. Respeto por todos los seres vivos.

Ajanta: ciudad de la India meridional (Haiderabad). Posee cerca de treinta grutas decoradas con admirables frescos budistas, que datan del 200 al 700 de nuestra era. Fueron descubiertas en 1819 por oficiales británicos.

Amitābha: buda de meditación (*dhyāni*) de la Luz Infinita (*mahāyāna*). Su culto fue fundado por Sahara, maestro de Nāgārjuna, y ha continuado floreciendo en China. Su representación gloriosa es Amitāyus, Señor de la vida sin límite.

Ananda: primo y discípulo preferido de Buda. Recitó los *Suttas* en el primer concilio.

Anattā: el «no-ego», no-yo.

Āraṇyaka: «Tratados de los bosques», parte de los Vedas relacionada con los brahmanes y destinada a los eremitas.

Arhant: digno, santo, el hombre merecedor que vence los «diez obstáculos» o rompe «las diez trabas», que sigue las «cuatro vías» y se encuentra a las puertas del *nirvāṇa*.

Asaṅga: fundador de la *yogācāra* (año 450), inspirado por Maitreya.

Aśoka: emperador de toda la India (excepto el sur), entre -263 y -232. Hizo grabar los textos budistas en rocas, columnas y cuevas. Ingresó en la orden budista hacia el año -241.

Āśvaghosa: uno de los fundadores de la *mahāyāna*. Gran poeta budista del siglo -i.

Atiṣa: monje de Bengala (979-1054) que fue al Tíbet para restaurar el budismo.

Ātman: alma individual (soplo) que se halla apresada en un cuerpo y debe, después de numerosas transformaciones, retornar al Alma Suprema (*Paramātman*).

Aum Mani Padmé Hum!: «La joya en el Loto, Hum!». Esto es, el conocimiento en el espíritu, la doctrina en el mundo. Fórmula ritual tibetana cuya recitación sustituye a las buenas obras.

Avalokiteśvara: el *bodhisattva* más venerado de la *mahāyāna*. Hijo espiritual de Amitābha. Es «el Compasivo». Se encarnó en Śākyamuni. En su forma femenina, es Kwan-yin (China) y Kwannon (Japón).

Bhagavadgīta: «Canto del Bienaventurado». Poema religioso de la devoción, incluido en la epopeya hindú del *Mahābhārata*.

Bhakti: la devoción personal. Medio de salvación, por oposición a la vía de las obras y a la vía del conocimiento.

Bodh-Gayā: pueblo del Bihār donde tuvo lugar la iluminación de Buda. Hasta 1940 podía verse allí la higuera (*figus religiosus*) bajo la cual se sentó Gautama en su meditación suprema.

Bodhidharma: monje budista que en el año 520 fue a Lo-yang (Ho-nan) para fundar el budismo chino. Eminente teórico de la Escuela de Meditación de la *mahāyāna*.

Brahma: calificativo del *Brahman* (El Absoluto). Es el Señor de las cosas (*Prajāpati*) creadas y uno de los tres dioses de la tríada hinduista.

Brahman: el Espíritu Supremo universal, objeto de la meditación abstracta.

Brahmana: interpretación del *Brahman*. La segunda división de los textos sagrados védicos.

Buddhagoṣa: Filósofo budista (siglo —v). Fue a Ceilán, donde escribió la *Vía de la Pureza*.

Bushido: «Vía de los Caballeros». En Japón, código moral del guerrero según la disciplina *zen*.

Dalai-Lāma: jefe temporal del Tíbet, encarnación de Avalokiteśvara. Residía en Lhasa, la «ciudad de los dioses».

Dharma: la doctrina, la ley budista (*Dhamma* en pāli).
Foeta (Fo-T'o): el Buda chino.

Foeta (Fo-T'o): el Buda chino.

Hiuan Tsang: filósofo chino (602-664) que, en el año 657, llevó a su país los textos procedentes de la India que él mismo tradujo para el monasterio de Tzuen.

Īshvara: el Señor en el sistema yoga.

Jainismo: movimiento religioso contemporáneo del budismo y fundado por Vardhamāna Mahāvira. Su doctrina tiene muchos puntos de contacto con el budismo, aunque acentúa mucho más la conveniencia de las prácticas ascéticas.

Kagyur: tratado tibetano del *Vinaya* que consta de cien volúmenes.

Karman o karma: ley de causalidad según la cual todas las acciones, palabras o pensamientos tienen una fuerza dinámica que se expresa en las existencias sucesivas o ruedas de las edades.

Kasyapa: discípulo y contemporáneo de Buda que presidió el primer concilio. Es también el nombre del Buda que precedió a Śākyamuni.

Kṣatriya: guerrero, noble, la segunda casta hindú.

Lāma: En tibetano, «instruido», «exaltado». Título que se otorga a los sabios religiosos.

Loto de la Buena Ley: sermones pronunciados por Buda sobre el Pico de los Buitres, cerca de Gayā. Escritura especial de la secta Nichiren del Japón.

Mādhyamika: «Doctrina intermedia», fundada por Nāgārjuna e introducida en China hacia el año 380 por el monje hindú Kumārajīva.

Mahātmā: «Alma Grande». Maestros de sabiduría y de compasión que, como los *bodhisattvas* de la *mahāyāna*, han renunciado temporalmente a conducir su evolución espiritual para quedarse en la tierra, con la finalidad de ayudar a los demás en el camino de su salvación. Por extensión, término aplicado a los grandes reformadores y filósofos, como Gandhi.

Maitreya: el futuro Buda que vendrá dentro de cinco mil seiscientos cincuenta y seis millones de años después de la muerte de Buda. En japonés, Miroku.

Mana: fuerza anónima e impersonal, difusa en todos los seres y base de toda actividad.

Mañjuśri: *bodhisattva* de las Cinco Sabidurías. Noveno predecesor de Buda. Es el único *bodhisattva* que no tiene *sakti*.

Māra: el tentador, los instintos, la vitalidad. Reina sobre el sexto cielo, el de las delicias sensuales.

Māyā: en sánscrito, «ilusión». Potencia insondable que reside en la última realidad *Brahman-atman*. «Proyecta» el universo material y todo lo que éste encierra.

Nāgārjuna: Brahmán del Bihār (siglo —II) que arrebató a las *nāgas* los escritos redactados según las palabras de Buda. Fue el fundador de la Escuela de la Doctrina del Medio (*Mādhyamika*).

Nirvāṇa: extinción de las raíces del mal (deseo, odio y error); estado de liberación alcanzado por los budas y los santos.

Padmasambhava: misionero de Cachemira que introdujo en el Tíbet el budismo tántrico, cuyo carácter mágico y esotérico se adecuaba muy bien al país.

Polimokkha: las palabras del alivio. Conjunto de mandamientos, cuya recitación periódica es obligatoria.

Prajāpati: señor de las criaturas. Personificación del Creador y del Universo.

Prakṛti: la materia. Lo que engendra, según la doctrina *sāṃkhya*; es decir, la Madre inmensa unida a Puruṣa, el masculino universal.

Puruṣa: el hombre eterno y primordial. El alma del Universo.

Sakravartin: rey del mundo. Es la más alta potencia temporal, así como Buda es la más alta potencia espiritual. Si Gautama no hubiera sido iluminado, habría sido un *sakravartin*. Posee siete tesoros: la rueda, el elefante blanco, el caballo, la joya, la perla de las esposas, el tesorero, el ministro y el consejero (o la caja del sello).

Sakti: principio femenino que da a las divinidades su energía activa. De origen hinduista, pasó al budismo tántrico.

Samādhi: conciencia extática, última etapa del proceso místico, durante la cual la individualidad es absorbida y se pierde al comprender que ella es una con el único yo.

Sāṃkhya: sistema ortodoxo de filosofía hindú, netamente ateo, ideado por Kapila-Prakṛti. Germen primordial y eterno. Comprende tres esencias: bondad, energía y tinieblas, generadoras de todo lo que es y ha sido siempre.

Samsāra: rueda de los renacimientos simbolizada por la rueda de la vida. Esta última comprende los seis mundos de transmigración y las doce etapas de la vida terrena.

Saṅgha: la comunidad de los monjes budistas.

Shingon: secta japonesa de la Palabra Verdadera fundada por Kobo Daishi (774-835). Esta secta identifica al Buda Maha Vairocana con Amaterasu, la diosa-sol.

Skandhas: elementos físicos y mentales transportados de uno a otro nacimiento, y constituyentes de una individualidad humana temporal. Se dispersan cuando la fuerza que los mantiene unidos se extingue finalmente en el *nirvāṇa*.

Stūpa: monumento erigido para albergar reliquias o para conmemorar un suceso. Su construcción simboliza las distintas partes del mundo y representa la totalidad de la doctrina budista original.

Tāntras: los libros del tantrismo. Fueron compuestos originalmente por el culto sivaíta y adoptados posteriormente por el budismo. Para ellos, el principio femenino es el complemento energético de la divinidad.

Tara: doble encarnación (Blanca y Verde) de Avalokiteśvara en las dos esposas del rey tibetano Srong T'sam Gampo, que introdujeron el budismo en el Tíbet.

Tashilama: jefe espiritual del Tíbet. Encarnación de Amitābha. Residía en Chigatsé.

Vinayāpitaka: «cesto de la disciplina». Parte del canon budista en el que se explican las normas para la organización de la vida monástica.

Cronología

Los pueblos de la India han manifestado una indiferencia tal por la datación histórica que siempre resulta muy difícil situar cualquier acontecimiento de una manera precisa. Nada se escribió jamás, y la reconstrucción de los anales hindúes sólo ha podido esbozarse por la confrontación de las tradiciones y de las historias legendarias con la historia griega, la arqueología y las inscripciones en piedra. Ni siquiera los relatos de los viajeros nos son de gran utilidad, por ser muy recientes o estar llenos de rumores no comprobados o deformados.

El hindú no sólo no ha considerado útil escribir su historia, sino que tampoco ha respetado, en sus leyendas, la superficie geográfica, la duración del tiempo ni la unidad de tema. ¿Qué puede significar para él la fecha exacta del nacimiento de Buda o la importancia real de los *sākyas* ante la Verdad Inmutable? Incluso los nombres de los grandes doctores de la Ley budista han permanecido en el olvido por el anonimato que exige la santidad —y también por la mínima importancia que tiene el paso de un hombre por la tierra, por grande que sea su saber o el papel que desempeñe en la sociedad.

Nos encontramos, al menos hasta el siglo III de nuestra era, ante unos hechos que han tenido lugar en la leyenda sin haber perdido en absoluto su autenticidad. Esta constatación, que gusta a nuestro intelecto occidental, no tiene en sí nada de asombroso para un budista. Por encima de las realidades comprobadas reina una idea matriz que el tiempo no puede marchitar.

- 556 Nacimiento de Siddharta Gautama.
- 527 La «gran partida»: Gautama abandona su casa y se convierte en asceta errante.
- 519 Sermón de Benarés: las cuatro verdades.
- 476 Muerte de Buda.
- 473 Primer concilio budista.
- 363 Segundo concilio, celebrado en Vaiśālī.
- 274 Comienzo del reinado de Aśoka.
- 253 Mahinda lleva el budismo a Ceilán (Sri Lanka). Aśoka a Pāṭaliputra.
- 236 Muerte de Aśoka. Nacimiento de la *mahāyāna*.

- 160 El rey Menandro reina en el Punjab. *Prajñāpāramitā* original, conjunto de obras del canon *mahāyāna*.
- 80 *Sūtra* de la *mahāyāna*: Loto de la Buena Ley. Ocaso del budismo en la India.
- 25 El budismo comienza a extenderse en China.
- 78 Kaniṣka protege el budismo en el norte de la península.
- 160 Nacimiento de Nāgārjuna.
- 220 Extensión del budismo en Vietnam.
- 372 Comienza la expansión del budismo en Corea y prosigue su implantación en China.
- 399 Viaje de Fa-Hien a la India.
- 420 Kumāragupta funda Nālandā. Persecución del budismo por los To-pa Tao. Extensión del budismo *hīnayāna* hacia Birmania, Java y Sumatra.
- 498 Bodhidharma. Gran desarrollo del budismo en China.
- 552 Desaparición del budismo en Camboya (Kampuchea) en favor del brahmanismo.
- 572 Shotoku Taishi se erige en protector del budismo en Japón.
- 573 Segunda persecución del budismo en China.
- 610 El budismo se convierte en la religión estatal de Japón.
- 629 Viaje de Hiuan Tsang a la India.
- 650 Culto de Amida en Japón. Primer templo budista en el Tíbet.
- 670 Gyogi funda en Japón un sincretismo budo-sintoísta.
- 710 Comienza el periodo Nara en Japón.
- 720 Extensión del budismo a Siam.
- 749 Primer monasterio budista del Tíbet.
- 767 Dengyo Daishi funda el *tendai* en Japón. La *mahāyāna* comienza a adquirir preponderancia en Insulindia. En Cachemira, el budismo suplantó al sivaísmo.
- 800 Desarrollo de la *mahāyāna* en Camboya.
- 900 Persecución en el Tíbet. En Asia Central, el Islam desplaza al budismo.
- 1133 Honen Shonin reforma el *jōdo* en Japón.

- 1197 El Islam destruye la Universidad de Nālandā.
- 1202 Llegada de Śākyapandita al Tíbet.
- 1227 Tokiyori favorece el *zen* en Japón. Fundación de la secta *ikko*.
- 1270 Kublai Khan favorece el budismo en China. Nichiren funda la secta de los *hokke* (1282).
- 1320 Ocaso de la *mahāyāna* en Camboya. Predominio del Islam en Persia.
- 1340 Conversión de Laos al budismo.
- 1360 El budismo se convierte en la religión oficial de Siam.
- 1392 El budismo decae en Corea.
- 1400 Persecución en Annam.
- 1407 Tsong Ka-pa, reformador del budismo tibetano, funda la secta de los *gelong-pa*.
- 1480 En Java, el budismo es sustituido por el hinduismo. El Islam reemplaza al budismo en Sumatra. Nobunaga destruye el monasterio de los monjes-guerreros de Hiei-zan.
- 1571 Fundación de Kum-Bum en el Tíbet. Conversión definitiva de los mongoles al lamaísmo.
- 1603 Tokugawa en Japón. Ocaso del budismo.
- 1642 El quinto Dalai-Lāma se convierte en sacerdote-rey del Tíbet. Construcción de Potala en Lhasa.
- 1719 Los ejércitos mongoles ayudan al *gelong-pa*.
- 1769 La *shinto* se convierte en la religión estatal de Japón. El Nepal se adhiere al hinduismo.
- 1890 Comienza el resurgir del budismo en Japón.
- 1909 Tai-Hsu reaviva el budismo chino.

Testimonios

Johann Gottfried Herder

Al igual que cualquier otro producto de la Naturaleza, la filosofía de Buda puede ser buena o mala, dependiendo del uso que se haga de ella. Es capaz de suscitar pensamientos elevados y bellos, y también de despertar y fomentar la impostura y la apatía, cosa que, por lo demás, ha sucedido. En cada país es diferente, pero en los lugares donde está implantada, supera en *un* grado el paganismo tosco y es el primer signo de alumbramiento de una moral más pura, el primer sueño infantil de una verdad universal.

(*Apuntes sobre filosofía de la historia humana*, 1786)

Arthur Schopenhauer

Nada más apropiado para resignarse y tolerar con paciencia desgracias y personas que la siguiente máxima budista: «He aquí *Samsara*, mundo de la concupiscencia y del deseo, y en consecuencia, del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte: he aquí el mundo que no debería existir. Mirad ahora a los habitantes de *Samsara*: ¿creeis acaso que podéis aspirar a algo mejor?» Si de mí dependiera, yo obligaría a todas las personas a repetir, con plena conciencia, esta máxima cuatro veces al día... Una existencia feliz es imposible: a lo más que puede aspirar el hombre es a una vida heroica, y así la viven aquellos que en cualquier situación o circunstancia arrostran todos los peligros imaginables para beneficiar a los otros. Al final lo logran, pero en el mejor de los casos reciben una flaca recompensa.

Friedrich Nietzsche

El budismo es cien veces más realista que el cristianismo porque hereda un planteamiento más frío y objetivo de los problemas e irrumpe *tras* un movimiento filosófico de cientos de años de duración, de modo que recibe una idea de Dios ya acabada. El budismo es la única religión realmente positivista de la historia; su teoría del conocimiento, incluso, ya no habla de «luchar contra el pecado», sino «contra el sufrimiento», y en este aspecto se atiene a la más estricta objetividad. El budismo ha dejado atrás —y esta es la diferencia abismal que le separa del cristianismo— el autoengaño de las ideas morales; está, por decirlo con mis propias palabras, más allá del bien y del mal.

(*El Anticristo*, 1888)

Georg Grimm

Da la casualidad de que la doctrina de este hombre (en opinión de muchos el más

insigne de los arios y el más excelso de los hombres) comienza a penetrar en Europa precisamente en un momento histórico en que los europeos buscamos con denotado afán una doctrina que, por un lado, ofrezca la quintaesencia pura y sin mezcla de todas las religiones y de toda metafísica, y, por otro, garantice soluciones de acuerdo con el método exacto de las ciencias de la naturaleza, es decir, por medio de la experiencia personal. Esta es la doctrina de Gautama, de Buda, del Iluminado, cúspide de la sabiduría hindú. No debe, pues, asombrarnos que todos aquellos a quienes no les resulta indiferente el gran interrogante de ese sufrimiento continuo que culmina con la muerte, a todos esos que ya son incapaces de plegarse a creencias ingenuas propias de la infancia, que quieren saber, comiencen también entre nosotros a congregarse alrededor de esa doctrina, y tampoco debe extrañarnos que ésta empiece a ocupar el trono que otras religiones insatisfactorias han dejado vacío. (La doctrina de Buda, 1915)

Max Scheler

Creo que Buda es una de las mentes más penetrantes de la historia humana y no un ser contumaz ni un mero pesimista indignado al modo de Schopenhauer. Pues bien, mientras no cambie de opinión, jamás identificaré el núcleo de su idea de «sufrimiento» con la aversión hacia la desgracia o el dolor; con todo, es evidente que, en principio, el desagrado, el dolor y el sufrimiento objetivos son fenómenos que inspiran temor y que se aducen como prueba de que el mundo es sufrimiento. Sin embargo, el núcleo de dicha idea es mucho más hondo porque trasciende las vivencias más íntimas del hombre... y hace aflorar en él la limitación de la autonomía inherente a su ser y la dependencia causal de formas y fenómenos. El «sufrimiento» supone más bien una contraposición a la «actividad», al «acto concreto», que una oposición frontal a la sensualidad. (Sobre el significado del sufrimiento, 1916)

Hermann Hesse

Dijo Siddharta: «Hay una cosa, ¡oh venerabilísimo!, que admiro especialmente en tu doctrina: su perfección, su diafanidad, su evidencia. Tú muestras el mundo como si fuera una cadena perfecta que no se interrumpe jamás, una cadena eterna de eslabones ensamblados entre sí, hechos de causas y efectos. Y esto nunca se ha expuesto de forma tan clara e irrefutable; no cabe duda de que a cualquier brahmán le latirá más deprisa el corazón en el pecho cuando, gracias a tu doctrina, vea el mundo como una continuidad perfecta, sin fisuras, diáfana como el cristal, independiente del azar y de los dioses. Quede en la sombra si es bueno o malo, si la vida dentro de él es sufrimiento o alegría; después de todo, quizá eso no sea lo más esencial, pues lo que brilla con luz propia en tu sublime doctrina, ¡oh consumidor!, es la unidad del mundo, la relación entre los acontecimientos, la inclusión de todo lo grande y lo pequeño en las aguas del mismo río, en la misma ley del origen, de la evolución y de la muerte.» (Siddharta, 1922)

Albert Schweitzer

Buda niega el mundo y la vida, pero conserva una parcela de naturalidad. Esto es lo grande en él. Atenuando el rigor de su renuncia al mundo, contribuye poderosamente a afianzarlo. Dentro de la extraordinaria talla personal de Buda, la ética es un elemento vigoroso y vivo que, a decir verdad, desborda su negación del mundo y de la existencia. Pero esto no significa infiltrarse en ellos y hacerlos saltar en añicos, sino

trascenderlos igual que las aguas represadas acaban por desbordar el dique por doquier.

(La filosofía de los pensadores hindúes, 1935)

Heinrich Zimmer

Como cualquier santo hindú de cierto rango, Gautama fue reverenciado ya en vida como vehículo de la Verdad Absoluta. Después de su muerte, su recuerdo se revistió con la habitual parafernalia del mito. A medida que el credo budista fue extendiéndose... se dejó paulatinamente de pensar en su fundador como un modelo exclusivo a seguir. En efecto: ¿cómo puede un profano imitar a los ascetas y cumplir al mismo tiempo sus obligaciones familiares? De esta forma, Buda se fue convirtiendo cada vez más en un símbolo de culto y veneración: un símbolo del poder liberador de la iluminación del que son capaces los seres inmersos en espejismos.

(Mitos y símbolos del arte y la cultura de la India, 1942)

Mircea Eliade

Pero es importante subrayar que la equivalencia entre *nirvāṇa* y trascendencia absoluta del cosmos, es decir, su aniquilamiento, se ilustra también mediante numerosos símbolos e imágenes. Ya hemos aludido al simbolismo cosmogónico y temporal de los «siete pasos de Buda». A esto hemos de añadir la parábola del «huevo roto», que Buda utilizó para proclamar que había roto la rueda de las existencias (*samsāra*); dicho de otro modo: que había trascendido el cosmos y el tiempo cíclico a la vez. No menos espectaculares son las imágenes de la «destrucción de la casa» por el Buda y del «techo roto» por el *arhant*, imágenes que traducen la aniquilación de todo el mundo condicionado. Si recordamos la importancia de la homología cosmos-casa-cuerpo humano en el pensamiento hindú (y en general en todo pensamiento tradicional y arcaico), entenderemos mejor la novedad revolucionaria del objetivo propuesto por Buda. Al ideal arcaico de «instalarse en una moral estable» (es decir, de asumir una determinada situación existencial en un cosmos perfecto), Buda opone el ideal sustentado por una minoría espiritual de sus contemporáneos: la aniquilación del mundo y la trascendencia de toda «situación» condicionada.

(Historia de las creencias y de las ideas religiosas, 1948)

Karl Jaspers

Es un hecho histórico de gran relevancia que la vida de Buda fuese posible y real y que todavía hoy perviva en diversas partes una concepción vital del budismo, puesto que sus ideas al respecto ponen de manifiesto toda la problemática del ser-hombre. El hombre no es un producto puntual, sino algo permanentemente abierto. No conoce una solución o realización que pueda decir que es la única cierta. Buda es una realización concreta del ser-hombre: él no asume en el mundo tarea alguna, sino que lo abandona desde dentro. No lucha, ni resiste. Sólo quiere extinguirse en cuanto *dasein* fruto de la ignorancia, pero su deseo de extinción es tan radical que ni siquiera añora la muerte porque ha encontrado por encima de la vida y la muerte algo eterno.

Pueden hallarse en Occidente factores análogos (la resignación, la libertad universal de la mística), pero lo que en Occidente era un inicio o un elemento, en Asia se convirtió en un todo, desembocando así en algo radicalmente distinto.

(Los grandes filósofos, 1957)

Romile Thapar

Aunque Buda no rechazaba a los discípulos de sangre real, pretendía que sus enseñanzas llegaran a los estratos más bajos de la sociedad; de ahí que utilizara el

lenguaje popular *magadhi* con preferencia al sánscrito. Los seguidores de Buda procedían principalmente de la comunidad mercantil, de la de artesanos y de la de agricultores. Los budistas de origen brahmánico no eran desconocidos, pero sus compañeros los consideraban como renegados. Los budistas procedentes de la casta *kṣatriya*, así como los jainistas de la misma extracción, no eran demasiado abundantes, pues los guerreros difícilmente pueden sostener una doctrina que repudia la violencia.

(*Historia de la India*, 1966)

H. Saddhatissa

Buda no confiaba en milagros ni buscaba distorsionar el curso natural de los acontecimientos. Antes bien, enseñó a los hombres a comprender la interdependencia de causa y efecto, a darse cuenta de que para eliminar un efecto indeseable había primeramente que encontrar la causa.

(*Introducción al budismo*)

Octavio Paz

Entre el inframundo y el mundo superior hay una gradación de modos de ser —o de modos de vacuidad—. En ambos casos, el equilibrio consiste en un leve desequilibrio: corporeidad, sensualidad en el budismo y, en el catolicismo medieval, transfiguración espiritual de los cuerpos. Una religión que niega realidad al cuerpo, lo exalta en su forma más plena: el erotismo; otra, que ha hecho de la encarnación su dogma central, espiritualiza y transfigura la carne.

El budismo nace en un medio no-sacerdotal y aristocrático: Gautama pertenecía al clan real de los *sākya* y era, en consecuencia, de casta guerrera; su prédica fue acogida inmediatamente por los nobles y, sobre todo, por los mercaderes, de modo que pronto se convirtió en la religión de renuncia de una clase urbana, cosmopolita y acaudalada; en su última expresión india, el tantrismo, se transforma en una religión de místicos errantes, fuera de la sociedad floreciente de las castas populares.

(*Conjunciones y disyunciones*, 1969)

Alan W. Watts

Desde el punto de vista Zen, el Buda «nunca dijo una palabra», pese a los volúmenes de escritura que se le atribuyen. En efecto, su verdadero mensaje quedó siempre sin expresar y fue tal que, cuando se intentó expresarlo en palabras, pareció absurdo. Sin embargo, la tradición esencial del Zen afirma que lo que no puede comunicarse mediante palabras puede transmitirse «señalando directamente» utilizando medios de comunicación no verbales, sin los cuales la experiencia budista jamás hubiera podido ser legada a generaciones futuras.

En su propia tradición (probablemente reciente) el Zen mantiene que el Buda transmitió el despertar a su principal discípulo, Mahakasyapa, sosteniendo una flor y permaneciendo en silencio.

(*El camino del Zen*, 1971)

Juan Gil-Albert

En primer lugar, Buda descubrió en la vida esas manchas negras que le dejaron impresionado y meditabundo: vio a un viejo, a un enfermo, a un pobre y a un muerto; los vio, se le revelaron, al verlos, las cuatro realidades palpables, por decirlo así, que ensombrecían el vivir: la Vejez, la Enfermedad, la Pobreza y la Muerte. Descubrió la miseria inherente a la vida. Porque el hombre, esencialmente, en cuanto ser anímico, podría no morir, pero había de pasar, como criatura humana, por la torturante angustia de la muerte. Y Buda se conturbó. Porque su profunda

naturaleza asiática le hizo percibir de golpe —aun cuando largas meditaciones vinieran después a construir, desgarradoramente, su credo negativo— la miseria ineludible sobre la cual estaba sustentado el eterno proceso de la existencia. Y precisamente a esa eternidad, es decir, a esa repetición implacable del eterno transmigrar anímico, es a lo que tuvo por una especie de maldición; o sea que eso que se había vivido como la constancia de la vida inagotable es lo que Buda descubrió como algo peor, seguramente, que el no ser, como algo peor que la muerte, que resultaba, frente al desconsiderado frenesí de la vida, la conquista de un reposo apetecido.

(*Breviarum Vitae*, 1979)

Bibliografía

- BAREAU, A.: *Buda*. Madrid, Edaf, 1981.
- BLOFELD, J.: *El budismo tibetano*. Barcelona, Martínez Roca, 1979.
- BUSSAGLI, M.: *Qué ha dicho verdaderamente Buda*. Madrid, Doncel, 1971.
- CARUS, P.: *El evangelio de Buda*. Barcelona, Unilibro, 1978.
- CONZE, E.: *Breve historia del budismo*, Madrid, Alianza, 1983.
- DUMOULIN, M.: *Encuentro con el budismo*. Barcelona, Herder, 1982.
- ERÁCLE, J.: *La doctrina búdica de la tierra pura*. Madrid, Taurus, 1981.
- FOUCHER, A.: *Buda*. Barcelona, Grijalbo, 1967.
- GLASENAPP, H. von: *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona, Barral, 1974.
- MOSTERIN, J.: *El pensamiento de la India*, Barcelona, Salvat, 1982.
- NAUDOU, J.: *Buda y el budismo*. Barcelona, Daimon, 1976.
- NYANATILOKA: *La palabra de Buda*. Madrid, Altalena, 1982.
- SUZUKI, D. T.: *Introducción al budismo-zen*. Bilbao, Mensajero, 1979.
- THERA, P.: *El antiguo sendero de Buda*. Madrid, Altalena, 1981.
- UDANA: *La palabra de Buda*. Barcelona, Barral, 1971.

BIBLIOTECA SALVAT DE GRANDES BIOGRAFIAS

1. **Napoleón**, por André Maurois. Prólogo de Carmen Llorca.
2. **Miguel Angel**, por Heinrich Koch. Prólogo de José Manuel Cruz Valdovinos.
3. **Einstein**, por Banesh Hoffmann. Prólogo de Mario Bunge.
3. **Bolívar**, por Jorge Campos. Prólogo de Manuel Pérez Vila. (2.ª serie.)
4. **Gandhi**, por Heimo Rau. Prólogo de Ramiro A. Calle.
5. **Darwin**, por Julian Huxley y H. B. D. Kettlewell. Prólogo de Faustino Cordón.
6. **Lawrence de Arabia**, por Richard Perceval Graves. Prólogo de Manuel Díez Alegría.
7. **Marx**, por Werner Blumenberg. Prólogo de Santos Juliá Díaz.
8. **Churchill**, por Alan Moorehead. Prólogo de José M.ª de Areilza.
9. **Hemingway**, por Anthony Burgess. Prólogo de Josep M.ª Castellet.
10. **Shakespeare**, por F. E. Halliday. Prólogo de Lluís Pasqual.
11. **M. Curie**, por Robert Reid. Prólogo de José Luis L. Aranguren.
12. **Freud (1)**, por Ernest Jones. Prólogo de C. Castilla del Pino.
13. **Freud (2)**, por Ernest Jones.
14. **Dickens**, por J. B. Priestley. Prólogo de Juan Luis Cebrián.
15. **Dante**, por Kurt Leonhard. Prólogo de Angel Crespo.
16. **Nietzsche**, por Ivo Frenzel. Prólogo de Miguel Morey.
17. **Velázquez**, por Juan A. Gaya Nuño. Prólogo de José Luis Morales Marín.
18. **Pasteur (1)**, por René J. Dubos. Prólogo de Pedro Laín Entralgo.
19. **Pasteur (2)**, por René J. Dubos.
20. **Luis XIV**, por Ragnhild Hatton. Prólogo de Víctor L. Tapié.
21. **Bolívar**, por Jorge Campos. Prólogo de Manuel Pérez Vila.
21. **Einstein**, por Banesh Hoffmann. Prólogo de Mario Bunge. (2.ª serie.)
22. **Russell**, por Ronald Clark. Prólogo de Jesús Mosterín.

23. **Rembrandt**, por Christopher White. Prólogo de Josep Guinovart.
24. **Julio César**, por Hans Oppermann. Prólogo de Agustín García Calvo.
25. **García Lorca**, por José Luis Cano.
26. **Edison**, por Fritz Vögtle. Prólogo de Manuel Toharia.
27. **Verdi**, por Charles Osborne. Prólogo de José Luis Téletz.
28. **Chaplin**, por Wolfram Tichy. Prólogo de Carlos Barbáchano.
29. **Dostoyevski (1)**, por Henri Troyat. Prólogo de Joaquín Marco.
30. **Dostoyevski (2)**, por Henri Troyat.
31. **Falla**, por Manuel Orozco.
32. **Van Gogh**, por Herbert Frank.
33. **Sartre**, por Walter Biemel. Prólogo de Carlos Paris.
34. **Buda**, por Maurice Percheron. Prólogo de Alfredo Fierro.
35. **Byron**, por Derek Parker. Prólogo de Pere Gimferrer.

EXLIBRIS Scan Digit



The Doctor

<http://thedoctorwho1967.blogspot.com.ar/>

<http://el1900.blogspot.com.ar/>

<http://librosrevistasinteresesanexo.blogspot.com.ar/>

BUDA

Aproximadamente al mismo tiempo que la filosofía occidental daba sus primeros pasos en Grecia, en el seno de la milenaria tradición de la India surgían las doctrinas de Buda, un importantísimo legado espiritual que todavía hoy inspira la vida de millones de personas. Siddharta Gautama, el personaje histórico que se convertiría en Buda, el *Iluminado*, fue un hombre que consiguió liberarse del dolor y quiso hacer partícipes a los demás de su descubrimiento. Sus enseñanzas, recogidas por sus discípulos, alcanzaron una rápida y extensa difusión por numerosos países asiáticos y más tarde llegaron también a Occidente.

Maurice Percheron, partiendo de la inevitable referencia a la tradición védica, analiza los aspectos históricos y legendarios que confluyen en la figura de Buda y expone con gran claridad los principales contenidos de su mensaje, así como la evolución del budismo y las manifestaciones artísticas que de él se derivan.

BUDA
Maurice Percheron

34

SALVAT

BUDA

MAURICE PERCHERON



BIBLIOTECA SALVAT DE
GRANDES BIOGRAFIAS

