

PROPI



Albert Ferrer

Doctor en filosofía por la Universidad de Paris-Sorbonne.
Docencia e investigación en las Universidades de Cambridge,
Barcelona y Lérida.

Docencia en colegios de la India.
Miembro de Vivarium Academicum, dirigido por Raimon Panikkar.

"SANGHA".

EL BUDISMO Y LA EDUCACION

Dedicado a los monjes y a los novicios budistas que tan cálidamente me han acogido en sus monasterios.

La elaboración de este libro ha sido financiada por la Fundació Jaume Bofill (Barcelona).

SUMARIO.

- Introducción. P 6.

I. El príncipe Siddhârtha, el Buddha, y el desarrollo del budismo.

a. La India en tiempos del Buddha. P 12.

- El contexto socio-político. P 12.
- El contexto religioso. P 14.
- El contexto filosófico. P 17.

b. La vida del Príncipe Iluminado. P 20.

- La biografía del Buddha. P 20.
- Las vidas anteriores. P 21.
- Nacimiento y educación. P 22.
- El despertar del dolor, la búsqueda y la Iluminación. P 25.
- Los primeros discípulos y los primeros sermones. P 28.
- La predicación del Dharma. P 29.
- La entrada final en el Parinirvâna. P 32.
- Consideración de la figura del Buddha. P 32.
- El Buddha y el "arahant". P 34.

c. La continuación de las enseñanzas y el Camino de los Antiguos. P 36.

- El primer concilio de Râjagriha y los grandes santos del budismo primitivo. P 36.
- El segundo concilio de Vaisâlî y la división entre Mahâsâṅghikas y Sthaviras. P 38.
- Las sectas de los Sthaviras: Sarvâstivâdines y Theras. P 41.
- El papel de los laicos. P 42.
- El Emperador Ashoka y el tercer concilio de Pâtaliputra. P 43.
- El Canon Pâli. P 45.
- Budismo "hînayâna" y "theravâda". P 47.

d. La doctrina budista clásica. P 49.

- La meta de la salvación. P 49.
- Las Tres Joyas y el Triple Refugio. P 49.
- Karma y Samsâra. P 49.
- Las Cuatro Nobles Verdades y el Noble Octuple Camino. P 52.
- Los tres estadios de la ascesis budista y los cuatro grados de liberación. P 55.
- El Nirvâna. P 56.
- La doctrina del no-yo y de la no-esencia:
¿inexistencia del alma? P 59.
- Escolástica monacal y "bhakti" popular. P 65.

e. Las nuevas escuelas del Gran Vehículo y del Tantrismo. P 68.

- El nuevo budismo "mahâyâna". P 68.

- El Canon Mahâyâna. P 69.
- Del "arahant" al "bodhisattva". P 70.
- El panteón "mahâyâna". P 72.
- La Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha. P 74.
- Las escuelas filosóficas "mahâyânas":
Madhyamaka y Yogâcâra. P 76.
- El budismo tântrico. P 79.
- La extinción del budismo en la India. P 80.

f. La diáspora budista por el continente asiático. P 83.

- Los tres puntos de partida. P 83.
- Sri Lanka. P 83.
- Birmania. P 84.
- Tailandia, Laos, Camboya y Vietnam. P 85.
- Indonesia y Malasia. P 87.
- China. P 88.
- Corea y Japón. P 92.
- El Tíbet. P 93.

g. El silencio del Buddha y los caminos del Dharma. P 96.

- Vacuidad y presencia de Dios en el budismo "mahâyâna". P 96.
- El mensaje del Buddha y el hinduismo.
El Canon Pâli y los Upanishads. P 98.
- El uso de "âtman" y "brahman" en el Canon Pâli. P 101.
- Los rastros de Dios en el Canon Pâli. P 107.
- El Buddha y J. Krishnamurti. P 109.
- El deseo: ¿supresión o transformación? P 111.
- El silencio del Buddha. P 115.
- La esperanza del diálogo. P 120.

h. El arte budista: búsqueda de transcendencia y epifanía. P 122.

II. El budismo y la educación.

- a. La pedagogía del Buddha. P 129.
- b. "Sangha" y "vihâra".
El mundo monástico y las instituciones educativas. P 138.
- c. Las "universidades" budistas. P 148.
- d. La educación budista en el Sudeste Asiático. P 154.
- e. Cuando todos los muchachos se tornan príncipes y novicios.
El universo iniciático en la cultura birmana. P 163.
- f. "Sâmanera": el novicio budista entre las dos iniciaciones ("pabbajjâ" y "upasampada"). P 170.
- g. El "upajjhâya" y el "kalyana-mitto".
La relación maestro/ discípulo en el budismo. P 176.

- **Conclusión.** P 186.
- **Apéndice I.**
Cronología histórica. P 189.
- **Apéndice II.**
Bibliografía. P 194.
 - **Fuentes primarias.** P 195.
 - **Fuentes secundarias.** P 198.

Introducción

Una obra de divulgación sobre el budismo publicada recientemente pone de relieve la "gran apertura de esta religión tolerante y acomodaticia".¹

El budismo goza sin duda de un prestigio notable en Occidente, y ha recibido en los últimos años una atención creciente. Son muchos los factores que han llevado a esta situación, pero lo que más nos interesa subrayar aquí es la complejidad de esta religión y la problemática que plantea tras el velo de simpatía y los discursos de divulgación más habituales.

Podría discutirse si el budismo es una religión propiamente dicha o un sistema filosófico. A primera vista, esta "religión" negaría la idea de un Dios personal y de un alma individual. En realidad, la veneración hacia la dimensión personal de lo Divino subyace en las sociedades budistas junto a cultos ancestrales a seres sobrenaturales. La divinización del Buddha se produjo bastante pronto, y el culto a entidades del mundo sutil como los "nats" permanece junto a la devoción a la figura del Bienaventurado. La negación de Dios y del alma es característica de una escolástica monacal preocupada por distinguirse del hinduismo. Por ello, hay que refutar los conceptos de "brahman" y de "âtman" propios de las especulaciones upanishádicas, y más aún la idea de "Bhagavân" de los cultos "bakti". Pero el pueblo continúa creyendo en los genios y espíritus de la Naturaleza como en los tiempos más antiguos, mucho antes de que naciera el Príncipe Siddhârtha. Al propio tiempo, la divinización del Buddha, tan obvia en el budismo "mahâyâna", no deja de producirse también en el budismo "theravâda". Es más, en países como Birmania persiste el culto popular a dioses y diosas de origen hindú junto a la adoración de la figura del Buddha.

El budismo cabe escribirlo en plural -como todas las religiones-. No hay un budismo, sino budismos. Junto a la escolástica de un budismo monacal, cuya visión del Dharma es la que se toma normalmente como punto de referencia, existe también un rico budismo popular profundamente enraizado en la población. Por añadidura, se dan diferencias importantes entre las distintas escuelas budistas indias, y posteriormente, entre las distintas escuelas y variantes nacionales desde Sri Lanka y el Sudeste Asiático hasta China, Corea y Japón.

Esta complejidad inherente a la religión budista no queda siempre reflejada en las presentaciones más convencionales de la misma. Por otra parte, ¿qué dijo exactamente el Buddha? Nadie puede saberlo; todo lo más que pueda decirse son conjeturas. Nunca sabremos qué dijo el Buddha exactamente -a menos que venga entre nosotros el Quinto Buddha, el Señor Maitreya, tal como esperan las tradiciones budistas-. Mientras tanto, no podemos eludir el hecho de que el Buddha, al igual que Sócrates o Jesús, no dejó nada por escrito, sino que enseñó oralmente a sus discípulos y a las gentes que venían a

¹"Sacred Symbols. The Buddha", Thames and Hudson, Londres, 1996.

escucharle. Desde sus enseñanzas originales hasta los libros convencionales sobre budismo dispuestos en nuestras librerías ha habido sin duda una larga evolución.

El Centre d'études dharmiques de Gretz reconoce:

"El Buddha no escribió nada. Enseñaba oralmente, "predicaba" (es decir, mostraba). Tras su muerte, como él mismo había previsto, el Dharma se ha deformado a lo largo de los tiempos."²

Y según L. Dumarcet:

"Estas alteraciones podrían provenir del hecho de que, en realidad, el canon original fue transmitido oralmente de maestros a discípulos durante más de cinco siglos y que en el curso de un intervalo de tiempo tan largo las mutilaciones, las modificaciones y los añadidos debieron multiplicarse."³

A lo largo de la historia, se han dado las siguientes etapas de construcción de la "palabra" del Buddha:

- en primer lugar, tendríamos el mensaje original del Maestro, las enseñanzas que dio después del Despertar a sus discípulos y a otras gentes;
- en segundo lugar, vendría la transmisión de estas enseñanzas por los primeros discípulos y por los sucesores de éstos, todavía por vía oral; las disputas entre diferentes corrientes no tardarían en salir a la luz;
- en tercer lugar, intervendría al cabo de cierto tiempo la cristalización de esta cadena de transmisión oral en unos textos escritos -el Canon Pâli en particular-; esta cristalización escrita sería el fruto de una tradición monástica bien asentada que se había desarrollado hasta entonces por vía oral;
- en cuarto lugar, se daría una expansión de la escolástica monacal a partir de los primeros textos escritos, dando lugar a nuevos comentarios a las escrituras;
- en quinto lugar, se daría desde muy temprana fecha un budismo popular y devocional al margen del monasticismo más austero y de sus especulaciones;
- en sexto lugar, se producirían reacciones contra la antigua escolástica establecida y el surgimiento de nuevas escuelas, presentando diferencias notables entre ellas y pretendiendo todas ellas interpretar adecuadamente el mensaje original del Buddha;
- en séptimo lugar, el budismo indio, escindido entre diferentes

²"Dhammapada. Les dits du Bouddha", traducido del pâli y comentado por el Centre d'études dharmiques de Gretz, p 15.

³L. Dumarcet, "Buda y el budismo", p 121.

escuelas, se extendería por todo Asia, desde Sri Lanka hasta el norte de China y Japón, dando lugar a adaptaciones nacionales de dichas escuelas indias;

- en octavo lugar y más tarde, aparecerían las interpretaciones de eruditos occidentales sobre las doctrinas de las diferentes escuelas budistas, con traducciones más o menos fieles de sus textos respectivos.

En un noveno peldaño de esta larga escalera, un lector occidental puede formarse a principios del siglo XXI una cierta idea sobre la palabra del Buddha a partir de los libros de que dispone. Pero en su momento, ¿qué es lo que dijo el Buddha 25 siglos atrás?

Según M. Percheron:

"Nos es imposible distinguir la enseñanza real impartida por el Buddha de aquella otra sancionada por los concilios. Igual que no conocemos el físico y la manera de vivir de Sâkyamuni, no podemos saber a ciencia cierta sobre la autenticidad de las palabras que le son atribuidas.

(...) debemos hacer confianza a sus comentaristas -ninguno de los cuales escribió en tiempos del Perfecto: no hicieron sino fijar por escrito una ya larga cadena de transmisiones orales."⁴

Y según E. Conze:

"El historiador que quiere determinar qué fue realmente la doctrina del Buddha, se encuentra literalmente frente a miles de obras, que afirman todas ellas venir directamente del Buddha, y que, sin embargo, contienen las enseñanzas más diversas y más conflictivas. (...) Lo cierto es que sólo se puede llegar al estrato más antiguo de las escrituras existentes a través de inferencias y conjeturas inciertas. Todos estos intentos de reconstruir un budismo "original" sólo tienen una cosa en común. Todos están de acuerdo en que la doctrina del Buddha ciertamente no era lo que los budistas entendieron que era."⁵

En este libro partiremos de la hipótesis, quizás atrevida pero razonada, según la cual la historia del budismo, desde las enseñanzas originales del Príncipe Iluminado hasta los libros de divulgación en las estanterías de nuestras librerías, presenta una profunda evolución de un mensaje que, en su momento, fue sin duda tan potente como el de Jesucristo y mucho menos ateísta de lo que se ha supuesto habitualmente. Intentaremos aportar en las páginas siguientes elementos de análisis y de reflexión sobre estas cuestiones. Indicaremos por el momento que la doctrina budista convencional de la no-esencia -inexistencia de toda esencia, sí-mismo o Absoluto- debe ser adecuadamente matizada. Se ha afianzado ciertamente un discurso ortodoxo de la no-esencia. Pero pensamos que la historia del budismo y el mensaje original del Buddha no pueden reducirse a esto;

⁴M. Percheron, "Le Bouddha et le bouddhisme", p 39-40.

⁵E. Conze, "El budismo. Su esencia y su desarrollo", p 34.

hay otras cosas, que son las que intentaremos esbozar en los próximos capítulos.

En opinión de E. Conze, "el considerar toda la historia budista posterior como un registro de la "degeneración" de un evangelio "original" es como considerar un roble como la degeneración de una bellota".⁶ Expresamente, no hemos utilizado el término "degeneración", cargado a nuestro entender de connotaciones morales que quisiéramos justamente evitar. Ahora bien, sí pensamos que la historia no sólo del budismo sino de todas las religiones presenta una distorsión del mensaje original de los fundadores -profetas, maestros espirituales, etc-. La bellota se torna roble con el despertar místico de la persona humana -de cualquier persona humana-. La semilla plantada por los grandes profetas y maestros espirituales crece y florece en los testimonios de los místicos. Mas las instituciones religiosas y las tradiciones ortodoxas han llegado a quemar estos árboles, o al menos han tendido a cortar sus ramas; en cualquier caso, han reificado la palabra viva de los fundadores y la han convertido en sistemas de creencias. No se trata de juzgar a nadie; por ello no hablaremos de "degeneración". Se trata más bien de comprender los límites de la condición humana tal como ha existido hasta ahora.

Nuestro libro se centrará en una segunda parte en la educación budista, inseparable del mundo monacal y de la escolástica producida en su seno. La expansión del budismo por la India llevó muy pronto a la creación de monasterios, y en éstos la cuestión de la formación se planteó enseguida. En la época del Buddha, la educación india había destilado una pedagogía excelsa, centrada en la relación entre maestro y discípulo a partir de la iniciación. Las comunidades budistas herederán la gran tradición educativa del "gurukula" indio, y la institucionalizarán en los monasterios con las adaptaciones necesarias. Por ello, prestaremos especial atención a la iniciación y a la relación maestro/ discípulo dentro de la educación budista.

El budismo ha sido a menudo objeto de atención en Occidente. Mas la educación budista ha sido examinada muy pocas veces. Se repite exactamente la misma situación con relación a la India. La religión, la filosofía y el arte del subcontinente han centrado la atención de la indología -junto al estudio de la lengua, el sánscrito en particular-. Mas la educación india ha sido normalmente olvidada, como la budista. Fijémonos en lo siguiente: en los libros que abordan el monacato budista, se estudia la organización y la disciplina de los monjes, se hace referencia al monacato femenino, mas apenas se habla de los novicios -a veces ni siquiera se los menciona-; la atención a la juventud y a la educación queda completamente relegada. Deberíamos también subrayar el hecho de que prácticamente no se han publicado nunca libros sobre la educación budista -o india- en Occidente. Intentaremos colmar en las páginas siguientes este vacío en lo tocante al budismo. Con relación a la India, ya hemos abordado la historia de la educación en el subcontinente en otro lugar.

También sería preciso ir más allá del interés meramente

⁶E. Conze, "El budismo. Su esencia y su desarrollo", p 35.

académico o intelectual por la educación budista o india. Lo que nos hace falta a principios del siglo XXI es un verdadero diálogo intercultural entre las civilizaciones de la humanidad. Ello afecta a todos los ámbitos de la vida social, y por descontado a la educación.

No proponemos en este libro un examen de la educación budista con un fin meramente de erudición, sino que invitamos a nuestros contemporáneos en Occidente a aprender de este Oriente que parece gozar de tanto prestigio pero que en el fondo aún es muy lejano y aún es profundamente desconocido. El diálogo intercultural no es turismo intercultural. Las otras culturas no son curiosidades exóticas o meros conocimientos acumulados en una biblioteca del saber que en cualquier caso no nos afecta vitalmente. Las otras culturas son sujetos de los cuales podemos aprender, no objetos que nos pueden distraer. El verdadero diálogo intercultural nos abre al otro, y esta apertura nos toca profundamente, pues nos lleva a cuestionar, revisar y transformar nuestros propios planteamientos. Si la relación con el otro no nos afecta, es que no hemos aprendido nada, y la relación ha sido meramente superficial.

I.

EL PRINCIPE SIDDHARTHA, EL BUDDHA,
Y EL DESARROLLO DEL BUDISMO¹

¹Cf H. Akira, "History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana", H. Arvon, "Le bouddhisme", A. Bareau, "Buda. Vida y pensamiento", E. Conze, "El budismo. Su esencia y su desarrollo", y "Buddhist Thought in India", A.K. Coomaraswamy, "Hinduismo y budismo", "Buddha y el evangelio del budismo", y "Vida y leyendas de Buddha", A. David-Néel, "El budismo del Buda", H. Dumoulin, "Para entender el budismo", Ch. Eliot, "Hinduism and Buddhism", R.E. Fisher, "Buddhist Art and Architecture", R.F. Gombrich, "Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo", G. Grimm, "The Doctrine of the Buddha", E. Guillon, "Les philosophies bouddhistes", P. Harvey, "El budismo", Johnson y Robinson, "The Buddhist Religion. A Historical Introduction", D.J. Kalupahana, "A History of Buddhist Philosophy", D.S. Lopez, "Buddhism in Practice", G.P. Malalasekera, "Encyclopaedia of Buddhism", A. Migot, "Le Bouddha", T.R.V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", Narada Thera, "The Buddha and his Teachings", Nyanatiloka Mahathera, "Buddhist Dictionary", H. Oldenberg, "The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism", y "Buddha. His Life, His Doctrine, His Order", R. Panikkar, "El silencio del Buddha", W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha", T.W. Rhys-Davids, "Buddhist India", F. Schuon, "Tesoros del budismo", e "Imágenes del espíritu: shinto, budismo, yoga", D. Seckel, "El arte de los pueblos. Arte budista", A. Skilton, "A Concise History of Buddhism", J. Snelling, "El budismo", E.J. Thomas, "The History of Buddhist Thought", y A.K. Warder, "Indian Buddhism".

a. La India en tiempos del Buddha

El contexto socio-político

El Buddha nació entre los siglos VI y V AC al pie del Himalaya, en el Principado de los Sâkyas, cercano a la ciudad de Srâvasti, capital del Reino de Kosala. A unos 300 km en dirección sureste, a la derecha del Ganges, se extendía el Reino de Mâgadha, cuya capital fue Râjagriha hasta que el rey Ajâtashatru la trasladara a Pâtaliputra. A finales del siglo VI AC, el Reino de Mâgadha crecía en poderío y ejercía una clara hegemonía sobre los estados vecinos. Hacia el 500 AC, anexionó el Reino de Anga, y el rey Bimbisâra, amigo del Buddha, condujo alianzas con Kosala, Videha e incluso Panjab; su fama llegaría hasta el lejano Gandhâra. El hijo de Bimbisâra, Ajâtashatru, fue más belicoso que su padre, al cual, al parecer, asesinó, y cambió la política de alianzas por otra de conquistas militares. Mâgadha se transformaría en un pequeño imperio en el norte de la India, y llegaría a ampliar sus territorios hasta el Deccan. Ajâtashatru se convirtió finalmente al budismo, y ello apaciguó su carácter guerrero.

En tiempos del Bienaventurado, Mâgadha era un importante centro comercial donde mercaderes de todo el norte de la India acudían para intercambiar sus productos. Los reyes de Mâgadha favorecieron el comercio, y éste facilitó sin duda la difusión del budismo a través de las rutas de mercaderes y la mezcla de gentes llegadas de todas partes. El desarrollo de las rutas marítimas y la expansión de la India por el Sureste Asiático facilitarán una nueva difusión del budismo allende las fronteras del subcontinente en los primeros siglos de la era cristiana.

Otro dato significativo para comprender el contexto socio-político de la vida del Buddha sería el sistema de castas. En la época de composición del Rig Veda, entre el 1500 y el 1000 AC, el sistema de castas era todavía relativamente flexible, heredero del esquema tripartito característico de los pueblos indoeuropeos. En tiempos del Buddha, el sistema de castas se había hecho notablemente más rígido. En lugar del viejo esquema tripartito funcionaba una organización social en base a cinco grandes grupos, y éstos estaban claramente escindidos en un estrato superior y otro inferior. Las castas superiores estaban constituidas por los "brâhmanas" -sacerdotes-, "kshatryas" -guerreros- y "vaishyas" -mercaderes/ agricultores-; las castas inferiores estaban constituidas por los "shûdras" -artesanos/ campesinos- y los "pañchamas" -intocables-.

Las enseñanzas del Buddha supusieron un cierto revulsivo para este sistema de castas más rígido. Según el orden establecido en tiempos del Bienaventurado, tan sólo los muchachos de las tres castas superiores tenían acceso a la iniciación -"upanayana"-, y pues al estudio de los libros sagrados -en particular los Vedas-. Ello implicaba un endurecimiento con relación a los tiempos más antiguos, cuando la iniciación, y pues la formación espiritual, habían estado abiertas a jóvenes de todas las castas. Desde sus orígenes, el budismo abrió de nuevo la iniciación para todos, con independencia de las castas. Los adultos también podían incorporarse a la comunidad monacal fuera cual fuera su origen social. Este monacato budista abierto contrastaba con el brahmanismo ortodoxo y su distinción entre

castas superiores e inferiores a través del "upanayana".

No obstante, debería matizarse la apertura social del budismo primitivo. H. Oldenberg reconoce que el evangelio del Buddha no estaba dirigido exclusivamente a las castas superiores. También reconoce que todo el mundo tenía en principio derecho a entrar en la comunidad budista sin distinción social alguna. Pero Oldenberg subraya el hecho de que la gran mayoría de discípulos del Buddha fueran hombres o muchachos pertenecientes a las "castas superiores". Shâriputra y Maudgalyâyana eran "brâhmanas"; Ananda y Râhula eran "kshatryas"; Yashas era hijo de un rico mercader; etc.⁸ Se podría objetar que el barbero Upâli fue uno de los grandes discípulos del Bienaventurado y que era, como bien muestra su profesión, de origen social humilde. Aún y así, cabe dar la razón a Oldenberg cuando observa que la mayoría de discípulos del Maestro fueron "brâhmanas" o "kshatriyas" -o en todo caso "vaishyas"-. Oldenberg concluye que, a pesar de una teoría "igualitarista", el budismo primitivo se caracterizó en la práctica por una marcada tendencia aristocrática.

Se podría argumentar sin duda que el Buddha no podía forzar la realidad de su tiempo, y que, dadas las características sociológicas de su entorno, era normal que la mayoría de discípulos proviniesen de las castas altas. La admisión de Upâli muestra que la teoría era abierta, y que si se daba el caso, la práctica era coherente con la teoría y se admitía a un miembro de una casta humilde. Pero la inercia de las estructuras sociales y de las mentalidades es sin duda considerable; por ello, no debería sorprendernos que la mayoría de miembros de la comunidad budista fueran de posición social elevada, a pesar de la apertura de espíritu de la doctrina budista.

En cualquier caso, el Buddha no fue de ningún modo un reformador social o un defensor de las castas bajas. No fue nunca intención del Maestro abolir el sistema de castas o transformarlo directamente. El Buddha se limitó a establecer un principio de apertura de cara a su propia comunidad. La visión del Iluminado como un defensor de los oprimidos o un reformador social constituiría una proyección de ideas típicamente modernas y occidentales en el pasado y en otra cultura. El budismo primitivo no fue un movimiento de reforma social, ni pretendió fundar un reino ideal en la tierra, ni buscó la realización de una utopía en este mundo. Tampoco significó ninguna revolución social. El Buddha dejó la sociedad tal como era, y se dedicó a dar unas enseñanzas sobre como poner fin al sufrimiento y alcanzar la liberación.

En palabras de H. Oldenberg:

"No hubo nada parecido a un terremoto social en la India. El espíritu del Buddha era ajeno a este entusiasmo sin el cual nadie puede erigirse como líder de los oprimidos contra el opresor. Dejando el estado y la sociedad como son, el hombre religioso, que como monje

⁸Cf H. Oldenberg, "Buddha. His Life, His Doctrine, His Order", p 152-157.

ha renunciado al mundo, no participa en su gestión y ocupaciones."⁹

Y según M. Wijayaratna:

"Es cierto que el objetivo del Buddha no era hacer una revolución social, ni levantar a los oprimidos contra los opresores. El Buddha no provocó nunca, en ningún caso, las emociones de un pueblo para ir a combatir contra quien fuera. No obstante, no ha guardado silencio ante las opiniones que consideraba como engañosas e injustas. Una de las que el Buddha condenó fue la doctrina de las castas promulgada por el brahmanismo védico. Cada vez que el Buddha ha sido solicitado para dar su opinión sobre esta cuestión, no ha dudado en hablar del error de una tal discriminación. Es de esta manera que ha intentado cambiar la mentalidad de los demás.

Según el Buddha, una persona nacida en una casta baja es tan capaz como cualquier otra de subir hasta el más alto nivel intelectual y la más alta cima del progreso espiritual."¹⁰

El contexto religioso

Durante los siglos anteriores al nacimiento del Buddha, la religión en la India evoluciona por un doble camino: por un lado, los linajes místicos de los Vedas son prolongados por los Aranyakas y los Upanishads; por otro lado, la casta de los "brâhmaṇas" -sacerdotes- construye una religión cada vez más rígida en torno al ritual del sacrificio. Los místicos de los Aranyakas y de los Upanishads, procedentes de cualquier casta, siguen en cambio su propio camino, entregados a la vida contemplativa al margen de la ortodoxia brahmánica y de sus normas.

En el seno de estos linajes místicos, la relación maestro/discípulo ocupará una posición central, elaborando una pedagogía aparentemente sencilla y a la vez excelsa. Habría que matizar, pues, el carácter solitario de estos renunciantes. Algunos podían perseguir su progreso espiritual y el dominio de sí mismo en solitario; las prácticas ascéticas, hasta extremos rigurosos, eran habituales. Mas otros podían tomar discípulos y dar sus enseñanzas sobre el sentido último de la existencia a generaciones más jóvenes.

En cualquier caso, los renunciantes al margen de la ortodoxia brahmánica -llamados "shramanas" en sánscrito o "samanas" en pâli- eran numerosos en el siglo VI AC. El Buddha nació en las estribaciones del Himalaya, en una región que era una encrucijada de etnias y de culturas y un foco de fermentación religiosa y de

⁹H. Oldenberg, "Buddha. His Life, His Doctrine, His Order", p 153.

¹⁰M. Wijayaratna, "Le Bouddha et ses disciples", p 119.

¹¹En una segunda acepción, "shramana"/ "samana" será un equivalente del término "bhikshu" (sánscrito)/ "bhikkhu" (pâli), y se referirá, pues, al monje budista.

movimientos heterodoxos. Cuando el Príncipe Siddhártha abandonó el palacio e inició una vida de asceta errante, no hizo sino seguir los pasos de una larga tradición consolidada desde hacia tiempo. Dos maestros escogidos por el futuro Buddha durante su etapa de búsqueda practicaban el *yoga*. Esta era una disciplina antiquísima, con orígenes probablemente pre-védicos en las culturas dravídicas y en la civilización del Valle del Indo, utilizada a menudo por los monjes errantes.

Podríamos decir que el budismo nació como un movimiento de "shramanas", es decir, como una secta de renunciantes heterodoxos con relación al brahmanismo predominante. La forma posterior que adoptaría el budismo como religión establecida o como sistema filosófico no debiera hacernos olvidar este origen como secta de "shramanas" separándose de la religión ortodoxa de su época, el brahmanismo.

Cabe mencionar otra gran corriente religiosa heterodoxa que se desarrolla de manera más o menos paralela al budismo: el jainismo. Hemos visto que el budismo original representa una reacción ante el orden brahmánico y una contestación del sistema de castas. El jainismo sigue los pasos del budismo en este cuestionamiento de la ortodoxia brahmánica. Al igual que el budismo, el jainismo nació como un movimiento de "shramanas" al margen de la religión brahmánica.

El jainismo es una religión india no ortodoxa en el sentido que no se somete a la autoridad indiscutible de los *Vedas*. Su tradición propia hace referencia a 24 Maestros o *Tīrthāṅkaras*, también denominados *Jīnas* -"Vencedores"-; de ahí el nombre de esta corriente religiosa -jainismo-. La comunidad religiosa jainista fue fundada por el último de estos Maestros, *Vardhamāna* o *Mahāvīra* -"Gran Héroe"-, quien fue contemporáneo del Buddha y nació en la misma región del medio Ganges al pie del Himalaya. Otro rasgo común entre ambos Maestros sería su origen "kshatriya" -guerrero- dentro del orden de castas. Las fechas probables de nacimiento y muerte de *Mahāvīra* serían 599 y 527 AC respectivamente. Al igual que el Buddha, el fundador del jainismo alcanzó la iluminación tras varios años de prácticas ascéticas, y después del despertar, dedicó el resto de su vida a impartir las enseñanzas a sus discípulos.

Los jainistas no reconocen a un Dios creador tal como se entendería en la tradición judeo-cristiana o en el hinduismo. Su doctrina identifica en cada ser viviente una naturaleza divina. La vida entera es sagrada, e incluso el más pequeño de los seres vivos posee un alma inmortal. El mundo está lleno de "*jīvas*", seres vivos dotados de conciencia, más adormecida o más despierta. Todo ser vivo es espíritu. En la visión jainista, el "*samsāra*" no sería tanto el mundo fenoménico, contingente y limitado, indisociable del dolor, como el flujo de la vida, el incesante devenir de los espíritus bajo las diferentes formas de vida. La liberación se alcanza por la completa pureza del alma, lo cual implica la recta creencia, el recto conocimiento y la recta conducta. La ética jainista subraya el precepto de no causar daño a ningún ser viviente -"*ahimsā*". Todo ser vivo debe ser respetado porque todo ser vivo es espíritu, y todo espíritu puede encarnar en cualquiera de las formas de vida existentes. De ahí la "no-violencia" radical del jainismo. La "no-violencia" es indisociable de esta visión según la cual el mundo es un entramado de conciencias más ofuscadas o más luminosas asociadas a la materia. Mas una ética centrada en la "*ahimsā*" no es meramente negativa: no causar daño a otro ser; además, implica la idea de

donación -"dana"- y de compasión -"karuna"- . El jainismo cultiva una ética positiva centrada en los valores de caridad y compasión hacia los otros seres.

El jainismo como religión se estructuró a partir del siglo IV AC en dos sectas principales: los Svetambaras, más numerosos y concentrados en el este y oeste, y los Digambaras, menos numerosos, concentrados en el sur, y conocidos especialmente por sus ascetas que andan desnudos por los caminos de la India. Todas las escuelas jainistas comparten la noción fundamental de "anekantavâda" -doctrina del no-absolutismo-. Según esta filosofía, todo punto de vista es válido mientras no lo absoluticemos, mientras no lo elevemos a la categoría de verdad única e inmutable. El "anekantavâda" viene a ser una forma de no-violencia intelectual. Resulta, pues, un instrumento particularmente útil para el diálogo interpersonal, intercultural o interreligioso. La doctrina del no-absolutismo no significa que todo valga; no se trata de un relativismo absoluto. Se trata más bien de reconocer las limitaciones del lenguaje y del pensamiento; dicho de otra manera, se trata de no absolutizar las posiciones propias, de no aferrarse intelectual y emotivamente a una posición propia de tal modo que impidamos el diálogo con el otro.¹²

En la época del Buddha y Mahâvîra se dieron otros movimientos de "shramanas"; por ejemplo, el de los "âjîvakas", fundados por Makkhali Gosâla. Este maestro creía en el renacimiento, mas no en la doctrina del "karma". Desde su punto de vista, el destino impersonal -"niyati"- lo gobierna todo, y pues la evolución de los renacimientos. Los seres humanos no tienen capacidad para influir en sus vidas futuras mediante la acción. Todas las acciones están previamente determinadas por el destino. Estas creencias llevaban a los "âjîvakas" a la práctica del ascetismo más arduo. Según las fuentes de que disponemos, tanto el Buddha como Mahâvîra criticaron el fatalismo de estos "shramanas", que diluía la responsabilidad de cada uno sobre sí mismo.

Existieron todavía otras corrientes heterodoxas. Dos pequeños grupos bien conocidos fueron los materialistas y los escépticos. Los materialistas negaban la existencia de un yo aparte del empírico, y sostenían que éste último queda completamente destruido tras la muerte. Rechazaban los conceptos de renacimiento, de "karma" y de destino -"niyati"-. En su vida personal, los materialistas aspiraban a una existencia equilibrada, disfrutando de los pequeños placeres y de las relaciones humanas. Ante la proliferación de doctrinas y puntos de vista divergentes en aquella época, los escépticos preferían no decantarse por ninguna postura filosófica y mantener así la paz mental. Ni siquiera se atrevían a afirmar el carácter erróneo de las doctrinas de los demás, y pensaban que nunca se podría llegar al verdadero conocimiento. Es interesante observar que dos de los grandes discípulos del Buddha, Shâriputra y Maudgalyâyana, fueron inicialmente escépticos antes de convertirse y tomar refugio en el el Dharma.

Sabemos por fuentes pâlis que el Buddha rechazó tanto las doctrinas materialistas como las escépticas, lo cual significa que conocía ambas y que entró en contacto con ellas en el clima de efervescencia religiosa y filosófica del siglo VI AC.

¹²Cf A. Pániker, "El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica", Kairós, Barcelona, 2001.

Sobre el clima espiritual de la India de aquella época, A. Bareau escribe:

"Parece que el siglo VI antes de nuestra era fue época de intensa fermentación espiritual en la India del Ganges, una de esas épocas en las que el pensamiento, rompiendo los moldes vetustos y rígidos que le encerraban y le ahogaban desde hacía tiempo, buscaba febrilmente y en todas direcciones nuevas bases sobre las que edificar su obra.

La vieja religión védica había ido perdiendo su alma y había pasado a ser, manipulada por la clase privilegiada de los "brahmána", una técnica compleja impregnada de magia. Su única preocupación era conseguir que las tibias divinidades se plegaran, servil y aun automáticamente, a las voluntades de los sacerdotes, cautivándolas con los poderosos lazos del sacrificio. (...)

Los que más claramente tomaron conciencia de esta situación fueron los "brahmána" pobres y los pequeños nobles medio exiliados en las marcas fronterizas de la India civilizada. Efectivamente, éstos tenían tiempo de sobra para pensar y, además, habían recibido en su adolescencia una educación que les había formado el espíritu y les había informado sobre las cosas de la religión. No es de extrañar que dos de los más importantes movimientos espirituales que se desarrollaron en esta época, el budismo y el jainismo, fueran precisamente promovidos por dos hidalgos nacidos en los confines del territorio donde florecía la civilización brahmánica, el primero al pie del Himalaya, el segundo más al este, en lo más remoto de Bengala."¹³

El contexto filosófico

En el ámbito filosófico, la época del Buddha conoce el surgimiento de un sistema -"darshana"- conocido como Sâmkhya. Se arguye que esta filosofía tuvo cierta influencia en el nacimiento del budismo y en la visión del propio Buddha. No deja de ser significativo que el budismo se desarrolle en un medio en el que estaban muy presentes las ideas del Sâmkhya. A pesar de ello, hay que recordar que el florecimiento del Sâmkhya clásico es bastante posterior, de los inicios de la era cristiana.

El Sâmkhya es especialmente recordado por su distinción entre dos principios fundamentales: la Materia -Prakriti- y el Espíritu -Purusha-. El fundador de la escuela sería el sabio Kapila. Según su doctrina, el universo surgiría de la unión del Purusha con la Prakriti. Entonces, el Purusha se proyectaría en tantas almas o conciencias individuales como seres vivientes hay. Despues de muchos nacimientos, algunos seres alcanzan finalmente la sabiduría y pues la salvación. Se diluye el egoísmo, y se corta el nexo entre espíritu y materia; el espíritu queda liberado, y deja de estar sujeto a la rueda de renacimientos.

La filosofía upanishádica también puede haber tenido cierta incidencia en la formación del pensamiento del Buddha. Algunos autores, como E. Guillon, aseguran que el Buddha conoció a adeptos

¹³A. Bareau, "Buda. Vida y pensamiento", p 11-13.

de las doctrinas upanishádicas.¹⁴ El budismo ortodoxo posterior ha tendido a subrayar las diferencias con relación al hinduismo y a los Upanishads. Pero a veces casi parece olvidarse que el budismo nació en la India y fue, pues, un producto de la cultura del subcontinente; paralelamente, el Buddha fue un príncipe indio perteneciente a la casta de los guerreros -"kshatryas"-, y no podemos pasar por alto la influencia de su entorno socio-cultural si queremos comprender la formación de su pensamiento. El budismo escolástico pondrá especial énfasis en la negación de la idea de "âtman" tal como está configurada en el Vedanta. En realidad, algunos textos budistas antiguos presentan más afinidades con la doctrina upanishádica del "âtman" de lo que la escolástica budista ha querido reconocer.

El Vedanta -el final de los Vedas- ha sido a menudo considerado el más alto sistema filosófico de la India. Con este término se entiende a veces la interpretación de los Upanishads y de los Brahma-Sútras según varios filósofos, en particular Shankara (siglos VIII/IX) y Rámânuja (siglos XI/ XII). Otras veces, el término Vedanta hace referencia a los mismísimos Upanishads, con los que se clausura la época de revelación védica. El tema central de los Upanishads gira en torno a las nociones de "âtman" y "brahman".

Según A. Coomaraswamy:

"Todos los Upanishads por igual tratan de un solo tema: la doctrina del Brahman o Atman. Muy a menudo se los considera como sinónimos. Cuando se hace una distinción, si es que se la hace, entonces el Brahman es lo Absoluto, y el Atman es aquel Absoluto comprendido en la conciencia individual; podemos entonces expresar el pensamiento fundamental de los Upanishads por medio de la simple ecuación:

Brahman = Atman."¹⁵

"Tat tvam asi", reza el sánscrito -"tú eres eso"-. Es decir, el Absoluto es, y al propio tiempo es uno con nuestro yo verdadero, con la esencia de nuestro ser. Ello lleva a la visión "advaita" -no-dual- ; ni monismo ni dualismo.

Las nociones de "karma" y renacimiento presentes en la cultura india también moldearán el pensamiento budista desde sus orígenes. La idea de la reencarnación aparece ya en los Upanishads; algunos investigadores han identificado influencias pre-arias en las creencias sobre el renacimiento. Asociada a éstas se formula la doctrina del "karma". Aunque el "karma" se refiriera inicialmente al acto de sacrificio, pasó luego a designar el conjunto de acciones que determinan la siguiente reencarnación.

"Los Upanishads posteriores se interrogarán sobre el papel a atribuir al "karma", el acto, dependiente del espíritu y de la palabra de cada uno, y realizando así un destino individual que no

¹⁴Cf E. Guillon, "Les philosophies bouddhistes", p 6-7.

¹⁵A. Coomaraswamy, "Buddha y el evangelio del budismo", p 133.

se termina normalmente en una sola existencia, sino que produce reencarnaciones: es lo que está en el origen del ciclo de transmigraciones o "samsára", un idea que estará en el centro de la reflexión budista."¹⁶

Allende las posibles influencias de sistemas filosóficos como el Sâmkhya o de filosofías místicas como los Upanishads, el pensamiento del Buddha se inscribe dentro de un contexto cultural de capital importancia para la historia de la humanidad: la aparición de la conciencia de la subjetividad.¹⁷ Tal como subraya R. Panikkar, ello no sólo acontecería en la India sino también en Grecia, Israel, Irán y China, alrededor del siglo VI AC.

En esta época, se produce una reacción en contra de la pura objetividad (tradición, ritualismo, etc), y al propio tiempo, un ascenso del hombre como sujeto. Los filósofos griegos, los profetas de Israel, los místicos de los Upanishads, los sabios chinos, invierten la mirada del hombre del exterior hacia el interior. No se puede seguir ya dogmáticamente las opiniones de los antiguos, ni tener una fe mágica en los ritos tradicionales. Lo que cuenta es el hombre, y por tanto su intención más profunda y su espíritu crítico. Lo que importa es la persona concreta y su liberación existencial. Los sistemas de creencias exteriores eran como un refugio donde se escondía el hombre; ahora el hombre debe enfrentarse a sí mismo. El hombre y su conciencia se convierten en el punto central de las reformas religiosas y filosóficas del siglo VI.

No puede entenderse la figura del Budhha aislada de este contexto histórico, y pues del proceso de emergencia de la subjetividad. El mensaje del Buddha tiene hondas implicaciones en el despertar del hombre y de su conciencia.

¹⁶E. Guillon, "Les philosophies bouddhistes", p 7.

¹⁷Cf R. Panikkar, "El silencio del Buddha", p 164-172.

b. La vida del Príncipe Iluminado

La biografía del Buddha

Aquel que llamamos habitualmente el Buddha -el Iluminado, el Despierto- también es conocido por otros nombres: Siddhârtha -su nombre propio-, Gautama -o Gotama, en pâli, el nombre de su familia o linaje-, o Sâkyamuni -el sabio de los Sâkyâ, el pueblo o clan al cual pertenecía-. Entre los numerosos nombres utilizados para designar al Buddha, habría que mencionar todavía el de Tathâgata -un término que ha sido traducido de múltiples maneras por los indólogos-

Su fecha de nacimiento es incierta, aunque suele fijarse alrededor del 566/ 556 AC.¹⁸ Su lugar de nacimiento es menos incierto: el Terai nepalés, al pie del Himalaya, cerca de la frontera entre la India y el Nepal modernos. La vida del Buddha discurriría entre esta región y el valle medio del Ganges -en particular Mâgadha, el actual Bihar-. Estos territorios, ocupando la parte noreste del subcontinente, estaban menos sujetos a la influencia del brahmanismo ortodoxo que otras áreas. Ello facilitaría sin duda la carrera de Gautama y la emergencia del budismo.

En las escrituras, la vida del Buddha histórico es indisociable de la leyenda. Al presentar su biografía, expondremos lo que narra la tradición no sin señalar los matices que pueda aportar la historiografía. En todo caso, las escrituras y la iconografía budistas hacen tantas referencias a los episodios de la vida del Buddha que no podemos dejar de presentar los hechos más sobresalientes de la existencia del Sabio antes de exponer el núcleo de la Doctrina. Además, estos hechos son para los budistas ejemplificativos de la Doctrina. Tal como observa A. Coomaraswamy:

"Los materiales para una biografía más detallada del Buddha, vastos como son, no pueden ser considerados históricos en el sentido científico de la palabra. Sin embargo, mucho más importante que la crónica es la expresión de todo lo que los hechos, tal como se los entendía, significaban para quienes ellos constituían una inspiración viva."¹⁹

Aún y así, el carácter legendario y milagroso de la vida del Bienaventurado según las escrituras presenta un problema de contexto que A. Migot plantea en los siguientes términos:

"El Buddha es un personaje histórico; nadie duda ya de ello actualmente. Poseyó una inteligencia, un genio, una fuerza de

¹⁸Recordemos, empero, que la fijación de la fecha de nacimiento del Bienaventurado ha oscilado considerablemente; algunos autores la han situado hacia el 480 o incluso 430 AC.

¹⁹A. Coomaraswamy, "Buddha y el evangelio del budismo", p 16.

persuasión, una irradiación, junto a una bondad, un valor humano, unas cualidades morales tales que podemos considerarlo, con el Cristo de los Evangelios, como una de las personalidades más notorias que el mundo haya conocido. (...)

pero no es menos cierto que si el Buddha hubiera nacido en otro lugar y en otra época, su pensamiento no se habría desarrollado de la misma manera, sus cualidades eminentes hubieran florecido en otra dirección; el Buddha no sería o sería diferente.²⁰

En los inicios de la historia budista no existía una narración detallada de la vida del Maestro. Esta lacuna fue colmada posteriormente por los seguidores del Bienaventurado, deseosos de hacer de su vida un punto de referencia y un modelo. Las diferentes escuelas en las que el budismo se había dividido dieron lugar a una diversidad de biografías. En todas ellas no faltó el elemento maravilloso, tan querido por el pueblo. Así surgieron las Vidas del Buddha. Transmitidas inicialmente por vía oral, fueron puestas por escrito en las proximidades de la era cristiana o poco después.

En lengua pâli, tendríamos dos textos biográficos fundamentales: el Mahâvagga y el Mahâ-parinibbâna-sutta. En la tradición sânskrita, deberíamos citar el Lalitavistara y el Mahâvastu. También podría mencionarse el Buddhacarita de Ashvaghosa, quien vivió entre los siglos I y II de nuestra era.

A. David-Néel insiste que no hay que confundir estas biografías mitificadas del Maestro con su vida real, que tuvo que ser sin duda más sencilla:

"Biografía muy simple en su origen, pero que, por obra de los devotos incapaces de captar el sentido elevado de la enseñanza que les había sido presentada, muy pronto fue aumentada por "embellecimientos" tomados prestados, por una parte, de las historias de los seres divinos de la India y, por otra, de diferentes teorías metafísicas hasta que, poco a poco, el clarividente más sobrio de todos los pensadores se encontró transformado en una figura mitológica, e incluso cósmica."²¹

Las vidas anteriores

En la visión budista, antes de alcanzar el perfecto y completo Despertar el Buddha fue un "bodhisattva", un ser destinado a la Iluminación. Para los budistas u otras personas que creen en la transmigración de los seres, la vida de Gautama Siddhârtha, el Buddha histórico, no es sino la culminación del largo progreso espiritual de un "bodhisattva". Este recorrido nos es revelado por dos conjuntos de textos del Canon Pâli: el Buddhavamsa -el Linaje de los Buddhas- y los Jâtakas -Nacimientos-. Aunque sean de redacción relativamente tardía, la tradición considera que ambos libros son exposiciones del propio Buddha. Vale la pena subrayar la popularidad de que gozan

²⁰A. Migot, "Le Bouddha", p 65-66.

²¹A. David-Néel, "El budismo del Buda", p 14.

ambas colecciones en los países budistas -especialmente los Jātakas-.

El Buddhavamsa relata la historia de los 24 Buddhas predecesores de Gautama, y anuncia el Buddha de los tiempos futuros, Metteyya (en pāli)/ Maitreya (en sánscrito). El Buddhavamsa también narra el inicio y una parte de la carrera del Bodhisattva. Cuando Gautama era el "brāhmaṇa" Sumedha, el Buddha Dīpankara, el primero de los 24 predecesores mencionados, aseguró al primero que llegaría a ser un Buddha en este mundo. Esta predicción fue confirmada por cada uno de los 23 Buddhas del pasado, sucesores de Dīpankara, mientras el futuro Gautama progresaba a través de una sucesión de existencias.

Los Jātakas son mejor conocidos por muchos fieles budistas que otros pasajes clásicos del Canon Pāli, y constituyen una parte fundamental de la educación religiosa popular. La colección reúne 547 relatos, detallando vidas anteriores del Bodhisattva. Los Jātakas -de ahí su valor didáctico- muestran que es preciso desarrollar a la perfección 10 virtudes esenciales -"pāramitās"- a lo largo del progreso espiritual. En las nuevas escuelas budistas del Gran Vehículo, las listas de "pāramitās" variarán ligeramente con relación al budismo anterior del Canon Pāli.

El más célebre de los Jātakas es sin duda el Vessantara Jātaka, que ha dado lugar a numerosos poemas, obras de teatro y de arte por todo el continente asiático. Aquí, el Bodhisattva es el príncipe Vessantara -Vishvāntara en sánscrito-, cuya vida es una exemplificación del acto de donación. Tras su muerte, Vessantara renace en el cielo de los dioses Tushitas. Según la regla establecida, todos los "bodhisattvas" deben nacer entre ellos en su penúltima existencia. Cuando se acerca el momento de que un Buddha aparezca en la Tierra, los dioses se reúnen para pedir al Bodhisattva que nazca por última vez entre los hombres. El futuro Buddha se prepara, pues, para un último nacimiento que le conducirá al completo Despertar. El Bodhisattva determina él mismo el momento favorable, el lugar de nacimiento, el linaje y los padres que le engendrarán. Su conocimiento tanto del pasado como del futuro le lleva a elegir el pequeño reino de los Sākyas al pie del Himalaya. Sus padres serán el rey Suddhodana y su primera esposa, Māyādevī -o Mahā-Māyā-.

Cuando todas las condiciones están reunidas, el Bodhisattva se apresta a dejar el cielo Tushita para encarnarse en la Tierra. Empieza entonces la biografía del Buddha histórico -una biografía legendaria y llena de milagros, que requiere establecer una prudente distancia entre lo que narra la tradición y lo que puede admitir la historiografía-. En cualquier caso, esta biografía mítica ha tenido tanto peso en las culturas budistas, ilustrando la iconografía y el arte de estos países, que no podemos sino exponerla con respeto al propio tiempo que aportemos las observaciones oportunas según la historiografía.

Del nacimiento hasta la Gran Partida, las biografías del Canon Pāli no dan mucha información; en cambio, el texto sánscrito conocido como Lalita Vistara ofrece abundantes detalles sobre la historia maravillosa del Bienaventurado.

Nacimiento y educación

Conforme a la tradición, el rey Suddhodana, soberano de los Sâkya, pertenecía a un clan de "kshatriyas" -guerreros- y descendía del linaje brahmánico de Gautama. De ahí dos de los nombres con que se conoce al Buddha: Gautama -el nombre de linaje- y Sâkyamuni -el nombre de clan-. Al nacer el niño en Lumbini y ser traído a la corte en Kapilavastu -Kapilavatthu, en pâli-, el padre le dio el nombre de Siddhârtha.²²

Siglos después de la muerte del Buddha, la leyenda envolvió su nacimiento con un aura milagrosa. Dentro de esta atmósfera maravillosa, se dice que al nacer el niño un asceta del Himalaya llamado Asita anunció al padre el destino de su hijo, advirtiendo que éste se convertiría en un gran soberano o en un maestro espiritual. También se dice que la madre murió al cabo de siete días de dar a luz. El niño sería criado por su tía materna, Mahâprajâpatî.

Según la tradición, el Reino de los Sâkya era un estado con entidad propia. Desde un punto de vista histórico, cabría matizar que lo que llamamos el Reino de los Sâkya constituía más bien un principado vasallo del Reino de Kosala, cuya capital era Srâvasti. La capital de los Sâkya era Kapilavastu. Más al este, en la orilla izquierda del Ganges, se levantaba la ciudad de Mithilâ, capital de Videha; en la orilla derecha del río, tomaba empuje el Reino de Mâgadha, cuya capital era Râjagriha. El hecho de que el "reino" de los Sâkya fuera de poca importancia política queda atestiguado por el silencio que sobre él guardan las fuentes antiguas -con excepción de las fuentes budistas-. Distanciándonos, pues, de la leyenda, que convierte a Siddhârtha en el príncipe heredero de un poderoso reino al pie del Himalaya, podemos suponer que la insignificancia política debió caracterizar al pequeño principado de los Sâkya.

El origen de los Sâkya ha sido objeto de controversia entre los historiadores: quizás no ario, quizás incluso extra-indio, presentando afinidades con los pueblos escitas emigrados hacia la India, o aún con pueblos tibetano-mongoles del vertiente norte del Himalaya -en cualquier caso, un origen oscuro sobre el cual no ha habido un fácil acuerdo-. En la medida en que podemos saber algo de su organización social, los príncipes Sâkya no eran monarcas absolutos; este clan estaba regido por una pluralidad de jefes coronada por un "primus inter pares". Abusivamente, algunos autores han calificado este sistema de gobierno como "republicano". El término "feudal", del cual también se ha abusado en un sentido etnocéntrico, tampoco conviene del todo para definir el "reino" Sâkya. Este estaba seguramente dirigido por un consejo de notables, y el "rey" Suddhodana pudo encabezar en todo caso este órgano de gobierno. Todos los autores se muestran unánimes al reconocer que Suddhodana pertenecía a la casta de los guerreros -"kshatriyas"-. Lo más razonable es suponer que más que un rey era un rico caballero y terrateniente.

También es indudable que el "reino" Sâkya estaba situado al pie del Himalaya, en el Terai nepalés, justo en la frontera con la India actual. Su capital era Kapilavastu -en pâli, Kapilavatthu-. Desde un punto de vista arqueológico, poco sabemos de esta ciudad, pues la ciencia sólo ha respondido parcialmente a los interrogantes, y lo más

²² Ello según una tradición relativamente tardía, pues las fuentes más antiguas no citan el nombre propio del Buddha.

que pueda apuntarse son conjeturas. Según los arqueólogos nepaleses, habría que buscar la antigua Kapilavastu en Nepal, en Tilaurakot; según los arqueólogos indios, habría que buscarla en territorio indio, en Piprava. Los relatos del peregrino chino Fa-Hien parecen inclinarse por la hipótesis india; las memorias del peregrino chino Hiuan-Tsang parecen decantarse por la hipótesis nepalesa. Algunos historiadores han hallado una solución de compromiso, distinguiendo entre la vieja Kapilavastu (Tilaurakot), donde el príncipe Siddhârtha pasó su juventud y que fue destruida por el rey de Kosala en vida del Buddha, y la nueva o gran Kapilavastu (Piprava), fundada después de la destrucción de la primera, donde se habrían guardado las reliquias del Bienaventurado tras su cremación.

El joven Siddhârtha fue educado como los otros muchachos nobles del Reino. Podemos suponer que su infancia y juventud fueron bastante más duras de lo que deja entrever la tradición. Hemos visto más arriba que, según las fuentes budistas, el de los Sâkyâ era un reino importante al pie del Himalaya, algo que la historiografía debe poner en cuarentena, pues parece más verosímil que se tratara de un pequeño principado vasallo de otro reino, sin ningún peso político específico.

En cualquier caso, el joven príncipe debió recibir una educación en consonancia con su rango social. Según la leyenda, el preceptor real, Vishvâmitra, se prosternó ante los pies del muchacho maravillado por su grandeza.

Especialmente hermosa es la anécdota según la cual el muchacho alcanzó una primera contemplación en el campo, bajo un árbol en flor. Cuenta la leyenda que su padre, el rey, salió a inaugurar la ceremonia de las labores o a inspeccionar un pueblo de labriegos. El joven príncipe se habría alejado de su padre, retirándose aparte y sentándose bajo un manzano rosa. Fijando su mente en un solo punto, alcanzó una primera iluminación. La imagen del pequeño príncipe meditando bajo un árbol prefigura simbólicamente el futuro Buddha bajo el Árbol del Despertar unos veinte años más tarde.

La anécdota tiene especial interés desde un punto de vista de historia de la mística, pues nos recuerda al Jesús de 12 años en el Templo de Jerusalén consciente ya de ocuparse de las cosas de su Padre.²³ Numerosos místicos o maestros espirituales han vivido experiencias de despertar en los años de preadolescencia o adolescencia, antes de la plena madurez espiritual que, tanto en el caso de Jesucristo como del Buddha, se sitúa en la década de los 30.

La biografía legendaria del Bienaventurado nos muestra a un niño y después a un joven sobreprotegidos por su padre, creciendo en un ambiente idílico que evite la presencia de cualquier lacra de la condición humana. El asceta Asita había anunciado al padre el destino búddhico de su hijo. Por ello, el rey intentó evitar que se cumpliera este destino, ocultando a su hijo la faz dolorosa de la condición humana, arropándolo con comodidades y placeres, a fin de que siguiese sus pasos y se convirtiese en el futuro rey. Si el joven era confrontado con el sufrimiento del mundo, podría despertarse en él la vocación búddhica que le apartaría del trono.

Desde un punto de vista histórico, toda esta historia, aunque

²³Cf Evangelio de Lucas, 2, '41-50.

de bello valor simbólico, parece poco verosímil, pues el mundo de los "kshatriyas" era un mundo abierto, en el que difícilmente se hubiera podido dar el cautiverio dorado del príncipe que la tradición budista reconstruye. Esta reconstrucción poco creíble permite narrar míticamente el siguiente episodio en la vida del Buddha. Pero en la realidad, el príncipe Siddhârtha tuvo que ser un joven guerrero más parecido a sus semejantes y, tal como hemos sugerido más arriba, con una infancia y juventud relativamente duras.

El despertar del dolor, la búsqueda y la Iluminación

Cuenta la tradición que el primer hecho significativo en la vida adulta del futuro Buddha fue la confrontación con las Tres Marcas de la Impermanencia: la vejez, la enfermedad y la muerte. Tras una infancia y juventud agradables bajo la protección de su padre, y un casamiento feliz con la princesa Gopâ -o Yashodharâ- que le trajo un hijo varón -Râhula-, el príncipe Siddhârtha traspasó los seguros confines que su padre le había marcado, y se encontró con un anciano decrepito, un enfermo moribundo y un cortejo fúnebre llevando un cadáver al lugar de cremación. La triple marca de la impermanencia despertó en él una conciencia aguda del dolor en la condición humana, y elló le llevó a buscar sin demora la vía de salvación. El camino a seguir le fue sugerido por un cuarto encuentro con un monje errante. A partir de ahí, el príncipe Siddhârtha decidió renunciar a las cosas de este mundo, al trono, a la vida familiar, a las victorias de la espada y a las riquezas.

Al cumplir los 29 años, abandonó el palacio y su familia de noche; habiendo pedido la autorización de su padre, contempló a su esposa y a su hijo acostados por última vez, y cruzó en silencio las puertas de la ciudad dormida por los dioses. Según la leyenda, los dioses también sofocaron el ruido de cascos de su caballo por las calles de la capital. La Gran Partida requería la discreción y el secreto. Tras franquear el río Anomâ, el príncipe se cortó los cabellos, reafirmando así su voluntad irrevocable y el cambio de rumbo en su vida. El príncipe Siddhârtha se había convertido en el asceta errante Gautama. El príncipe entregó sus adornos a su escudero, Chandaka, lo envió de regreso a palacio junto con su caballo, Kanthaka, y cambió sus elegantes vestiduras por las de un hombre sencillo del bosque.

Narra la tradición que Gautama buscó primero la vía de salvación en el estudio de los textos, en la guía de varios maestros y en las prácticas ascéticas más arduas. Sigió a un maestro de la escuela Sâmkhya, Arâda Kâlâma -o Alâra Kâlâma-, y luego a un gogui conocido como Rudraka -o Uddaka, hijo de Râma-. También tuvo contacto con las enseñanzas brahmánicas sobre el "âtman" y "brahman". No halló satisfacción en ninguno de los maestros ni en ninguna de las escuelas a los cuales acudió, y decidió explorar por sí mismo y en sí mismo la vía de salvación, sometiéndose a ejercicios yóguicos y al ayuno, y llegando hasta el límite de sus fuerzas y el umbral de la muerte física. Acompañado por cinco yoguis que se había encontrado en el camino, se retiró al distrito de Uruvilva -o Uruvelâ-, en el Bihar meridional, y siguió una vía ascética durante seis años.

Mas Gautama se dio cuenta de que el ascetismo extremo no era la solución, y puso un punto final a esta trayectoria de suma austeridad. Entonces, los cinco compañeros le abandonaron, y Gautama

continuó su camino en solitario, yendo de pueblo en pueblo y pidiendo la comida como un monje errante, sin decir nada y sin dar siquiera las gracias. Vestido con una mortaja recogida sobre una tumba, que recortó y cosió para hacerse una túnica, tomó la ruta de Gayâ.

Encontrándose en un lugar que iba a tomar el nombre de Bodh-Gayâ -en el actual Bihar-, Gautama se sentó al pie de un árbol dedicándose a una intensa meditación. Bajo sus ramas, alcanzó una noche la plena Iluminación. Por ello, el árbol -una higuera- se conoce como Arbol Bodhi -el Arbol del Despertar.²⁴ Ello sucedió en la luna llena del mes de "vâsâkha" -abril/ mayo-. El Buddha había cumplido 35 años; habían pasado pues 6 años desde que abandonara el palacio.

Gautama meditó bajo el árbol con las piernas plegadas contra el cuerpo y las manos en el regazo, tal como lo representan tantas estatuas por todo el continente asiático. Instalado de esta manera, el Bodhisattva afirmó con determinación que no se movería de aquel lugar hasta alcanzar el pleno Despertar. Años antes, cuando era un muchacho, se había instalado bajo un árbol durante el festival de la labranza de primavera, había cerrado los ojos y caído espontáneamente en un profundo estado de meditación. Ahora repitió el proceso, con la firme voluntad de llegar hasta el final.

Pero antes de la Iluminación, el meditador debería resistir los ataques de las fuerzas del mal. Ello ha sido visto a menudo como una lucha interna por la que debe pasar el futuro Buddha antes de abrazar el supremo conocimiento.

La iconografía budista se complace en representar al dios Mâra -el demonio- intentando frustrar el Despertar de Gautama. Esta es una deidad que alcanzó dicha posición debido a las buenas acciones realizadas en vidas anteriores, pero que utiliza su poder para aprisionar a los seres humanos dentro de las redes del deseo y del apego. Puesto que éstos últimos rigen el ciclo de nacimiento y muerte a través de las reencarnaciones, Mâra es considerado la personificación tanto del deseo como de la muerte. Mâra gobierna, pues, el mundo de los mortales bajo sus redes. Por ello, es consciente del peligro que supone para su imperio el descubrimiento de las causas del renacimiento sin fin y del medio para abolirlas; tan sólo el triunfo sobre el deseo y sobre todos los vínculos que atan a los seres permite acceder al Despertar. Mâra envía entonces sus ejércitos de seres monstruosos contra el Predestinado; las flechas de los abominables soldados se convierten en flores al ser disparadas. Luego, Mâra envía a sus tres hijas, Concupiscencia, Inquietud y Voluptuosidad, para tentar al meditador; mas éste las descarta.

La iconografía budista también se complace en representar el momento en que el Bodhisattva toma a la Tierra como testigo. El futuro Buddha invocó ante Mâra los méritos adquiridos a lo largo de sus vidas anteriores, mas no había ningún testigo de lo que contaba, y Mâra se regocijó de ello. Burlándose de Gautama, que no tenía a nadie que diera fe de sus buenas acciones, el demonio intentó utilizar el poder de sus propios méritos para mover al Predestinado del lugar en el que estaba meditando. Entonces, el Bodhisattva se

²⁴Este árbol sagrado, llamado "asvattha" (sánscrito)/ "assattha" (pâli) o también "pippala", sería luego conocido como el Arbol Bodhi o Arbol del Despertar.

acordó de la Tierra, madre de todos los seres, y la invitó a testimoniar a su favor. Con la mano derecha apuntando hacia abajo, el Predestinado cumplió con el primer milagro según la tradición. El Buddha tocando la Tierra se convertiría en uno de los mayores emblemas de las tradiciones budistas. Ante el temblor que vino del suelo y las aguas que con él surgieron, Mâra y sus huestes se retiraron.

Tras la derrota de Mâra, el meditador pudo continuar su búsqueda en silencio y en la soledad que necesitaba. En tres fases sucesivas llamadas a menudo las tres vigilias, el Bodhisattva iba a alcanzar progresivamente el supremo Despertar. Durante este proceso, el Bienaventurado recordó todas sus vidas anteriores, y comprendió la cadena de causalidades y el ciclo del "samsâra". El problema fundamental, a saber, como poner un punto final al dolor en la condición humana, se planteó a lo largo de la tercera y última vigilia. Así, el Bodhisattva se convirtió en un Buddha en el curso de la luna llena del mes de "vâisâkha" -abril/ mayo-.

Sentado bajo el árbol con las piernas cruzadas y las manos sobre el regazo, Gautama había despertado. Algunos autores indican que "buddha" significa exactamente "despierto" más que "iluminado". Aún y así, podemos recordar que, a medida que transcurrieran las vigilias, la luz que envolvía al Bienaventurado iba creciendo en intensidad. El término "iluminado" no sería, pues, del todo incorrecto para traducir la idea de "buddha". Después del Despertar o Iluminación, el Bienaventurado permaneció todavía siete días bajo el árbol, como los reyes que no abandonan en siete días el lugar de su coronación.

Luego, el Buddha se levantó y se desplazó por los alrededores, quedándose en los aledaños durante varias semanas más. En la tercera o quinta semana -según las fuentes-, el Bienaventurado se sentó de nuevo a los pies de un árbol para volver a meditar. Esta vez, le sorprendió una terrible tormenta que amenazó con cubrir su cuerpo. Entonces, cuando la tempestad estaba a punto de poner en peligro la meditación, Mucilinda, el rey de los Nâgas, elevó con su cuerpo de serpiente al Buddha por encima de las aguas, y lo protegió con sus siete cabezas del azote de la lluvia. Al cesar la tormenta, Mucilinda deshizo los anillos de su cuerpo de serpiente, y se convirtió en un hermoso mancebo adorando al Bienaventurado.

Durante este periodo inmediatamente posterior al Despertar, el Buddha reflexionó sobre su propia iluminación y consideró la posibilidad de enseñar a los hombres. Se daba cuenta de que el Dharma era tan profundo y tan sutil que los demás difícilmente llegarían a comprenderlo. Por ello, el dios Brahmâ se apareció ante el Buddha y le rogó que compartiera su sabiduría con los demás e impartiera sus enseñanzas. Tras este ruego, el Buddha percibió que algunas personas ya eran lo suficientemente maduras como para escuchar su mensaje, y decidió finalmente enseñar a sus semejantes. La tradición budista considera que la súplica del dios Brahmâ fue el estímulo para encender la llama de la compasión en el Bienaventurado, complemento perfecto de su sabiduría. Sabiduría y compasión pasarian a ser las dos cualidades indisociables del perfecto Buddha.

Así pues, el Maestro puso fin a sus siete veces siete días de meditación. Mâra había sido derrotado por el Bodhisattva, y éste había alcanzado el supremo Despertar para la salvación de la humanidad.

Tal como hemos apuntado, algunos autores subrayan que el término

"despierto" está más cerca de la raíz etimológica "budh" que el término "iluminado", quizás influenciado por las ideas de las místicas teístas. El Buddha sería aquél que ha tomado conciencia por su propio trabajo espiritual, aquél que ha despertado desde la ilusión y la ignorancia. Mas tampoco debiéramos olvidar que el proceso de despertar del Bodhisattva está claramente asociado a la luz. Esta es, de hecho, una invariante presente en todas las experiencias espirituales profundas vividas por los místicos de todas las épocas y latitudes.

Algunos autores también han subrayado el paralelismo entre este largo episodio de la vida del Buddha y el proceso espiritual de Jesús. Pueden compararse, en efecto, los asaltos de Mâra con la tentación de Jesús en el desierto y las proposiciones del demonio para desviarle de su camino, ofreciéndole el imperio del mundo. Pueden compararse, igualmente, las siete semanas de meditación de Gautama con los cuarenta días de ayuno de Jesús en el desierto.

Los primeros discípulos y los primeros sermones

Después del largo proceso de Despertar, el Buddha, hambriento, se halló con dos hermanos comerciantes, Trapusha -Tapussa, en pâli- y Bhalika. Los dos caravaneros dieron alimentos al Maestro, y luego tomaron refugio en él, convirtiéndose en los dos primeros discípulos laicos.

Pasadas estas siete semanas, el demonio, que todavía perseguía al Bienaventurado, intentó apartarle por última vez de su destino búddhico como Maestro de los hombres. Mâra le hizo sentir la enormidad y la dificultad de su futura tarea como Buddha. Mas la tentación por la paz eterna del Nirvâna no se impuso al amor hacia sus semejantes, y el Iluminado decidió convertirse en un Maestro en pos de la liberación de la humanidad.

A continuación, el Buddha se acordó de sus cinco antiguos compañeros y se encaminó hacia Benarés para reencontrarlos. En las afueras de la ciudad, en el Parque de las Gacelas -actual Sarnath-, se unió a ellos y pronunció su primer sermón -el Sermón de Benarés-, poniendo en movimiento la Rueda del Dharma y estableciendo las Cuatro Nobles Verdades que había descubierto durante el largo periodo de meditación: en este mundo no hay sino sufrimiento; el origen de todo sufrimiento es el deseo; existe un final del sufrimiento, y pues del deseo que lo causa; ello se consigue a través de un camino que el mismo Buddha define. Esta es la Vía del Medio u Octuple Camino, que abordaremos con detalle más adelante. El Buddha había hecho girar la Rueda del Dharma; para señalar tal evento, aparecieron un par de gacelas. En la escultura budista, podemos todavía contemplar a las dos gacelas custodiando la Rueda del Dharma.

Con la conversión de los cinco viejos compañeros había nacido la Comunidad budista, el Sangha. El primero en comprender el alcance de las enseñanzas fue Kaundinya -Kondañña, en pâli-, quien pidió al Maestro ser ordenado monje. Luego siguieron los otros amigos del grupo. Con estas primeras ordenaciones y la constitución del Sangha quedaba configurada la trinidad de joyas budistas: el Buddha, el Dharma -la Doctrina-, y el Sangha -la Comunidad-.

Debemos hacer una advertencia con relación al término "sangha". Esta palabra se refiere sin duda a la comunidad budista, mas ésta

podría entenderse en un doble sentido: en un sentido estricto, como comunidad monástica; en un sentido amplio, como la comunidad budista en su conjunto, incluyendo tanto a monjes como a laicos. Desde sus inicios, el budismo contó con seguidores tanto religiosos como laicos. Se utiliza a menudo el término "sangha" en ambos sentidos. A pesar de ello, M. Wijayaratna puntualiza que:

"en los textos pâlis, el término "sangha" no incluye a los fieles laicos, que sí son comprendidos en cambio en las expresiones "cattâro parisâ" o "cattâro vannâ"."²⁵

Poco después del primer sermón, el Buddha pronunció el segundo sermón de Benarés. Según la escolástica clásica, esta segunda enseñanza versaría sobre la impermanencia universal y la ausencia de sí-mismo. Todo cambia, nada es eterno, ni siquiera lo que desde la tradición cristiana se llama "alma". Mas los contenidos de este segundo sermón de Benarés plantean problemas de fondo que abordaremos más adelante. La ausencia de esencia o de sí mismo es presentada como uno de los elementos centrales del Dharma budista. Veremos más adelante que todo esto es harto problemático, y que detrás de las enseñanzas escolásticas se esconden textos que pueden cuestionar seriamente los dogmas establecidos por la tradición. Aunque dediquemos el tiempo suficiente a estas cuestiones tan importantes en un próximo capítulo, avanzaremos que no está tan claro que el Buddha enseñase la inexistencia de sí mismo y la negación de toda esencia. Ello lleva a establecer una distinción fundamental entre la palabra original del Buddha y las enseñanzas posteriores de la escolástica budista.

Volvamos por ahora a nuestra historia, cuando el Buddha ordenó a los primeros monjes y dio el segundo sermón de Benarés. Como consecuencia de esta segunda enseñanza, los primeros monjes se convertirían en "arhants" -santos- y el lugar donde había acontecido todo ello en un lugar sagrado.

La predicación del Dharma

El Bienaventurado tenía por aquel entonces 36 años. Durante cerca de 45 años, hasta su Total Extinción, recorrió la llanura del Ganges acompañado por sus discípulos, cada vez más numerosos, pidiendo cotidianamente los alimentos y dando las enseñanzas sin discriminación a todo aquel que le quisiera escuchar. Por ello, el budismo considera todavía hoy en día que es deber de cualquier fiel el dar a los demás las enseñanzas sobre el Dharma.

Hay que señalar que las escrituras budistas son más bien parcas en cuanto a la época media de la vida del Buddha. A partir del Despertar, la vida del Maestro importa menos que la Doctrina. El detalle anecdótico cede a menudo ante las enseñanzas.

Aún y así, sabemos que durante la estación de las lluvias se interrumpían las peregrinaciones debido a las dificultades de desplazamiento. Entonces, tanto religiosos como laicos recibían las

²⁵M. Wijayaratna, "Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda", p 17.

enseñanzas en el lugar de retiro escogido. Según la tradición, sería durante estos retiros de la estación monzónica cuando el Buddha narraría los célebres Jâtakas. El retiro sedentario impuesto por el clima sentaría las bases de la vida monástica.

A pesar de ello, el Buddha pidió siempre a sus discípulos que recorrieran los caminos del mundo a fin de difundir la Ley del Dharma al mayor número posible de gentes. Desde el inicio de la estación seca, el Maestro enviaba a sus discípulos a predicar la Doctrina por todo el país. El budismo conservaría a lo largo de la historia este carácter apostólico y nómada.

Durante estos años el Buddha sería llamado de muchas maneras: el Iluminado, el Maestro, el Perfecto, el Digno, el Bendito, el Bienaventurado, el Insondable, etc.

La lengua utilizada en sus enseñanzas era el mágadhi, lengua vernácula de la región que recorría: Mágadha. Esta lengua es un "prakrit" o derivado del sánscrito. Aunque el Buddha supiera sánscrito y tuviera discusiones en la "lengua perfecta" con los "brâhmanas" -algo sobre lo cual todos los autores no están de acuerdo-, su mensaje fue expresado y transmitido originalmente en mágadhi. Varios siglos después de su muerte, el Dharma fue puesto por escrito en una lengua próxima al mágadhi: el pâli, que era otro derivado o "prakrit" del sánscrito. A veces se ha dicho que el Buddha dio sus enseñanzas en pâli. Ello es sin duda erróneo; debemos, pues, subrayar que el Buddha utilizó el mágadhi -aunque supiera pâli-, y que tan sólo posteriormente su mensaje fue redactado en lengua pâli.

"La gran densidad de textos budistas que han llegado hasta nosotros podría plantear también el problema de saber si el Buddha fue en vida una persona letrada. Una vez más las respuestas no son unánimes. Según Schumann no tenemos la absoluta seguridad de que el príncipe Siddhârtha recibiera una educación muy elevada y de que fuera capaz de leer y escribir. El principado Sâkya era de pequeña importancia y el saber intelectual de sus miembros, aunque fueran los más eminentes, no debía ser en absoluto alto. (...) Apoya esta afirmación el carácter poco desarrollado de la doctrina del Maestro. La constatación de las Cuatro Nobles Verdades es de una curiosa simplicidad (...)"

Además, sabemos que el Buddha no dejó nada por escrito y que se limitó a predicar; cosa que, más que la escritura, estaba de acuerdo con su naturaleza de Iluminado y con su capacidad para imponerse a veces con su sola presencia. La proyección de los seres tocados por la gracia suele hacer mucho más por el desarrollo de una religión que los discursos demasiado largos.

Se supone que se expresaba en mágadhi, lengua de la región donde pasó toda su existencia (sin duda, se hablaba mágadhi entre los Sâkyas) (...)

Probablemente, es ambicioso considerar que el Buddha fuera muy instruido y empleara el sánscrito. Esta lengua era utilizada casi únicamente por los "brahmânas".

Por el contrario, se puede aventurar que el Bienaventurado era capaz de expresarse en pâli (...)

Según Schumann, los soberanos de la India del norte la empleaban como lengua administrativa y jurídica de forma que Siddhârtha la conocía desde su juventud.

Jean Filliozat recuerda además que en la India clásica era comúnmente admitido que el Buddha había predicado en diversas lenguas según el auditorio al que se dirigiera.

A diferencia de los Vedas, donde el sonido era de vital importancia, los sucesores del Buddha no se esforzaron por conservar la lengua utilizada por el Maestro. Lo más importante era que se respetara el espíritu del texto.²⁶

A pesar de que un número creciente de personas se convertieran ante la palabra y la figura del Bienaventurado, no dejaron de producirse algunas reacciones hostiles, especialmente por parte de algunos sectores del brahmanismo ortodoxo.²⁷ La tradición cuenta que los tres hermanos Kâshyapa, inicialmente recalcitrantes, se convirtieron posteriormente al ser testimonios de los milagros que el Buddha ejecutaba con toda naturalidad. El Buddha produciría nuevos milagros para derrotar a los seis maestros heréticos que constituyan quizás sus enemigos más encarnizados. En las escrituras budistas también aparece un personaje paralelo en cierto sentido al Judas Iscariote de los Evangelios: Devadatta, primo del Bienaventurado.

Según algunos textos, la fama del Buddha llegó hasta Kapilavastu, la ciudad real donde viviera el príncipe Siddhârtha varias décadas atrás. El padre del Iluminado tuvo noticias de la profunda transformación ocurrida en su hijo y del éxito creciente de sus enseñanzas; así pues, le envió varios mensajeros pidiéndole que regresara a su patria natal. Finalmente, el Buddha accedió a las peticiones reiteradas de su familia. Durante ésta y otras estancias en Kapilavastu, numerosos miembros de los Sâkyâ se convirtieron ante las enseñanzas y los milagros realizados por el Maestro; amén del rey Sudhodana, padre del Buddha, cabría citar a Nanda, su hermanastro, y a Râhula, su hijo de 8 años, que sería el primer novicio de la historia budista. Después de la conversión de Râhula, el Buddha prometió que no podría ordenarse nunca más a un muchacho como novicio sin pedir antes la autorización de sus padres.

Tras la muerte del rey, Mahâprajâpatî -o Prajâpatî Gautamî-, tía del Bienaventurado, quien lo había criado durante su infancia, pidió ser admitida en el Sangha -recordemos que la comunidad monástica incorporaba tan sólo a hombres hasta entonces-. Ananda, el discípulo predilecto y primo del Buddha, intervino en favor de la admisión ante un primera negativa. Después de reiteradas peticiones, la respuesta del Buddha fue finalmente afirmativa, aunque encerrara una hábil y calculada ambigüedad, que permitía por un lado el acceso de las mujeres a la vida monacal, sin chocar por ello frontalmente con las creencias de su época y el orden establecido. Así pues, se desarrollaría en el budismo un monacato femenino -algo que era innovador con relación a las restricciones del brahmanismo-, pero con reglas más estrictas que para el monacato masculino y bajo el control de éste. La actitud del Buddha concilió, pues, la apertura con la prudencia ante los condicionamientos culturales de su tiempo.

²⁶L. Dumarcet, "Buda y el budismo", p 119-120.

²⁷Véase, por ejemplo, el Sônadanda-Sutta (Dîgha-Nikâya, I, 111-126, versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 95-114).

La entrada final en el Parinirvâna

Según la tradición, el Buddha dejó este mundo a los 80 años. Acompañado por su discípulo predilecto, Ananda, y otros seguidores, se retiró en un último viaje al bosque de Upavartana, cerca de Kushinagara -Kusinara, en pâli-. Ananda, su primo y amigo de infancia, era uno de los discípulos más antiguos y el más fiel y sensible de todos ellos. Su amor hacia el Buddha le valdría ser recordado por la posteridad como el discípulo amado. Ananda había seguido al Bienaventurado en sus viajes a través de Mâgadha, y en la última época ya no lo abandonaría ni un instante. Sería él quien le cerrara los ojos después de haber sido testimonio de sus últimos pensamientos.

En este último viaje, el Bienaventurado se dirigió hacia el norte; quería ver por última vez las nieves eternas del Himalaya, los paisajes familiares de su infancia y juventud. Siguió, pues, en sentido inverso la ruta que medio siglo atrás le condujera de Kapilavastu a Bodh-Gayâ, de la Gran Partida al Despertar. El Buddha estaba ya debilitado por la edad y la enfermedad, pero unos alimentos en malas condiciones precipitarían el final. Se ha discutido mucho en el mundo budista sobre el contenido de esta fatal cena. Podría interpretarse que el Buddha comió carne de cerdo en mal estado; los partidarios acérrimos del vegetarianismo, no pudiendo aceptar tal idea, han defendido que la causa de la recaída fueron unas setas.

Con sus últimas fuerzas, el Bienaventurado llegó a un bosque cerca de Kushinagara. Allí se reclinó entre dos árboles gemelos sobre el costado derecho, con la cabeza orientada hacia el norte y los pies estirados, dejó el cuerpo y entró en el Parinirvâna²⁸, no sin antes urgir a sus discípulos a trabajar con vistas a su propia Iluminación. El Buddha abandonó este mundo sin pronunciarse sobre lo que sucede a un ser Iluminado tras la muerte, pues ello estaría más allá del pensamiento humano y de las palabras.

Antes de la Gran Total Extinción -Mahâparinirvâna-, el Buddha pronunciaría las siguientes palabras:

"Todo lo que está creado perece; obrad diligentemente para vuestra propia salvación."

Entonces, la tierra tembló, los pájaros callaron, y las flores cayeron del cielo sobre el cuerpo del Bienaventurado. Su rostro se transfiguró, y la luz iluminó por última vez su cuerpo inanimado, apagándose con el alba.

Así concluyen las escrituras budistas la vida de aquél que había despertado, y que había querido permanecer en el mundo por amor y compasión a la humanidad.

Consideración de la figura del Buddha

En el ámbito historiográfico se han dado dos actitudes contrapuestas ante los hechos de la vida del Buddha:

²⁸El Parinirvâna sería el Nirvâna póstumo.

- por un lado, tenemos la tesis mitológica según la cual lo de menos sería el carácter histórico de la figura del Buddha, pues ésta constituiría un pretexto a partir del cual cristalizan en un personaje toda una serie de materiales míticos;

- por otro lado, tenemos la tesis realista según la cual el Buddha fue, ante todo, una figura histórica concreta.

Finalmente, la perspectiva socio-histórica ha intentado poner de relieve el contexto en el que se desarrolló la vida del Buddha, contrarrestando ciertos enfoques que tienden a aislar la figura de Gautama del tiempo y del lugar en los que vivió.

En el fondo, las tres perspectivas mencionadas son cada una de ellas ciertas a su manera, y resulta más provechoso combinarlas en su complementariedad que encerrarse en un punto de vista particular. Es indudable que en la figura del Bienaventurado se condensan materiales míticos -lo mismo podría decirse de la figura de Jesús-; estos materiales están especialmente trabajados en los textos canónicos tardíos que enmarcan la biografía del Buddha en un aura legendaria y milagrosa. Pero el hecho de tener en cuenta la cristalización mítica en la figura del Buddha no debería hacernos olvidar que el Iluminado fue un personaje histórico real. Y la existencia real del Buddha tampoco se puede aislar del contexto geográfico y temporal en el que se desarrolló. Siendo conscientes del trasfondo mítico que su figura conlleva, debiéramos intentar reconstruir la verdadera personalidad histórica de Gautama en el seno del contexto en el que nació y vivió.

Esta tarea no resulta fácil, pues las primeras fuentes escritas son de la época de Jesucristo -o poco antes-, lo cual significa varios siglos de distancia con relación a la vida de Gautama. Además, se dan diferencias apreciables entre los dos principales sistemas de fuentes escritas: el Canon Pâli perteneciente a la escuela Theravâda y el Canon Sânskrito perteneciente a la corriente Mahâyâna. Las tesis mitológicas han tendido a privilegiar las fuentes sânskitas del Mahâyâna -o Gran Vehículo-, mientras que las tesis realistas han tendido a utilizar las fuentes pâlis del Theravâda -o Camino de los Antiguos-. Es razonable proponer un uso combinado y crítico de ambos tipos de fuentes, sabiendo que en cualquier caso lo máximo que podremos concluir sobre la vida y el mensaje del Bienaventurado son conjeturas.

Se dice a veces que el Canon Pâli es relativamente más sobrio que el Sânskrito; en realidad, ambos contienen elementos mágicos y sobrenaturales. Por consiguiente, no es fácil desbrozar el camino en medio de todo este bosque mitológico a fin de identificar la personalidad real del Buddha. Muchas veces tenemos dos versiones o dos transmisiones distintas sobre la vida de Sâkyamuni: una más sucinta y austera, vinculada a la mentalidad monacal y a los eruditos; otra más mitológica, vinculada a la imaginación popular y a los laicos.

Además del estudio comparativo de los diferentes tipos de textos -eruditos o mitológicos, "theravâdas" o "mahâyânas"-, la historiografía debe tener en cuenta el testimonio de la piedra de cara a reconstruir la personalidad del Buddha en su contexto histórico. Pueden ser particularmente reveladores los bajos relieves que narran la vida del Bienaventurado.

El Buddha y el "arahant"

Entre las numerosas diferencias que separan la corriente "theravâda" de la "mahâyâna" cabría destacar la visión de la figura del Buddha. El budismo "theravâda" tiende a insistir en la dimensión humana de Sâkyamuni, mientras que el "mahâyâna" prefiere poner de relieve su naturaleza sobrehumana. Pero incluso los theravâdines deben reconocer que, una vez alcanzada la Iluminación, el Buddha ya no es simplemente humano. El Buddha es alguien que se ha realizado en el mundo pero que al mismo tiempo lo ha transcendido, alguien que ha perfeccionado y transcendido su propia humanidad.

La naturaleza del Buddha plantea su relación con el concepto de "arhant" (sânskrito) o "arahant" (pâli), que se traduce habitualmente como "santo" y que constituye una noción crucial de la tradición "theravâda". El Buddha es aquél que se ha hecho Dharma, es decir, aquél que ha ejemplificado completamente el Dharma a través de su vida. Además, ha realizado el Dharma en la experiencia del Nirvâna. En este sentido, un "arhant" no es distinto de un Buddha. Si Jesús es Dios hecho hombre, el Buddha o el "arhant" son el hombre hecho Dharma. En los primeros textos budistas se define al Buddha como un "arhant", y en múltiples aspectos se le considera semejante a otros "arhants". La experiencia del Nirvâna es la misma para todos.

Mas no dejan de darse algunas diferencias entre el Buddha y otros "arhants". Un verdadero Buddha tiene un conocimiento más perfecto y profundo. Por ejemplo, puede recordar todas sus vidas anteriores, mientras que los otros "arhants" no disponen de esta facultad. Un verdadero Buddha también puede predecir el futuro, algo que no pueden hacer en cambio otros "arhants". En última instancia, el Buddha viene a ser aquél que mediante su propio esfuerzo redescubre el camino hacia la salvación que la humanidad ha perdido, permitiendo así que otros se conviertan en "arhants" a través de su propia práctica -y muy especialmente a través de la vía monacal-.

La tradición budista "theravâda" manifiesta en este sentido una tendencia común a otras religiones de la humanidad, a saber, la entronización de la figura fundadora como única en una doble dirección: con relación a los fundadores de otras religiones, y con relación a los fieles de la propia religión. ¿Dónde está el espacio para Jesucristo en el budismo? ¿Dónde está el espacio para el Buddha en el cristianismo? Cada religión organizada se ha construido como un sistema de creencias cerrado a los otros sistemas de creencias. Entre los diferentes sistemas, las relaciones han sido pocas veces de diálogo; las guerra de religión o la simple ignorancia mutua han caracterizado hasta ahora la historia de la humanidad. Pero es interesante observar como muchas religiones han tendido a cortar a la masa de seres humanos de su propia plenitud, erigiendo la figura del fundador como un ser ontológicamente diferente y único. El budismo "theravâda" acepta que los "arhants" se acercan en muchos aspectos al Buddha. Pero la masa de laicos puede difficilmente alcanzar el estado de "arhant", y éste último no alcanza en cualquier caso la plenitud o perfección del Buddha. El mismo tipo de mecanismo se reproduce en el cristianismo. En las formas ortodoxas de esta religión, una cosa son los cristianos y otra cosa es Cristo. Por muy santos que puedan llegar a ser los cristianos, nunca pueden llegar a ser Cristo, igual que los "arhants" budistas, que por muy santos

que puedan ser no llegan a ser Buddha.

Este es uno de los puntos más delicados de las religiones establecidas. Si el Evangelio de Juan, el evangelio místico por excelencia, tiene una valor excepcional, es justamente porque puede deducirse de él que Jesucristo no es único, pues todos estamos llamados a ser Cristo. Una visión similar se da en el seno del budismo "mahâyâna", al menos en algunas de sus tendencias. En reacción al anterior Hînayâna, el Mahâyâna afirma que todos somos Buddhas en potencia; de ahí el ideal del "bodhisattva" sustituyendo al ideal del "arhant"; de ahí el nombre de "Gran Vehículo" -Mahâyâna- ante el "Pequeño Vehículo" -Hînayâna-, dentro del cual se sitúa la escuela Theravâda. La fuerza del Evangelio de Juan o de ciertas tendencias "mahâyânas" consiste justamente en transcender los límites impuestos a la masa de la humanidad, y abrir a todos el potencial de plena realización.

Volveremos más adelante sobre la contraposición entre la figura del "bodhisattva" y la del "arhant". Por el momento, podemos adelantar que el "bodhisattva" es aquél que se halla en el camino de la perfecta buddheidad, y cuya tarea consiste en ayudar a los otros seres a través de la compasión -"karunâ"- mientras desarrolla la sabiduría -"prajñâ"-. El "bodhisattva" trabaja por la salvación de todos los seres que sufren en su camino hacia la buddheidad. La afirmación más fuerte del budismo "mahâyâna" consiste en sostener que todos podemos ser "bodhisattvas", pues todos somos Buddhas en potencia.

c. La continuación de las enseñanzas

y el Camino de los Antiguos

El primer concilio de Râjagriha y los grandes santos del budismo primitivo

Cuando el Bienaventurado aún estaba con vida, Shâriputra mostró ser un discípulo especialmente apto para la difusión práctica de la Doctrina. Este hombre de Mâgadha, nacido en el seno de una familia de "brâhmanas", entró en la vida religiosa bajo la guía de Sañjaya. Despues de escuchar al Buddha, dejó todo para seguirle y servirle. Dicese que tenía un carácter realista, lo cual le permitió organizar las enseñanzas a fin de facilitar su comprensión, estudio y memorización. Muchos autores han subrayado que Shâriputra jugó un papel al menos tan importante como Ananda, el discípulo predilecto, en la difusión de la Doctrina. Para algunas escuelas budistas, Shâriputra viene a ser como un segundo fundador.

Según E. Conze:

"Es cierto que Shâriputra murió seis meses antes que el Buddha, y por lo tanto no pudo encargarse de la organización después de su muerte. La influencia ejercida por Shâriputra se debió a la forma que dio a la enseñanza, y que determinó no sólo la preparación de los monjes durante un largo tiempo, sino que también decidió cuáles eran los aspectos de la doctrina del Buddha que debían subrayarse, y cuáles debían ser relegados a un segundo plano."²⁹

Tras la desaparición física del Buddha, resultaba impensable que se pudiera encontrar a un sustituto. Además, por su propio crecimiento tan rápido, la Comunidad budista no era monolítica, antes constituía un conjunto heterogéneo de pequeños grupos instruidos en distintos lugares. No existía una doctrina fija y menos aún un conjunto de textos escritos. El Bienaventurado no había dejado una relación escrita de sus enseñanzas; siempre había instruido a sus discípulos y otras gentes oralmente, y nadie había podido oír nunca la totalidad de sus enseñanzas. El Buddha no se había erigido como jefe del Sangha, sino que se había limitado a dar sus consejos a quienes los requerían, aplicando sus propios preceptos con sencillez y humildad.

Una vez desaparecido físicamente, la Doctrina que él había enseñado era la única antorcha que podía guiar a los miembros de la Comunidad. Es preciso subrayar que el Bienaventurado no había creado una iglesia tal como se entiende este término en Occidente. No existía, pues, una organización jerarquizada. La Comunidad se había creado espontáneamente alrededor de la figura de Sâkyamuni a través de las numerosas conversiones. El Buddha era sin duda el centro, mas no el jefe, del Sangha. Al morir, no dejó ningún sucesor, pues no había siquiera un "trono" que alguien pudiera heredar. No existía un "Trono de San Pedro" como existiría en Roma. La única pauta

²⁹E. Conze, "El budismo. Su esencia y su desarrollo", p 122.

establecida era la Ley o la Doctrina -el Dharma-.

La Comunidad, además, era esencialmente plural, una comunidad formada por pequeñas comunidades. Sin ningún centro orgánico o institucional, el Sangha estaba compuesto por numerosas asociaciones de monjes e incipientes monasterios diseminados por la geografía del subcontinente, amén de una nutrida población laica considerablemente heterogénea.

En estas condiciones, lo único razonable era que los miembros de la Comunidad -y los monjes en particular- continuaran las enseñanzas por medio de la palabra y del ejemplo. Ello implicaba resolver dos dificultades:

- en primer lugar, era imperativo preservar de alguna manera las enseñanzas del Iluminado tras su desaparición física;

- en segundo lugar, era menester conservar la unidad doctrinal y concretar las normas de disciplina de la Comunidad, a fin de evitar conflictos y cismas que ya se insinuaban en vida del Bienaventurado.

¿Pero quién tenía autoridad suficiente para realizar esta doble tarea? Dos de los grandes discípulos -Shâriputra y Maudgalyâyâna- ya habían desaparecido antes de la Extinción del Buddha. Todavía quedaba el primo y discípulo predilecto, Ananda. El era en parte el más apto para dar unidad a la Comunidad y ejercer sobre ella una autoridad moral. Mas según la tradición, Ananda fue de entrada marginado en el primer concilio budista. A instancias de otro antiguo discípulo, Mahâ-Kashyâpa, este concilio se reunió en Râjagriha durante la estación de las lluvias posterior a la Gran Total Extinción -o quizás tres años después-. Congregando a monjes de alto rango, se propuso resolver cuestiones tanto de doctrina como de disciplina. Más tarde, aceptó en su seno al venerable Ananda, convertido ya -según la tradición- en un "arhant".

Por lo tocante a la doctrina, el concilio escucharía especialmente la palabra de Ananda. Sus aportaciones constituirían la esencia de los Suttas -o Sûtras-. Por lo tocante a la disciplina, uno de los hombres clave sería Upâli, el antiguo barbero de los Sâkyâ, quien daría lugar al núcleo del Vinaya. El nombre de Mahâ-Kashyâpa también se vincula con la cesta del Vinaya. El nombre de Shâriputra se asociaría posteriormente con el tercer grupo o cesta de textos canónicos en lengua pâli, el Abhidhamma.

Todas estas enseñanzas continuarian siendo transmitidas por vía oral por los sucesores de los primeros discípulos. La doctrina y la disciplina no se pondrían por escrito hasta principios de la era cristiana o poco antes.

Algunos historiadores dudan de la existencia real de este primer concilio de Râjagriha -al menos tal como lo describe la tradición-. Es posible que el concilio -bajo esta forma- sea puramente legendario. Aún y así, no cabe duda de que poco después de la desaparición del Bienaventurado tuvo que darse algún tipo de asamblea de antiguos discípulos para fijar un cuerpo de enseñanzas que con el paso del tiempo se desarrollaría y daría lugar al famoso Canon Pâli -o al desaparecido Canon Sânskrito de los Sarvâstivâdines-.

En los primeros tiempos del budismo se dibujan cuatro tendencias encarnadas por cuatro santos o grandes hombres de la Comunidad. Ananda, el discípulo predilecto del Maestro, fue muy querido desde

los inicios. Era un hombre sensible y afectuoso, desbordante de amor, que había defendido la creación de un monacato femenino junto al masculino. Por todo ello, sería especialmente venerado por el pueblo llano y la gente sencilla, y también, como es de suponer, por las monjas. En cambio, no resultó nunca simpático a los religiosos de origen brahmánico, poco sensibles a su naturaleza amorosa y sentimental. Ananda, que se emocionaba y lloraba fácilmente, no podía responder al tipo de santo -"arhant"- impasible ante las cosas de este mundo. El austero Mahâ-Kashyâpa encabezaría una corriente bien distinta, con mejor aceptación en el mundo monástico. Un poco más tarde, dos nuevos santos adquirirían un relieve prominente: Shâriputra, quien representaba el conocimiento de tipo especulativo -"prajñâ"-, y su amigo Maudgalyâyana, quien representaba una visión de tipo mágico-esotérico.

Estos son los cuatro grandes santos de los primeros tiempos del budismo; cada uno de ellos encarna una corriente distinta dentro del budismo primitivo. Podremos identificar las diferentes tendencias en toda la historia posterior de esta religión sin iglesia ni jefatura. La heterogeneidad es, pues, inherente al budismo, y está presente desde sus mismos orígenes, siendo la común veneración hacia la figura del Buddha y el seguimiento de sus enseñanzas el único vínculo sólido entre todos los miembros de la Comunidad.

El segundo concilio de Vaisâli y la división entre Mahâsâṅghikas y Sthaviras

El budismo nació en la región de Mâgadha, cuyas dos ciudades principales eran Vaisâli y Râjagriha. En el budismo más antiguo, pueden distinguirse dos períodos centrados respectivamente en cada una de las dos ciudades. Durante un primer período de preeminencia de Râjagriha, Ananda constituyó el santo más influyente, y la composición de los Suttas -la doctrina- centró las actividades de fijación de las enseñanzas. Durante un segundo período de predominio de Vaisâli, la figura de Mahâ-Kashyâpa tomó el relevo, y el desarrollo del Vinaya -la disciplina- concentró los esfuerzos del mundo monacal.

Ananda era quizás el discípulo que mejor y de más cerca había conocido al Buddha. Pero para algunos, su fe era demasiado simple. Ciertamente, había amado como nadie al Maestro, sirviéndole en todo momento e intentando conformarse lo mejor posible a las enseñanzas; pero no se había abierto a la dimensión más metafísica de la doctrina, y en sus preocupaciones cotidianas había descuidado la práctica de la meditación. Además, la bondad natural del buen Ananda se inclinaba fácilmente hacia la indulgencia, lo cual podría introducir actitudes laxistas y falta de disciplina en el seno de la comunidad monacal. Todo ello no sería un obstáculo para que la gente sencilla y el pueblo llano sintieran una clara preferencia por la figura de Ananda. Pero buena parte del mundo monástico preferiría como modelo de santidad al venerable Mahâ-Kashyâpa, otro de los antiguos discípulos del Buddha, reputado por su austeridad y su gran capacidad de meditación.

A lo largo de la vida del Buddha y en los años posteriores a su desaparición, el Sangha había evolucionado. Se pueden apuntar varias razones para ello: la conversión de numerosos monjes de origen brahmánico, el crecimiento y consolidación de los monasterios, y

pues, el asentamiento de la vida conventual perfectamente reglada durante la época monzónica, el desarrollo de un espíritu más especulativo e incluso aristocrático en el seno del mundo monacal, etc. De los primeros monjes errantes a los monasterios bien establecidos algo había cambiado. El buen Ananda podía continuar siendo el santo favorito de la gente humilde y del budismo popular. Mas el budismo monástico, con un peso creciente, no sentía la misma veneración hacia Ananda, y prefería en cambio la figura de Mahâ-Kashyâpa, más conforme a la mentalidad de las nuevas tendencias monásticas.

Paulatinamente, el budismo se desplazaría hacia el oeste, de Pâtaliputra hacia Kausâmbî y Mathurâ. Durante el período de expansión de Kausâmbî, la figura de otro gran santo, Shâriputra, adquiriría un gran relieve. Junto a su veneración, se desarrollaría el embrión del futuro Abhidhamma o tercer cesto del Canon Pâli.

En la tradición budista se dan distintas versiones del primer concilio de Râjagriha. Ello refleja las diferencias que existían desde los orígenes en el seno de la Comunidad. Con el paso del tiempo, estas diferencias cristalizarán en una diversidad de sectas o escuelas. Mas el primer concilio de Râjagriha, fuera cual fuera su forma histórica real, tuvo que ser una gran asamblea unitaria reuniendo no sólo a monjes -y monjas- sino también a laicos. Tuvo que tratarse, pues, de una Gran Asamblea -Mahâ-Sangha- de toda la Comunidad. En el seno de esta gran familia budista primitiva, las distinciones de casta no existían y las distinciones sociales en general estaban atenuadas por un espíritu comunitario que en términos modernos podríamos estar tentados en llamar "democrático"; por otro lado, el peso específico de los monjes aún no era predominante.

Este espíritu de la Gran Asamblea primitiva se desvanecería posteriormente debido al peso creciente del elemento monástico -y en particular de origen brahmánico- que crearía una clara división entre monjes y laicos; la división se haría más profunda con el paso del tiempo, y tendría que ver con el primer gran cisma del budismo antiguo. La secta de los Mahâsânghikas permanecerá siempre fiel al espíritu de la Gran Asamblea -Mahâ-Sangha-; en cambio, los Sthaviras, de tendencias más aristocráticas, preferirán marcar las diferencias entre el monacato y el mundo laico, estableciendo la supremacía del primero -muchos de ellos, intentarán también excluir el monacato femenino-. El marco en el que se produjera el primer cisma sería el segundo concilio.

Narra la tradición que un segundo concilio budista tuvo lugar en Vaisâli un siglo después de la Extinción del Buddha, hacia el 363 AC. El nuevo concilio debía resolver cuestiones relativas a las donaciones de los laicos a los monasterios; después de los debates, se excluyó que los monjes pudieran recibir oro o plata. Algunos historiadores emiten sus dudas acerca de este segundo concilio de Vaisâli. De todos modos, podemos presumir que un siglo después de la desaparición del Buddha estallaron unos conflictos latentes desde hacía tiempo entre dos tendencias.

Aunque las diferencias se hicieran ya notar en tiempos del primer concilio, la separación definitiva entre Mahâsânghikas y Sthaviras no se consolidó hasta la época del segundo concilio. Las diferencias de fondo apuntadas más arriba se concretaban en relación a la disciplina monástica. En opinión de los Sthaviras, los Mahâsânghikas eran excesivamente laxos y faltos de disciplina; desde el punto de vista de los segundos, una reglamentación excesivamente

estricta no era necesaria y no estaba en consonancia con el espíritu profundo de la Doctrina. Las disputas en torno a la cuestión de la disciplina se centraron en el tema de las donaciones de los laicos.

Al extenderse hacia el oeste, el budismo fue penetrando en regiones con mayor influencia brahmánica que Mágadha. Los medios brahmánicos se caracterizaban por una estricta moralidad y por un ascetismo marcado. En estas regiones occidentales más brahmanizadas, el budismo quiso dar muestras de disciplina a fin de ser respetado y ganarse adeptos. La secta de los Sthaviras se nutriría en buena parte de hombres provenientes de estos medios brahmánicos austeros. Los Mahâsânghikas, en cambio, herederos del espíritu menos brahmanizado de Mágadha, tendrían una visión más abierta y laxa de la religión.

Esta influencia del rigorismo religioso en el budismo antiguo a través de los Sthaviras producirá una situación curiosa: en su momento, Gautama abandonó la senda del ascetismo y propuso el célebre camino medio entre los extremos. Con los Sthaviras y una cierta brahmanización del budismo, éste se apartará de la senda media del Buddha y volverá en parte al ascetismo inicial de Gautama. Los Mahâsânghikas intentarán preservar el espíritu del camino medio sin hacer marcha atrás hacia el ascetismo y el rigorismo, manteniendo viva aquella calidez, aquella bondad, aquella humanidad, que justamente caracterizara la figura del Buddha ante el brahmanismo ortodoxo de su época.

No es, pues, de extrañar que la secta de los Mahâsânghikas estuviera más cerca del pueblo y del budismo popular que la de los Sthaviras; de hecho, la secta de los Mahâsânghikas recibió una clara influencia de los movimientos populares, con su tendencia a la "bhakti" -la devoción y el amor a lo Divino- y su distanciamiento de las especulaciones metafísicas y de las prácticas ascéticas. Tanto el budismo popular como la escuela de los Mahâsânghikas constituirían una religión del amor descansando en la fe más que en la especulación o la ascesis, y rindiendo culto al Buddha a través de una variedad de ritos y de una rica mitología. Las sectas de los Sthaviras, en cambio, pondrían el acento en la austeridad, la ascesis, la meditación y la especulación metafísica; éste era un espíritu más cercano al de los dos santos Mahâ-Kâshyapa y Shâriputra. El venerable Ananda sería el modelo de santo para los Mahâsânghikas.

El primer cisma en el budismo antiguo es de una gran importancia para entender la historia posterior de esta religión. El espíritu de los Sthaviras acabará predominando en el budismo monacal de buena parte de la India y luego de Asia. La secta de los Theras, de la cual proviene el actual budismo "theravâda" del Sureste Asiático, constituye en múltiples aspectos una continuación del espíritu de los Sthaviras; esta forma de budismo presenta unas características bastante alejadas de la mentalidad de los Mahâsânghikas. Pero no debemos olvidar el budismo popular, el cual, incluso en los países meridionales de Asia presenta notables afinidades con el espíritu de los Mahâsânghikas, alejándose considerablemente del ambiente de los monasterios. Por otro lado, el advenimiento de las nuevas escuelas del budismo "mahâyâna" a principios de la era cristiana significará un retorno al espíritu de los Mahâsânghikas ante el predominio del pensamiento heredero de los Sthaviras en el monacato budista.

Las sectas de los Sthaviras: Sarvâstivâdines y Theras

Tras el segundo concilio de Vaisâlî, la expansión del budismo por el oeste del subcontinente conlleva todavía la preeminencia de los Sthaviras. El centro de esta expansión occidental está en Kausâmbî.

A partir de los Sthaviras se diferenciarán dos corrientes que vienen a corresponderse con las dos grandes rutas de propagación del Dharma; estas dos corrientes estarán claramente establecidas en tiempos del emperador Ashoka (siglo III AC). Hacia el noroeste se desarrollará la secta de los Sarvâstivâdines, cuyo centro estará en Mâthurâ; luego remontarán hacia el Himalaya para difundir el Dharma en Kashmîr. Hacia el sudoeste se desarrollará la secta de los Theras, cuyo centro estará en Ujjayinî.

Los Sarvâstivâdines redactarán sus escrituras en sânskrito; la mayoría de textos se perderán, y esta secta desaparecerá completamente. Los Theras redactarán sus escrituras en pâli; emigrarán a Sri Lanka, donde sus doctrinas perdurarán hasta nuestros días, difundiéndose por todo el sureste asiático.

Estas serían las dos corrientes principales. La diversidad de sectas de los Sthaviras es, empero, aún más compleja. Del Camino de los Sthaviras -Sthaviravâda- surgen tres escuelas durante el siglo III AC: el Pudgalavâda (sânskrito) o Puggalavâda (pâli), el Sarvâstivâda (sânskrito) o Sabbatthivâda (pâli), y el Vibhajyavâda (sânskrito) o Vibhajjavâda (pâli), del cual saldrá la secta de los Theras.

Los seguidores del Pudgalavâda, llamados personalistas, no están de acuerdo con que el Dharma no acepte ningún tipo de yo substancial. Creen en una persona real, en un yo sutil. Postulan la existencia de una persona -"pudgala"- subsistente de existencia en existencia. Aunque fueran criticados por las otras escuelas, los Pudgalavâdines tuvieron un cierto éxito, y en tiempos del rey Harsha, en el siglo VII DC, una cuarta parte de los monjes indios seguían esta doctrina. De todos modos, la mayoría de escuelas budistas han negado la existencia de una substancia portadora del ciclo de renacimientos, y tan sólo han visto en la persona -"pudgala" en sânskrito, "puggala" en pâli- un nombre convencional para una unidad aparente, que en realidad se constituye como un compuesto de factores físicos y psíquicos cambiantes. La escuela del Pudgalavâda -también conocida como Vâtsíputrîya- es, pues, original, ya que concibe la persona como una realidad innegable transmigrando de una existencia a otra y subsistiendo incluso tras el Parinirvâna.

Los seguidores del Sarvâstivâda, llamados panrealistas, se convirtieron en la escuela budista predominante en el norte de la India, especialmente en el noroeste, donde hallaron la protección del emperador kushân, Kanishka, en el siglo I de nuestra era. A partir de ahí, su influencia se extendió por Asia Central hasta China, donde se ha preservado una traducción de su Abhidharma. Según esta escuela, no sólo existen los dharmas presentes sino también los pasados y los futuros. Todo existe, no sólo los elementos del presente sino también los del pasado y los del futuro. Todo lo presente, lo pasado y lo futuro tiene subsistencia simultánea. En oposición a los Pudgalavâdines, los Sarvâstivâdines eran especialmente radicales en su negación de una substancia última o de un sí-mismo.

La escuela Vaibhâshika constituye una fase tardía del

Sarvâstivâda. La escuela Sautrântika se forma más precisamente como una corriente disidente del Sarvâstivâda. Según esta última, la conciencia es la portadora del ciclo de renacimientos. Existe una base de conciencia sutil que viene a ser el fundamento de la vida humana y que transmigra de nacimiento en nacimiento. Esta noción de una conciencia subsistente tendrá influencia en la escuela "mahâyâna" del Yogâcâra -que tendremos ocasión de examinar más adelante-.

Los seguidores del Vibhajyavâda, llamados distincionistas, eran numerosos en el sur de la India. Una fraternidad dentro de esta escuela, que se asentaría sobretodo en Sri Lanka, se autodenominó Theravâda -que es el equivalente pâli del sânskrito Sthaviravâda-. Los Vibhajyavâdines o Theras son considerados los Sthaviras ortodoxos; son los partidarios de las distinciones. En contra de los Pudgalavâdines y de los Sarvâstivâdines, los Vibhajyavâdines o Theras consideraban que es imposible regresar del estado de santidad -"arhant"- una vez alcanzado.

El Sthaviravâda ha llegado hasta nuestros días a través del Theravâda. En cambio, la corriente opuesta a los Sthaviras, la de los Mahâsânghikas, no ha sobrevivido hasta nuestra época, a pesar de que algunas fraternidades "mahâsânghikas" abrazaran el nuevo budismo "mahâyâna". Por ello, el conocimiento del budismo "mahâsânghika" es hasta cierto punto limitado e incierto.

Aún y así, se presume que los Mahâsânghikas se dividieron entre una rama del norte y una del sur, distinguiéndose dos grandes escuelas: la de los Ekavyavahârikas, de donde se desprendieron los Lokattaravâdines, y la de los Gokulikas, de la que derivaron los Caitikas -o Caitîyas-. La primera escisión se produjo seguramente en el siglo II AC. Por lo tocante a los textos "mahâsânghikas", cabe señalar que una parte de su colección de Sûtras y su Vinaya han pervivido en una traducción al chino. En una lengua próxima al sânskrito, subsiste también un texto conocido como Mahâvastu. La composición de este texto se inició en el siglo II AC, aunque continuara luego durante varios siglos. Las ideas de los Mahâsânghikas han sido a menudo consideradas precursoras de las doctrinas "mahâyânas".

El papel de los laicos

El protagonismo de los monjes y la importancia de los concilios no debiera hacernos olvidar que la comunidad budista es -en términos generales- el conjunto de monjes -"bhikkhus"- y de laicos -"upâsakas"-. Consecuentemente, la Doctrina -el Dharma- se dirige no sólo a los religiosos sino también a los laicos.

Ya hemos advertido más arriba que el término "sangha" se reduce en su acepción más rigurosa a la comunidad monástica. Los términos "cattâro parisâ" o "cattâro vannâ" hacen referencia al conjunto de la población budista, tanto laica como religiosa. Pero por mucho que queramos ser precisos, debemos admitir que el término "sangha" se utiliza a menudo en un sentido general como comunidad budista en su conjunto.

La entrada en la comunidad monástica implica la aceptación de toda una compleja disciplina -el Vinaya-. Mas la conversión del laico constituye un acto muy sencillo; la persona tan sólo tiene que tomar

el Triple Refugio en presencia de un religioso -es decir, debe pronunciar la adhesión a la Triple Joya: el Buddha, el Dharma y el Sangha. A partir de ahí, el laico se compromete a observar cinco preceptos:

- no destruir la vida;
- no robar;
- no cometer adulterio;
- no mentir;
- no consumir bebidas intoxicantes.

Con la triple adhesión, el Camino Medio u Octuple Camino queda abierto para el laico -volveremos más adelante sobre estas nociones del Dharma budista-. El laico podría incluso obtener el estado de santidad -"arhant" en sánscrito/ "arahant" en pâli-. Según la tradición, ello ya habría sucedido en tiempos del Buddha.

Cabe subrayar que a excepción de las escuelas tántricas, la doctrina budista no ha impuesto a los laicos ningún tipo de ritual o de ceremonial religioso. Es la tradición la que, a lo largo de los siglos, definirá y establecerá convencionalmente unos ritos devocionales, la veneración de reliquias y lugares santos, etc.

El emperador Ashoka y el tercer concilio de Pâtaliputra

En su tierra natal, Mâgadha, el budismo ya había recibido el apoyo de algunos monarcas: Bimbisâra y su hijo Ajâtashatru en particular. La ayuda directa de los soberanos se combinó con una favorable conjunción de factores socio-económicos que facilitó la propagación de las nuevas doctrinas. Mâgadha era el centro de un próspero comercio en vida del Buddha; junto a una mejoría de las vías de comunicación, ello propició los movimientos de personas y el intercambio de ideas.

Tras el declive de la dinastía de Mâgadha y la penetración de Alejandro el Magno en el noroeste de la India, la expansión del budismo halló nuevas condiciones favorables bajo el reinado de un emperador "maurya", el célebre Ashoka. Del 272 al 232 AC, gran parte del subcontinente estuvo gobernada por este emperador excepcional. Con él, la dinastía "maurya" alcanzó su máximo esplendor. El Imperio creció y se consolidó, las artes florecieron, y el budismo conoció un nuevo impulso.

Según la tradición, el emperador se convirtió a esta religión unos once años después de su coronación. Inicialmente, Ashoka había continuado la política imperial de su padre, Bindusâra, prosiguiendo las campañas militares en el Deccan hasta Kalinga. Algunas crónicas incluso le atribuyen un carácter cruel y varios asesinatos, amén de las guerras de conquista. En cualquier caso, Ashoka cambiaría completamente la orientación de su reinado y de su vida al cabo de unos once de años de subir al trono, abrazando el budismo y promoviendo la no-violencia y la compasión. Es indudable que la conversión del emperador tuvo consecuencias directas en la difusión del budismo.

En el año 253 AC, se reunió un tercer concilio budista en Pâtaliputra bajo los auspicios del emperador "maurya". La convocatoria obedecía al desarrollo de tendencias cismáticas que el

mismo emperador intentaba subsanar. Aunque en el concilio se recitaran las escrituras, éstas no serían fijadas por escrito hasta uno o dos siglos más tarde. Quizás la decisión más importante del concilio fuera la extensión del Dharma por toda la India e incluso allende las fronteras del subcontinente. Bajo la influencia de Ashoka, el budismo tomaría más claramente que nunca un aspecto apostólico y misionero. Ello implicaba el envío de religiosos a varias regiones de la India y a varios países vecinos. Mahinda -hijo o quizás hermano de Ashoka- conduciría las misiones en Sri Lanka, lo cual facilitaría la instalación de la secta de los Theras en la isla. Los Theras llevarían a Sri Lanka la lengua pâli propia de las regiones donde se hallaban antes del viaje. Los Sarvâstivâdines, establecidos en Kashmir, serían el punto de partida de la extensión del budismo por Asia Central en los primeros tiempos de la era cristiana.

A partir del tercer concilio de Pâtaliputra, el budismo conoció una rápida expansión gracias al apoyo que el emperador otorgaba a los misioneros que él mismo enviaba. Estas misiones, dotadas de apoyo económico y político, serían siempre pacíficas, y se verían igualmente favorecidas por los intensos intercambios comerciales dentro del subcontinente así como entre la India y los países vecinos.

El reinado de Ashoka también conoció un desarrollo artístico considerable. Bajo su patronazgo, el arte budista florecería dejando obras notables que se han conservado hasta nuestros días. El emperador hizo levantar estupas, monasterios y pilares con inscripciones. Paralelamente, llevó a cabo una obra social considerable, haciendo construir numerosos hospitales, escuelas, hospicios y albergues para peregrinos.

Especialmente dignos de mención son los edictos grabados en la piedra en diferentes partes del Imperio. Estos edictos rupestres son de una importancia capital para la historia de la India, pues constituyen una gran ayuda de cara a establecer una cronología. Además, están imbuidos de ética budista, con lo cual pueden ser considerados los textos budistas más antiguos que se han preservado.

Después del reinado de Ashoka y de la desintegración de la dinastía "maurya", se produjo un resurgimiento del brahmanismo bajo la dinastía de los Shunga. A pesar de algunas persecuciones, el budismo continuaría extendiéndose desde la llanura del Ganges por el centro, oeste y sureste de la India.

Al mismo tiempo, el budismo entró en contacto con la cultura griega en el noroeste del país. Bajo el impulso misionero de Ashoka, el budismo había penetrado en la región de Gandhâra. Tras la desintegración del Imperio Maurya, reinaban en esta parte del subcontinente unos soberanos de origen griego. Algunos de ellos, como Menandro y Demetrio, eran reyes cultivados que se interesaron vivamente por la filosofía budista. Los diálogos entre los soberanos griegos y los monjes budistas quedan reflejados en una obra emblemática: "Las preguntas de Milinda". Otro resultado fructífero del encuentro entre Grecia y el budismo fue el desarrollo de una arte greco-indio en Gandhâra. A esta tradición greco-budista de Gandhâra se deben las primeras figuraciones del Buddha, que constituirían un modelo para las imágenes del Bienaventurado en gran parte de Asia.

El Canon Pâli

Hasta el siglo II AC las enseñanzas fueron transmitidas fundamentalmente por vía oral, aunque quizás hayan existido algunos textos escritos que no se han conservado. A partir del 253 AC, el budismo se propagó por Sri Lanka impulsado por Mahinda, hijo o hermano del emperador Ashoka. Desde los inicios, la corriente predominante en la isla fue la de los Theras -budismo "theravâda"-. En el siglo I AC, los monjes cingaleses pusieron por escrito las enseñanzas utilizando la lengua pâli, derivada del sânskrito. El Canon Pâli continuaría desarrollándose durante los primeros siglos de la era cristiana.

"Se trata de una voluminosa colección cuyo valor histórico es desigual. Como hacen los especialistas en el Nuevo Testamento, los estudiosos que se ocupan del budismo han intentado aislar los componentes originarios de aquellos aditamentos que el paso del tiempo introdujo en la enseñanza original. Es una labor de resultados inciertos, profundamente influidos por los supuestos que asume un determinado investigador sobre aquello que el Buddha quiso o no quiso decir.

El primer sermón, en el que se explican las Cuatro Verdades Nobles y el Camino de los Ocho Senderos, es el más cercano a las enseñanzas del Buddha. Esto no quiere decir que el resto del Canon Pâli sea espúreo, sino únicamente que no es posible determinar la fecha ni el grado de autenticidad. La mayoría de los autores tienden a dar una fecha tardía a los pasajes abstractos."³⁰

Las escrituras budistas en lengua pâli se hallan reunidas en tres cestas o "pitakas" -Tipitaka (pâli)/ Tripitaka (sânskrito)-. Estas tres colecciones principales comprenden el Vinaya-Pitaka, los Suttas -o Sûtras- y el Abhidhamma -o Abhidharma, la Doctrina ampliada-. El Vinaya, la primera parte del Tipitaka, sienta las bases de la disciplina monástica. El Libro de los Deberes -Pâtimokkha- enumera las 227 reglas a respetar por parte de los monjes.

La cesta de los Suttas -Sutta-Pitaka- comprende a su vez cinco colecciones. La "cesta de los textos" expone básicamente las enseñanzas del Buddha, y éstas son frecuentemente presentadas de manera poética, llena de lirismo. La tradición considera que los Suttas son los sermones originales pronunciados por el Buddha y recogidos por Ananda, quien los recitó en el primer concilio de Rajâgriha. Por ello, todos los Suttas empiezan con la fórmula: "Así he oido".

Hemos dicho que los Suttas están organizados en colecciones. Las cinco colecciones o "nikâyas" serían:

- Dîgha-Nikâya: el corpus de los largos; esta colección de discursos largos está compuesta por 34 Suttas;
- Majjhima-Nikâya: el corpus de los medios; esta colección de discursos medios está compuesta por 152 Suttas;
- Samyutta-Nikâya: el corpus de los reunidos, "suttas" cortos agrupados por temas; se trata de una colección de discursos afines, comprendiendo pequeños textos que narran episodios de la vida del

³⁰H. Dumoulin, "Para entender el budismo", p 55.

Buddha;

- Anguttara-Nikâya: colección de discursos graduales, cuyos "suttas" están clasificados según la progresión numérica de los temas tratados; el conjunto agrupa textos clasificados en 11 categorías;
- y Khuddaka-Nikâya: corpus de los pequeños o colección de textos menores.

El Dhammapada -Dharmapada en sânskrito- constituye la segunda parte de la quinta y última colección -el Khuddaka-Nikâya-. La colección ingente de los Jâtakas -los nacimientos del Buddha- también forma parte del Khuddaka-Nikâya. El Dhammapada -el Sendero o los Versos del Dhamma- ha sido considerado el más bello y rico de los fragmentos poéticos del Canon Pâli, como un compendio o la quintaesencia del Dharma budista.

A veces, los versos del Dhammapada recuerdan la palabra de Jesucristo:

"Jamás el odio extingue los odios en este mundo. Tan sólo por el amor los odios se extinguen. Es una antigua ley."³¹

"Dharma" es un término altamente polisémico en sânskrito. En el marco budista, podría traducirse como doctrina o norma. El Dhamma -en pâli- viene a ser el cuerpo doctrinal budista tal como está enunciado en los Suttas. Supuestamente, esta doctrina recogería la palabra del propio Buddha, aunque es más razonable pensar que los Suttas, antes que reproducir las enseñanzas originales del Buddha, expresan la interpretación que de éstas ha producido la escolástica monacal. Según el budismo convencional, el Dharma es el sostén de la ascesis que condujo al Buddha a la Iluminación. Desde un punto de vista histórico, sería más exacto decir que el Dharma, tal como aparece formulado en los Suttas y en el Dhammapada, corresponde a la visión que los Padres del Canon Pâli tuvieron de la ascesis del Buddha, que había tenido lugar varios siglos antes y de la cual no tenían, pues, testimonio directo.

Según la tradición, las dos primeras cestas se remontarían al primer concilio budista, reunido en Râjagriha poco después de la muerte del Bienaventurado con el objetivo de fijar sus enseñanzas. La historiografía matiza, empero, la cronología de la tradición. Lo más probable es que tan sólo existiera una cesta originalmente, la de los Suttas, que debió formarse paulatinamente con el paso del tiempo; más tarde, a partir del siglo I AC, se inició su redacción definitiva. La cesta del Vinaya se habría formado secundariamente como desarrollo de uno de los textos del Sutta-Pitaka: el Pâtimokkha-Sutta, que establece las reglas a observar por parte de los monjes.

El tercer cesto, el Abhidamma, se habría empezado a constituir según la tradición a lo largo del tercer concilio reunido en Pâtaliputra bajo el reinado del emperador Ashoka. Algunos historiadores ponen una fecha de redacción más tardía, en los inicios de la era cristiana. El Abhidamma, conocido como la "cesta de la metafísica", viene a ser una profundización del estudio de los Suttas. Su estilo escolástico es más bien árido.

³¹"Dhammapada", I, 5, versión del Centre d'études dharmiques de Gretz.

Al margen del cuerpo canónico se escribirían otros textos influyentes; por ejemplo, Las Preguntas de Milinda -Milindā-Pañha-, donde el rey indo-griego Menandro -Milindā- conversa con el sabio Nāgasēna. Algunos autores también serían especialmente reconocidos por su autoridad. Uno de los más fecundos fue Buddhaghosa, evangelizador de Birmania, quien compuso hacia el 450 de nuestra era la Vía de la Pureza -Visuddhi-Magga-. Así pues, existe una abundante literatura extra-canónica en lengua pāli, constituida básicamente por comentarios de las distintas partes del Canon.

Budismo "hīnayāna" y "theravāda"

Ha llegado el momento de clarificar el uso de dos términos estrechamente emparentados y a menudo confundidos: "hīnayāna" y "theravāda". "Hīnayāna" significa "Pequeño Vehículo", y se contrapone a la escuela del Gran Vehículo -Mahāyāna-. "Theravāda" significa el "Camino o Doctrina de los Antiguos".

El Canon Pāli pertenece a la escuela de los Theras -Antiguos-; su doctrina es, pues, el Theravāda -la Opinión de los Antiguos-. Esta doctrina se confunde a menudo con lo que se llama el Pequeño Vehículo -Hīnayāna-, un término que los actuales Theravādines rechazan al considerarlo despectivo, y que históricamente fue encuñado por los seguidores del Gran Vehículo -Mahāyāna- para hacer referencia a las escuelas anteriores. Aunque la confusión entre los términos "theravāda" y "hīnayāna" esté justificada actualmente, las cosas son un poco más complejas desde un punto de vista histórico, pues en su momento los Theravādines constituían tan sólo una escuela dentro de un conjunto más amplio de sectas "hīnayānas" -el término aún no existía por aquel entonces-. El budismo más antiguo, antes de la aparición del Mahāyāna, llegó a reunir una quincena de escuelas diferentes.

Hoy en día, el Theravāda es la única corriente "hīnayāna" que ha sobrevivido. Pero antiguamente la secta de los Sarvāstivādines fue muy importante, y pertenecía, al igual que la de los Theras, al budismo "hīnayāna". Sus escrituras estaban redactadas en sánscrito, lo cual significa que aunque el pāli sea actualmente la lengua por excelencia del budismo "hīnayāna", éste ha sido expresado por una pluralidad de lenguas, entre ellas el sánscrito. Esta observación es particularmente necesaria porque se reduce a veces el uso del sánscrito al budismo "mahāyāna". Muchos textos sánscritos son "mahāyānas", pero algunos pertenecieron al budismo "hīnayāna". El budismo "mahāyāna" también ha sido expresado posteriormente en otras lenguas -el chino por ejemplo-.

Estas observaciones también son útiles para matizar las opiniones clásicas de la escuela "theravāda", según la cual su doctrina constituiría no sólo la forma más antigua de budismo sino incluso el budismo original. Es cierto que entre todas las corrientes budistas actuales el Theravāda es la más antigua. Hemos visto que sus orígenes se remontan al siglo III AC, en tiempos del emperador Ashoka. También es cierto que los primeros países asiáticos en ser evangelizados fueron Sri Lanka y luego Birmania, y que en ambos se asentó el Camino de los Antiguos. Por ello, cuando reflexionemos posteriormente sobre el Dharma budista nos centraremos en el budismo del Canon Pāli. Mas tampoco es exacto decir que el Theravāda sea el

budismo "original", pues no puede remontarse ni a la época del Buddha ni a la de sus sucesores inmediatos. La distinción entre Mahâsâṅghikas y Sthaviras es más antigua, dibujándose ya en tiempos del segundo concilio (363 AC). En un cierto sentido, puede considerarse el Theravâda como una continuación de los Sthaviras.

En conclusión, el budismo "theravâda" es sin duda el más antiguo de los budismos actuales; mas tampoco puede considerarse como "original", so pena de forzar la historia y hacerlo remontar más allá de lo que es razonable en términos históricos.

d. La doctrina budista clásica

La meta de la salvación

El budismo es, ante todo, una doctrina de la salvación. Tanto el pensamiento como la práctica que ha fomentado están encaminados a este objetivo. Recordemos las últimas palabras del Buddha antes de entrar en el Parinirvâna:

"Obrad diligentemente para vuestra propia salvación."

Si no se tiene esto en cuenta, se pueden dar toda clase de equívocos con relación a la doctrina budista. La filosofía budista no pretende adentrarse en la naturaleza de la realidad por mero afán de conocimiento; propone unos modos de conducta y sugiere unas experiencias de cara a la salvación. Ello ha llevado un pragmatismo budista que tampoco debiéramos confundir con otros tipos de actitud práctica. En el budismo, tanto la especulación como la praxis están al servicio de una meta espiritual, y ésta no consiste tanto en la realización como en la salvación.

En palabras de R. Panikkar:

"(El Buddha) pide una confianza ingente en la iluminación salvífica -porque cree que cualquier hombre puede realizarla-."³²

Las Tres Joyas y el Triple Refugio

Puede resultar útil repasar brevemente las principales nociones del budismo clásico tras la cristalización del Canon Pâli.

En primer lugar, esta religión consta de tres instancias - conocidas como las Tres Joyas, "Triratna", o el Triple Refugio: el Buddha mismo, su doctrina y enseñanzas -el Dharma-, y la comunidad budista -el Sangha-.

En cuanto a la tercera instancia, debemos subrayar la ambigüedad del término "sangha": en un uso muy extendido, éste puede referirse tanto a la comunidad de budistas en general como a la comunidad monacal en particular.

Es conocida la fórmula del fiel al convertirse:

"Voy al Buddha como refugio.
Voy al Dharma como refugio.
Voy al Sangha como refugio."

Karma y Samsâra

³²R. Panikkar, "El silencio del Buddha", p 173.

Antes de analizar el núcleo de las enseñanzas budistas, es preciso poner de relieve dos creencias paralelas sin las cuales aquéllas no podrían ser adecuadamente comprendidas. Se trata de las creencias sobre el "karma" y el ciclo de renacimientos -"samsâra"-.

El "karma", cuyo origen está en la filosofía india, viene a significar en el budismo la ley universal de causa y efecto. A. Bâreau lo define en los siguientes términos:

"El acto ("karma") produce en determinadas condiciones un fruto ("phala"), que, una vez maduro, recae sobre su autor. Para que un acto produzca fruto, debe ser moralmente bueno ("kushala") o malo ("akushala") y estar condicionado por un movimiento de la voluntad, el cual, en cuanto deja en la psique del agente una traza o vestigio, orienta su destino en una dirección determinada por la retribución correspondiente al acto.

Como el lapso de maduración es a menudo más extenso que la duración de una vida, la retribución de los actos tiene necesariamente por consecuencia uno o más renacimientos, cuyo conjunto forma la ronda de las existencias ("samsâra")."³³

Cabe subrayar que el efecto de un acto no está determinado por su mera realización sino más bien por su intención. Según la doctrina budista, no es la realización en sí misma del acto lo que cuenta sino la intención que éste contiene, pues actos aparentemente parecidos pueden conllevar intenciones completamente distintas. Es, pues, la intención del acto lo que produce efectos kármicos en esta o en otras vidas.

La doctrina del "karma" es indisociable de la creencia en el renacimiento. En la visión budista, los seres humanos renacen a través de múltiples vidas conducidos por el "karma" que se han ido creando. En este punto, vale la pena recalcar que las buenas acciones no liberan a la persona del ciclo de renacimientos. Las buenas acciones producen buen "karma", pero no cortan el ciclo de existencias; producen "karma", aunque sea positivo, aunque sea una recompensa, y determinan así un nuevo nacimiento. Tan sólo el abstenerse de toda acción -tanto buena como mala- puede liberar de la ronda de renacimientos.

Es preciso observar que en la visión budista el "karma" no implica una predestinación mecánica. No elimina en absoluto la responsabilidad ni invalida el esfuerzo. Tal como se ha dicho a veces, el hombre debe tenderse en el lecho que él mismo se ha creado. Cada uno debe cosechar lo que ha sembrado. La doctrina del "karma" reconoce simplemente este hecho. Ahora bien, los propios esfuerzos crearán a su debido tiempo otro tipo de lecho, con lo cual las cosas no están predestinadas de una vez por todas.

Al igual que el "karma", el "samsâra" es un concepto de origen indio. El "samsâra" designa el ciclo de renacimientos por el que pasa el ser humano hasta que alcanza la liberación. El modo y las condiciones de existencia bajo los cuales se renace es lo que está condicionado por el "karma". A veces, el término "samsâra" viene a significar la totalidad del mundo fenoménico.

³³A. Bâreau, en Schuhmacher y Woerner, "Diccionario de la sabiduría oriental", p 177.

El budismo no presta mucha atención a la cuestión del inicio de la ronda de existencias. El ciclo de renacimientos no tiene un comienzo claro o reconocible, y tampoco se cree que el plantearse estas cuestiones ayude en la meta principal, a saber, liberarse justamente del "samsâra". En cualquier caso, está claro que la salida del ciclo del "samsâra" tan sólo puede efectuarse desde una vida humana, y pasa por la extinción de la apetencia y de la ignorancia como fuerzas propulsoras de los renacimientos.

En la visión budista convencional, el ciclo de renacimientos no implica ninguna idea de lo que en Occidente llamamos "alma". Como subraya A. Coomaraswamy, el "peregrinaje" budista no es el peregrinaje de cosa alguna. El budismo no enseña la transmigración de las almas, sino sólo la del carácter, la de la personalidad sin persona.³⁴

Este es uno de los puntos más originales de la doctrina budista, y al propio tiempo uno de los más delicados. La ortodoxia budista insiste que no existe ni un alma individual ni un Dios personal. Volveremos más adelante sobre estas cuestiones con detenimiento. Pero quisieramos avanzar ya que la negación del alma se traduce por la inexistencia de cualquier esencia o substancia última. No existe un Absoluto como sí-mismo. La no-esencia, la inexistencia de un alma o de un Absoluto, viene a ser el núcleo de la escolástica budista. Desde nuestro punto de vista, también viene a ser su punto más débil. Como trataremos estas cuestiones ampliamente más adelante, no nos extenderemos más por ahora.

Apuntaremos tan sólo que, desde nuestro punto de vista, la doctrina del "karma" y del "samsâra" no encaja conceptualmente con la doctrina de la no-esencia -"an-attâ"-. Si no existe un "alma", si no existe ningún tipo de esencia imperecedera, de sí-mismo incondicionado, ¿qué es lo que renace a través de vidas sucesivas? ¿Cómo puede funcionar el ciclo del "samsâra" si todo es en última instancia vacuidad? Las doctrinas budistas ortodoxas se han apresurado en intentar responder a estas preguntas. Pero no hemos hallado en ningún lugar una respuesta satisfactoria. El famoso símil de la llama, por ejemplo, sería sólo eso, un símil, pero no una explicación que pueda satisfacernos. Según este recurso, la vida sería una llama, y la transmigración constituiría la transmisión de la llama de un combustible a otro. Si encendemos una vela con otra, la llama comunicada es la misma llama, pero la vela no es la misma. La principal flaqueza epistemológica de este recurso a la llama es que se trata puramente de un símil. El que quiera demostrar la existencia del alma puede hallar otro símil que le convenga desde su punto de vista. De hecho, ha habido centenares de símiles sobre el alma en el hinduismo, el cristianismo o el islam. Además, la solución de la ortodoxia budista, decidida a afirmar el ciclo de renacimientos y a negar al mismo tiempo toda esencia, no deja de ser curiosa, pues implica la reconstrucción de elaboradas especulaciones metafísicas, cuando el Buddha decidió precisamente no ofrecer ninguna metafísica y responder con el silencio ante las grandes preguntas sobre la existencia humana.

A nuestro entender, si hay renacimiento tiene que haber "algo"

³⁴A. Coomaraswamy, "Buddha y el evangelio del budismo", p

que renazca bajo nuevas formas. La negación dogmática de ese "algo" por la ortodoxia budista no puede explicarse desde la palabra del Buddha. Puede dudarse muy seriamente de que el Buddha enseñase la inexistencia de toda esencia. Es más, ha habido algunas sectas budistas que han disentido de las tendencias mayoritarias. Más concretamente, la secta del Pudgalavâda concebía una "persona" - "pudgala" - que transmigraba de una existencia a otra y que subsistía incluso tras el Parinirvâna. Otra escuela, la del Sautrântika, partía de la existencia de una conciencia sutil que transmigraría de nacimiento en nacimiento. Tanto el Pudgalavâda como el Sautrântika se dieron cuenta de la dificultad de negar completamente la existencia de "algo" que transmigra de nacimiento en nacimiento. Pero las otras escuelas budistas descartaron estas posiciones, y la ortodoxia budista se consolidó como un rechazo de cualquier substancia última, llamémosla "alma", "persona", etc.

La negación de toda esencia por la escolástica budista predominante obedece en el fondo a una razón de tipo histórico: una obsesión continua por separarse del hinduismo, el cual sí afirma sin ambages la existencia de una esencia o de un Absoluto. Dejemos este punto tan delicado para más adelante, y prosigamos por ahora el examen de las principales nociones de la doctrina budista.

Las Cuatro Nobles Verdades y el Noble Octuple Camino

Después de alcanzar la Iluminación bajo el Arbol Bodhi, el Buddha prosiguió su meditación, formulando una doctrina que pudiera ser transmitida a sus semejantes. Esta doctrina sería conocida como el Dharma -Dhamma en pâli, la ley o las enseñanzas-. Según la tradición, el primero en recitar la palabra del Buddha tras la muerte de éste fue Ananda, el discípulo amado. En la iconografía budista, la Rueda simbolizaría el Dharma, concebido bajo el Arbol de la Iluminación, puesto en movimiento por el Buddha en la primera asamblea de Benarés, y transmitido tras su muerte por su discípulo predilecto, Ananda, y otros seguidores. Además de simbolizar el Dharma, la Rueda pasaría a ser un emblema del Buddha mismo.

En el corazón de esta doctrina o Dharma tenemos las Cuatro Nobles Verdades, predicadas por el Bienaventurado por vez primera en las afueras de Benarés ante sus cinco antiguos compañeros.

En palabras del Canon Pâli:

"El que busca refugio en el Buddha, el Dhamma y el Sangha ve con justo Conocimiento transcendente las Cuatro Esencialidades (Verdades) de los Aryas."³⁵

Hay que subrayar que el budismo no es en sí mismo una religión cerrada o rígida, antes ha sabido adaptarse siempre a los lugares y a las circunstancias. Prueba de ello ha sido la adaptabilidad que ha mostrado tener en todo momento la Doctrina de las Cuatro Esencialidades (Verdades).

Recordemos cuáles son estas Cuatro Nobles Verdades -"Arya-Satya"

³⁵"Dhammapada", XIV, 190, versión del Centre d'études dharmiques de Gretz.

en sánscrito, "Ariya-Satta" en pâli-:

- I. Primera Noble Verdad: Dukkha.

Es decir, en este mundo todo es sufrimiento -"dukkha"-.

La Primera Noble Verdad hace referencia a la naturaleza insatisfactoria de esta vida, a la impermanencia de todo en este mundo.

Según W. Rahula, es cierto que la palabra pâli "dukkha" significa "sufrimiento", "dolor", " pena", en oposición a la palabra "sukha" que significa " felicidad", "bienestar", etc. Mas en la Primera Noble Verdad, advierte Rahula, el término "dukkha" adopta un sentido más profundamente filosófico y conlleva muchas más acepciones. Rahula admite que en el enunciado de la Primera Noble Verdad el término "dhukkha" comporta el sentido corriente de "sufrimiento"; pero, además, implica nociones como "imperfección", "impermanencia", "conflicto" o "no-substancialidad".

Ello permite matizar la visión del budismo como una doctrina pesimista. Según Rahula, el budismo no sería ni pesimista ni optimista, sino más bien realista. El budismo no quiere hacernos creer la ilusión de que vivimos en un paraíso, mas tampoco nos atormenta con todo tipo de pecados o de miedos. El budismo observa las cosas "objetivamente", de manera realista. Nos explica lo que somos y lo que es el mundo que nos rodea; a partir de ahí, nos enseña el camino de la paz y de la libertad.³⁶

- II. Segunda Noble Verdad: Samudaya -la aparición o el origen (de "dukkha")-.

Es decir, el origen de todo sufrimiento es el deseo -egoista-.

La Segunda Noble Verdad plantea el problema del yo, sobre el cual edificamos toda nuestra vida. Este yo es fuente inagotable de deseos, y estos deseos sin fin son causa de nuestro sufrimiento. El yo estaría constituido por 5 componentes o agregados -"skandhas" en sánscrito, "khandas" en pâli-:

- la materia o corporeidad,
- las sensaciones,
- las percepciones,
- las predisposiciones psíquicas y los conceptos mentales,
- y la conciencia.³⁷

Estos agregados se convierten en objetos de apego y determinan el sufrimiento. Según la Segunda Noble Verdad, el apego no sólo se produce con relación a los sentidos o a los objetos materiales, sino también con relación a las ideas, los conceptos o las creencias. En cualquier caso, el carácter doloroso de los cinco "skhandas" ha pasado a ser uno de los temas centrales de la filosofía budista.

³⁶Cf W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", p 36-37.

³⁷Véase, por ejemplo, Upadhiparitassanâ-Sutta (Samyutta-Nikâya, III, 14-18, versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 175-180).

Otra noción importante conectada con la Segunda Noble Verdad es la Producción Condicionada -"Patticca-Samuppâda"-. La sed de deseos da lugar a las distintas formas de sufrimiento. Mas ésta no sería la causa primera del sufrimiento, puesto que no es posible que haya una causa primera: todo es relativo e interdependiente. El círculo de causas que se dibuja se designa bajo el nombre de "producción condicionada".³⁸

- III. Tercera Noble Verdad: Nirodha -el cese (de "dukkha")-.

Es decir, existe un final del sufrimiento, y pues del deseo que lo engendra -esto es, el Nirvâna-.

Según la Tercera Noble Verdad, el Nirvâna es el final del sufrimiento y, al propio tiempo, el final de la ilusión del yo que está a la raíz de todo dolor.

No desarrollaremos más la Tercera Noble Verdad por ahora, puesto que abordaremos más abajo la idea budista del Nirvâna.

- IV. Cuarta Noble Verdad: Magga -el camino (que conduce al cese de "dukkha")-.

Es decir, existe un camino hacia el Nirvâna, que el mismo Buddha define. Esta es la Vía Media; éste es el Noble Octuple Camino.

El Dhammapada resume de manera sucinta la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades:

"El sufrimiento, la causa del sufrimiento, el paso más allá del sufrimiento y el Octuple Camino que lleva al cese del sufrimiento."³⁹

A partir de la Cuarta Noble Verdad, se establecen los términos concretos del Noble Octuple Camino:

- comprensión correcta;
- pensamiento correcto;
- palabra correcta;
- acción correcta;
- medios de vida correctos;
- esfuerzo correcto;
- atención correcta;
- meditación correcta.⁴⁰

El adjetivo "correcto" es obviamente la clave del Octuple Camino. Para entender en qué puede consistir esta corrección, es

³⁸Véase, por ejemplo, Assutavâ-Sutta y Nagara-Sutta (Samyutta-Nikâya, II, 94-95 y 104-107, versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 197-200 y 201-209).

³⁹"Dhammapada", XIV, 191, versión del Centre d'études dharmiques de Gretz.

⁴⁰Véase, por ejemplo, Nibbedikapariyâya-Sutta (Anguttara-Nikâya, III, 410-417, versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 115-123).

menester recordar otro concepto fundamental del Dharma: la Vía Media. El Buddha era consciente de que el Octuple Camino hacia el Nirvâna no sería fácil en la práctica para la mayoría de mortales. También era consciente de que la mente dualista de la humanidad había oscilado siempre entre dos extremos: el desenfreno y el ascetismo. Según el Buddha, ninguno de los dos extremos escapa a la cadena incesante de deseo y sufrimiento. El camino correcto hacia el Nirvâna sería un camino medio o moderado entre los extremos, evitando tanto el uno como el otro.

Los tres estadios de la ascesis budista y los cuatro grados de liberación

Otro concepto clave de la Doctrina budista sería "pañña" -en pâli- o "prajñâ" -en sânskrito-. Este sería el estadio superior en la visión budista.

"Sila", la ética, constituiría la primera fase de la ascesis dhármica. El "samâdhi" sería la segunda fase de la ascesis, cuando se instala la quietud en el cuerpo y en el psiquismo. "Prajñâ", el Conocimiento Transcendente, sería la tercera fase de la ascesis dhármica. Este Conocimiento, intuitivo y directo, transfenoménico y transdiscursivo, puede dirigirse hacia la conducta justa o hacia lo que está más allá del mundo -la vacuidad total, según el pensamiento ortodoxo-.

En el Dharma se reconocen cuatro grados de liberación -también llamados "los Cuatro Senderos"-:

- El que "ha entrado en la corriente" ha roto las tres primeras ataduras que encadenan al mundo fenoménico: la creencia en un yo separado que perdura, la duda estéril, y el apego a las reglas éticas y al ceremonial. La entrada en la corriente proviene de la conversión, de escuchar la Ley, de reconocer las Cuatro Nobles Verdades, de la reflexión iluminada y de la práctica de la virtud.

- El que "sólo regresa una vez" ha roto la cuarta y quinta ataduras: el deseo sensual y la agresividad. El Segundo Sendero es el de aquellos que volverán al mundo una sola vez más y alcanzarán en el siguiente nacimiento la Liberación.

- El que "no regresa" se ha deshecho completamente de los cinco primeros vínculos para no regresar más a este mundo regido por los sentidos y el deseo. El Tercer Sendero es el de aquellos que no volverán ya a este mundo sino que alcanzarán la Liberación en esta vida.

- El "arahant" (pâli) o "arhant" (sânskrito) ha roto las diez ataduras, es decir, las cinco primeras o inferiores y las cinco siguientes: el deseo de existencia en el mundo de la forma sutil, el deseo de existencia en el mundo sin forma, el orgullo, la agitación (residual), y la ignorancia (residual). El Cuarto Sendero es el de los "arahants".

El "sendero" designa el momento en que se entra en uno de los cuatro grados de liberación. El Nirvâna sería la liberación total. El "fruto" designa los momentos de conciencia que siguen

inmediatamente como resultado del sendero.

El Nirvâna

El Nirvâna (en sânskrito) o Nibbâna (en pâli) sería sin duda el concepto más popular del budismo.

En palabras de A. Coomaraswamy:

"Nibbâna es uno de los muchos nombres dados a la meta y "summum bonum" al cual convergen todos los otros propósitos del pensamiento budista. Lo que es Moksha para el "brahmâna", Tao para el místico chino, Fana para el sufí, la Vida Eterna para los que siguen a Jesús, eso es Nibbâna para el budista."⁴¹

A veces se hace la distinción entre Nirvâna y Parinirvâna. Entonces, se reserva el segundo término para designar el Nirvâna póstumo; el primer término implicaría el Nirvâna en vida. Mas esta distinción es fluctuante, y en ocasiones Parinirvâna es simplemente sinónimo de Nirvâna. También es habitual utilizar el término "Parinirvâna" para designar la muerte de un monje o de un santo.

En el budismo convencional, el Nirvâna es visto como la total extinción de los tres fuegos del deseo, de la agresividad y de la ilusión, y consecuentemente, de los agregados individuales o personales. Sinónimo de ello sería la liberación de las pasiones. De hecho, el significado literal del término "Nirvâna" es extinción - como la extinción de un fuego-. El Nirvâna es el "objetivo" del Dharma, aunque tampoco sea exactamente un objetivo, ya que implica la desaparición del yo. La salvación es la liberación de la individualidad.

La doctrina budista afirma que el Nirvâna puede ser alcanzado aquí y ahora, en esta vida. Entonces, podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿Si el Nirvâna implica el aniquilamiento de toda voluntad de vivir, qué es lo que mantiene todavía en vida al "arhant" -santo- que ha alcanzado el Nirvâna? La respuesta budista sería bien sencilla: el "karma" anterior basta para mantener al "arhant" todavía en vida después de haber abrazado la salvación. Es por ello que la doctrina budista establece a veces la distinción entre el Nirvâna - extinción- y el Parinirvâna -extinción completa y final-, que coincide con la muerte física.

El Nirvâna ha sido a menudo descrito en términos negativos, como inefable, indecible, más allá de los fenómenos, de las ideas y de las palabras. Empero, también se le han aplicado términos positivos como el reposo, el refugio, la isla, etc. El Nirvâna ha sido definido a veces como un estado de tranquilidad y quietud más allá del yo, la gran extinción y la paz. Estado inmutable, inalterable, imperecedero, no sería exactamente un aniquilamiento, sino más bien un nonacimiento, un no-devenir. Obtenido tras la extinción del yo, sería un estado eterno, sin localización ni tiempo. Estando más allá de la

⁴¹A. Coomaraswamy, "Buddha y el evangelio del budismo", p 83.

lógica y de la razón, apenas puede ser evocado o sugerido; cualquier palabra es impropia para describirlo.

El versículo VII, 92 del Dhammapada identifica la no-señal -"animitta"- como distintivo del Nirvâna. En última instancia, el Nirvâna no tiene señal sensible. Mientras permanezca cualquier tipo de señal sensible, no puede haber extinción total de los factores de la existencia. La no-señal es, pues, una marca del Despertar.

Las consideraciones de W. Rahula sobre el Nirvâna se corresponden con la visión más ortodoxa de la escolástica "theravâda". Según este autor cingalés, la pregunta -¿Qué es el Nirvâna?- no tiene una respuesta fácil.

"La única respuesta razonable que se pueda dar es que es imposible responder completamente y de manera satisfactoria con palabras, porque el lenguaje humano es demasiado pobre para poder expresar la verdadera naturaleza de la Verdad Absoluta, de la Realidad Ultima, que es el Nirvâna. El lenguaje ha sido creado y utilizado por la masa de seres humanos para expresar cosas e ideas que experimentan sus sentidos o su espíritu. Una experiencia sobrehumana como la de la Verdad Absoluta no pertenece a esta categoría. No hay, pues, palabras que puedan expresar esta experiencia."⁴²

A pesar de esta declaración de principios tan tajante, y de que no haya "palabras que puedan expresar esta experiencia", el autor diserta sobre el Nirvâna a lo largo de una docena de páginas. En este largo desarrollo, Rahula marca sus distancias con relación a los términos positivos que han sido utilizados a veces para hacer referencia al Nirvâna; mas tampoco se siente del todo satisfecho con términos negativos como "extinción", "incondicionado", "no-compuesto", "cese", etc. El hecho de expresar el Nirvâna en términos negativos no significa que éste sea negativo, o que exprese el aniquilamiento del sí-mismo. Según Rahula -y en ello sigue de cerca los dictados de la escolástica budista-, no se trata de un aniquilamiento del sí-mismo porque en realidad no hay ningún sí-mismo que aniquilar. Si hay un aniquilamiento, es el de la ilusión que produce la falsa idea de un sí-mismo. Así pues, es incorrecto decir que el Nirvâna sea negativo -o positivo-. Las nociones de negativo o positivo son relativas y pertenecen al ámbito de la dualidad. Estos términos no pueden aplicarse entonces al Nirvâna, a la Verdad Absoluta, que está más allá de la dualidad y de la relatividad.

Rahula observa que el Buddha utiliza a veces la palabra "Verdad" en lugar de la palabra "Nirvâna". Ahora bien, ¿qué es la Verdad Absoluta? Rahula responde de la siguiente manera: según el budismo, la Verdad Absoluta es que no hay nada absoluto en este mundo, que todo es relativo, condicionado e impermanente, y que no hay ninguna substancia última que sea eterna, como el sí-mismo, el alma o el "âtman" de los hindúes. Esto es, según Rahula, la Verdad Absoluta. Esto es, desde nuestro punto de vista, un sistema de creencias -el sistema de creencias característico de la escolástica budista-. Cuestionaremos este sistema de creencias en las próximas páginas, y veremos que incluso en el seno del budismo hay muchas más cosas por

⁴²W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", p 57.

dicir.⁴³

Th. Merton, una de las figuras más relevantes del diálogo interreligioso de nuestro tiempo, advierte que el Nirvâna ha sido muy a menudo mal interpretado en Occidente. Mas su reflexión, sin duda interesante, se aleja también de los discursos ortodoxos de la escolástica budista. Para Merton, el Nirvâna no puede reducirse a la simple extinción del deseo, a la negación del sí-mismo, o a otros aspectos meramente negativos. Influidos por la traducción de ciertos textos ascéticos de la escuela "theravâda", muchos autores occidentales han entendido el budismo como una religión que reniega del mundo, buscando la extinción en la pura nada. Merton observa que una tal concepción difícilmente puede reconciliarse con el testimonio tan lleno de vitalidad y de gozo de numerosos elementos de la cultura budista -y en particular del arte budista-.

Alejándose, pues, de los tópicos más extendidos, Merton define el Nirvâna como la sabiduría del amor perfecto. El vacío budista no es tal vacío, no es pura nada; el vacío es de hecho plenitud perfecta. El budismo habla de vacío porque conoce la no-limitación y la no-definición del infinito. Entonces, podemos comprender el Nirvâna como una experiencia del amor. En un cierto sentido, el Nirvâna está más allá de la experiencia; mas en otro sentido, constituye la experiencia suprema. No hay que entender la expresión "experiencia del amor" en función de una vivencia emotiva, del deseo o de la posesión; la experiencia del amor implica una realización total, un pleno despertar -una realización completa del amor, no como la simple emoción de un sujeto que siente, sino como la amplia apertura del Ser mismo-. Un tal amor sobrepasa el deseo y todas las restricciones de un yo egocéntrico. El Nirvâna es un vacío que es Realidad absoluta y Amor absoluto. No se trata de una mera extinción. Se trata de la suprema iluminación del amor. Los límites psicológicos de un sujeto que vive una experiencia fenoménica se disuelven. Lo que queda es la claridad del amor mismo, realizado en el hombre sin ego por un misterio que está más allá del lenguaje.⁴⁴

Las observaciones de Th. Merton sobre el Nirvâna nos parecen especialmente sugerentes ante el peso de las visiones académicas o escolásticas más habituales. Si el Nirvâna es una mera extinción o un mero aniquilamiento, si se reduce a la pura nada o al vacío, si consiste en la negación -dogmática- de cualquier esencia, entonces difícilmente podemos aceptar que esto constituya el ideal de un camino espiritual. Y si esto es lo que predicó el Buddha, ¿entonces fue realmente un hombre iluminado? El que el Buddha hablara del amor tal como sugiere Merton parece más congruente con la figura de un hombre iluminado. La comprensión del Nirvâna que nos propone Merton nos introduce en el terreno de la mística. Ello es altamente saludable ante tantas visiones ascéticas, frías y abstractas del budismo, promovidas por cierta escolástica budista y por numerosos trabajos "científicos" de expertos occidentales. Tantas veces se ha desecado el mensaje del Bienaventurado, que no podemos sino celebrar

⁴³Cf W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", p 57-67.

⁴⁴Cf Th. Merton, "Zen, Tao et Nirvâna", p 95-104.

aportaciones llenas de vida, orientadas a la mística, como la de Th. Merton. Compartimos plenamente su intuición sobre el Nirvâna y el amor. Todos los místicos, tanto de Oriente como de Occidente, han hablado del amor en su dimensión más pura. No podemos dejar de pensar que el mensaje del Buddha sea un mensaje de amor.

La doctrina del no-yo y de la no-esencia: ¿inexistencia del alma?

Volvamos ahora a las cuestiones de fondo apuntadas al presentar la doctrina del "karma" y del "samsâra". E. Conze recoge una opinión muy extendida cuando afirma:

"La contribución específica del budismo al pensamiento religioso se encuentra en su insistencia en la doctrina del no-yo ("an-attâ" en pâli, "an-âtman" en sânskrito)."⁴⁵

En términos parecidos, W. Rahula escribe:

"Lo que sugieren en general las palabras Alma, Sí-mismo, o para emplear el término sânskrito, Atman, es que existe en el hombre una entidad permanente, eterna y absoluta, que es una substancia inmutable tras el mundo fenoménico cambiante. (...)

El budismo se erige, único, en la historia del pensamiento humano negando la existencia de una tal Alma, Sí-mismo, o Atman."⁴⁶

Algunos académicos como T.R.V. Murti se obstinan en sostener que el budismo original recoge ya la negación de toda esencia o sí-mismo.⁴⁷

Ciertamente, en el versículo XX, 279 del Dhammapada podemos leer:

"Sin esencia son todas las cosas."⁴⁸

Podríamos citar todavía otros pasajes de las escrituras pâlis.

⁴⁵E. Conze, "El budismo. Su esencia y su desarrollo", p 21.

⁴⁶W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", p 75.

⁴⁷Cf T.R.V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", p 14-35.

⁴⁸"Dhammapada", versión del Centre d'études dharmiques de Gretz.

Véase también el Kaccâyanagotta-Sutta (Samyutta-Nikâya, II, 16-17, versión de M. Wijayaratna, "Les entretiens du Bouddha", p 231-233).

Pero ni el Dhammapada ni el conjunto del Canon Pâli pueden ser considerados como el budismo "original", y menos aún como la palabra directa del Buddha. Hemos argumentado este punto suficientemente al presentar más arriba una evolución histórica del budismo.

El término pâli para designar la idea de "sin esencia" es "an-attâ" -"an-âtman" en sânskrito-. Según la escolástica "theravâda", este "attâ" sería el yo entendido como una entidad perdurable o inmortal, autónoma y diferenciada de los otros. El Dharma convencional negaría la existencia de este yo; la doctrina del no-yo, de la no-esencia, de la inexistencia de un sí-mismo o de un alma individual, sería incluso la principal característica de la doctrina bûdista ortodoxa. Naturalmente, esta doctrina pretende que esto es lo que enseñó el Buddha.

Este aspecto fundamental de la visión budista no negaría por supuesto la existencia de un yo relativo o fenoménico y de un psiquismo contingente. El individuo sería una continuidad en la que cuerpo y psiquismo no constituyen sino momentos, mutando continuamente bajo el efecto de las condiciones, sin que un núcleo perdurable o eterno pueda ser hallado. Esta continuidad se vería asegurada tras la muerte, la cual no dejaría de ser sino un momento más dentro de la continuidad. El "karma" sería el resultado de las acciones pretéritas, sin que podamos identificar algo material en él.

En palabras de A. Coomaraswamy:

"La substancia de nuestros cuerpos, y no menos la composición de nuestras almas, cambia de momento en momento. El hecho de que demos a tales individuos un nombre y una forma es una convención pragmática y no la prueba de una realidad interior. Toda vida es orgánica, y la esencia de su existencia es una continuidad de cambios, cada uno de los cuales está determinado en forma absoluta por condiciones preexistentes.

(...)

en ninguna cosa existe entidad inmutable alguna y, por sobre todo, ninguna "alma eterna" en el hombre.

(...) Los estados mentales son fenómenos como los otros fenómenos, y nada substancial como un alma o un yo está detrás de ellos; de la misma manera que los nombres de las cosas son conceptos. (...) De la misma manera se verá que cuando han sido analizadas las partes componentes de la conciencia no queda ningún residuo."⁴⁹

El individuo es reconocido como el conjunto no divisible que forma un ser consciente a partir de una agrupación de fenómenos. Mas este individuo sería víctima de una ilusión: creerse un yo perdurable y autónomo. La ascesis budista tradicional consistiría en un entrenamiento para desvanecer la ilusión y despertar a una realidad en la que el yo es visto como contingente, vinculado a los otros y a todo, sin entidad propia, mas formando parte del orden entero de las cosas. La ascesis budista llevaría al Conocimiento Transcendente del no-yo, y se arguye que ello es posible en el mundo fenoménico. El término "Lokiya Prajñâ" designaría el Conocimiento Transcendente en este mundo.

⁴⁹A. Coomaraswamy, "Buddha y el evangelio del budismo", p 70-71 y 72.

Cuando la persona alcanza el Nirvâna, todos los factores de la existencia se extinguen, y se deshacen las agrupaciones fenoménicas que conformaban el yo. El Nirvâna no sería, pues, personal; no constituiría un estado de conciencia de ser. Sería más bien transpersonal y transfenoménico.

La doctrina de la no-esencia -"an-attâ" o "an-âtman"- constituiría una de las tesis centrales del budismo convencional. Hemos visto que según esta doctrina no existe ningún sí-mismo, ninguna esencia, ninguna substancia imperecedera, en ningún ser viviente. El yo se reduce a una personalidad empírica, mutable, constituida por los cinco agregados -"skandhas"- que hemos mencionado más arriba, sin que pueda hablarse de un yo profundo o superior o de un yo eterno. La ausencia de una naturaleza última o intrínseca recibe en el budismo "mahâyâna" el nombre de "shûnyatâ" -vacío o vacuidad-.

Podemos dudar, empero, de que el Buddha enseñase esta doctrina de la no-esencia. Desarrollaremos este punto en un próximo capítulo. Baste recordar por ahora que ante las cuestiones metafísicas últimas el Maestro no dio ninguna respuesta definitiva, a fin de no crear nuevos sistemas de creencias a partir de sus enseñanzas. Por ello su actitud se caracterizaba tan a menudo por el silencio. Pero en el desarrollo histórico del budismo, la doctrina de la no-esencia se consolidó como un férreo sistema de creencias, negándose con insistencia la existencia de un sí-mismo como Absoluto. Esta doctrina no convenció a todos los budistas. Ya hemos indicado que la secta del Pudgalavâda afirmaba la existencia de una substancia última. Esta concepción fue rechazada por las demás escuelas budistas -y en particular por los Sarvâstivâdines y los Theras-.

Tal como decíamos más arriba, con estas cuestiones estamos tocando el núcleo duro de la escolástica budista, y al propio tiempo su flanco más delicado. Esta escolástica presume a menudo de que el budismo es la única religión que afirma la inexistencia de un alma individual y de un Dios personal. Pero esta supuesta originalidad, de la que algunos pueden vanagloriarse, constituye también el punto más delicado del budismo ortodoxo, pues éste no puede obviar tan fácilmente el hecho de que la mayoría de religiones postulan la existencia del alma y de Dios.

Cuando se abandera, desde el cristianismo, el hinduismo o el islam, la idea de un alma individual y de un Dios personal en términos meramente conceptuales y emotivos, estamos ante un sistema de creencias. Entonces, se cree o no se cree. Pero la doble negación tan característica de la escolástica budista es también un sistema de creencias, pues también está anclada en el nivel mental y emocional de la conciencia. Entonces, ¿quién tiene razón? Resulta obvio que los diferentes sistemas de creencias construidos por la mente humana no coinciden, y en sus contradicciones, pueden a lo sumo tolerarse o pueden incluso hacerse la guerra. En un nivel mental-emotivo no hay solución. No nos convenceremos nunca unos a otros, y nos acabaremos haciendo la guerra -o al menos nos ignoraremos mútuamente-. Tan sólo basta con contemplar el estado del mundo a nuestro alrededor. Desde nuestro punto de vista, la salida pasa por un salto cualitativo en la conciencia humana, es decir, el despertar de un tercer nivel, de un tercer ojo, que no niega los sentidos y la razón, sino que los transciende al propio tiempo que los integra. Ello nos lleva al reino de la mística.

El principal problema que plantea la doctrina budista convencional es el testimonio de todos aquellos místicos cristianos, hindúes, sufís, etc, que han vivido, que han experimentado -y no meramente conceptualizado- una dimensión del ser que en nuestra lengua podemos llamar "alma", y una íntima relación con una realidad que podemos llamar "Dios" y que constituye una suprema personalidad. En este punto, la escolástica budista convencional se encierra tras un "búnker" doctrinal. ¿Cómo se puede dialogar con un místico que dice haber experimentado una proximidad o incluso una unión con Dios, si estamos defendiendo dogmáticamente -es decir, como dogma indiscutible- que no existe Dios ni alma sino asociaciones fenoménicas sujetas al "karma"? ¿Qué hace la escolástica budista convencional con la experiencia -no la teoría- de estos numerosos místicos de diferentes religiones, épocas y latitudes? ¿Negarla? Ello sería falta de respeto. ¿Ignorarla? Ello podría a lo sumo representar una forma refinada de intolerancia, es decir, de cerrazón en las propias creencias.

Repetimos una vez más, estamos aquí ante el punto más delicado de la escolástica budista. Una cosa es un místico budista; otra cosa muy diferente es una teoría budista. El budismo -como la mayoría de discursos religiosos- se ha movido generalmente en el terreno de la mente, de la razón y de las emociones. El tercer ojo del conocimiento está abierto en muy pocos seres -sean budistas o de cualquier otro origen-. Un verdadero místico budista sí puede dialogar con Yogananda -pongamos por caso-. Pero un verdadero místico -budista o de cualquier denominación- no niega, sino afirma. No niega teorías desde otras teorías. Afirma tan sólo. Y lo que afirma es su propia vivencia, su propia experiencia. Desde su realidad interior, un ser abierto a la tercera dimensión del conocimiento y de la realidad puede ponerse a escuchar con respeto e incluso con amor el testimonio de cualquier otro ser humano. Pero la apertura de la conciencia y la relación dialogal florecen, como la flor de loto, por encima del lodo de los sistemas de creencias, de las teorías y de los dogmas. Pocos seres humanos han hablado tan claramente y con tanta contundencia de estas cuestiones como J. Krishnamurti.

Nos hemos preguntado qué hace la escolástica budista convencional con el testimonio de un místico cristiano, sufí o hindú. Pero también nos podemos preguntar qué hace dicha escolástica con el testimonio de un místico budista -cuya experiencia no coincide precisamente con los dogmas sobre la no-esencia-. El Sûtra del Sexto Patriarca del budismo Ch'an contiene materiales extraordinarios. Veamos en particular un episodio de la vida del Patriarca en la primera parte del Sûtra.

El que se convertiría en Sexto Patriarca era por aquel entonces un sirviente del monasterio. Después de haber compuesto una estrofa especialmente brillante, fue a la habitación del Quinto Patriarca de noche. Este último le expuso los contenidos del Sûtra del Diamante. El futuro Sexto Patriarca continúa así su narración:

"Cuando él (el Quinto Patriarca) llegó a la frase: "Uno debería desarrollar una mente que no permanezca en ningún sitio", súbitamente me sentí completamente iluminado, y me di cuenta de que nada existe

fuera de la naturaleza de uno mismo⁵⁰. Entonces le dije al Patriarca:

"¿Quién hubiera esperado que la naturaleza de uno mismo es fundamentalmente pura y limpia?

¿Quién hubiera esperado que la naturaleza de uno mismo está fundamentalmente más allá del nacimiento y de la muerte?

¿Quién hubiera esperado que la naturaleza de uno mismo es fundamentalmente completa en ella misma?

¿Quién hubiera esperado que la naturaleza de uno mismo es fundamentalmente inmutable?

¿Quién hubiera esperado que la naturaleza de uno mismo puede crear todas las cosas?"

Sabiendo que había realizado mi propia naturaleza, el Patriarca me dijo: -"El que no conoce su mente fundamental, no sacará ninguna ventaja de su estudio del Dharma, pero el que la conoce y percibe su propia naturaleza, es llamado un maestro, un educador de dioses y de hombres, un Buddha."⁵¹

¿Tiene algo que ver el testimonio del Sexto Patriarca Ch'an con la doctrina ortodoxa de la no-esencia? Parece razonable contestar que no. En el Sútra del Sexto Patriarca tenemos una visión que no se corresponde con los dogmas escolásticos tan habituales sobre la no-esencia. De hecho, en el Sútra del Sexto Patriarca tenemos una profunda visión mística que poco tiene que ver con cualquier teoría escolástica convencional. No podemos, pues, reducir el budismo a una serie de doctrinas escolásticas como la tantas veces repetida doctrina de la no-esencia. Hay muchas más cosas en el budismo; por ejemplo, el testimonio místico de este Patriarca chino que sorprende por su penetrante lucidez y su fuerza interior.

Un filósofo contemporáneo, R. Panikkar, ha advertido que hace falta un desarme cultural. Ello afecta sin duda a la cultura hegemónica a nivel mundial -la modernidad de origen occidental-. Mas ello afecta también a las doctrinas escolásticas budistas -y a los sistemas de creencias cristianos, judíos, musulmanes, hindúes, etc-. No confundamos la experiencia espiritual interior y la religión institucionalizada, organizada intelectual y socialmente. La autenticidad y la libertad están más allá de las estructuras. La verdadera pureza o la verdadera inocencia no tienen nada que ver con dogmas o con teorías preestablecidas. Como decía J. Krishnamurti, la verdad es un tierra sin caminos. O en términos más próximos a Jesús, las leyes o los sistemas son para los muertos.

Hemos dicho que hace falta un desarme de la cultura hegemónica -occidental-; mas también hace falta un desarme de la cultura budista. Veámoslo mejor a través de un ejemplo.

El monje cingalés W. Rahula, claro exponente de la escolástica

⁵⁰ El término inglés que Lu K'uan Yü utiliza para traducir del original chino es "the self-nature", que nosotros vertemos como "la naturaleza de uno mismo".

⁵¹ "The Altar Sútra of the Sixth Patriarch", I, en Lu K'uan Yü (Charles Luk), "Ch'an and Zen Teaching", p 24-25.

"theravâda", escribe:

"Para la protección de sí mismo, el hombre ha creado a Dios del cual depende para su propia protección, salvaguarda y seguridad, igual que un niño depende de sus padres. Para la conservación de sí mismo, el hombre ha concebido la idea de un alma inmortal o Atman que vivirá eternamente. En su ignorancia, su debilidad, su miedo y su deseo, el hombre necesita estas dos cosas para sentirse seguro y consolarse; es por ello que se engancha a ambas con fanatismo y encarnizamiento."⁵²

Lo único que podemos responder ante estas palabras es que esto es lo que dice el monje Rahula, pero que esto no puede ser lo que dijo el Buddha, porque entonces no fue un hombre iluminado. El texto de Rahula que acabamos de transcribir es una declaración de principios atea y considerablemente beligerante.

Afirmar que Dios existe sin tener ninguna vivencia espiritual interior constituye una creencia, que funciona en el nivel mental-emotivo de la conciencia. Pero negar que Dios existe y afirmar que es una creación del hombre es también una creencia -una creencia negativa, que puede ser tan dogmática como la anterior-. El verdadero agnóstico que no tiene ninguna experiencia de Dios no podrá creer en él; pero tampoco lo negará -no tiene ningún fundamento ni para afirmarlo ni tampoco para negarlo-. El monje budista Rahula sí niega -y además con vehemencia-. ¿Es esto sabiduría? ¿O simplemente una creencia atea? Rahula dice que el hombre ignorante, débil y miedoso se apega con fanatismo y encarnizamiento a la idea de Dios y del alma. ¿Pero no se apega el autor con fanatismo y encarnizamiento a la negación de la idea de Dios y del alma?

Hay dos cosas en el discurso del monje Rahula que son altamente problemáticas. En primer lugar, el dogmatismo con el cual niega a Dios, perfectamente paralelo al dogmatismo con el cual se puede afirmar a Dios. En ambos casos estamos ante sistemas de creencias, ante dogmas indiscutibles; y la relación entre ambos sistemas de creencias no puede ser sino de confrontación. Pero hay otro elemento en el discurso de Rahula que nos inquieta tanto como el primero: la vehemencia con la que se niega dogmáticamente la idea de Dios y del alma. Decir que los que creen en Dios son como niños pequeños, que son hombres ignorantes, débiles, temerosos y fanáticos, es simplemente una falta de respeto. ¿En esto consiste según Rahula el mensaje de tolerancia del budismo?

Pero la cuestión crucial sería la siguiente: ¿qué hace este monje budista con los testimonios de los grandes místicos de la humanidad -sean cristianos, sufís, hindúes, etc-? Son el Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz, Rumi, Ruzbehan, Kabir o Ramakrishna -por citar tan sólo unos pocos nombres-, hombres ignorantes, débiles, temerosos y fanáticos? ¿Era también Jesucristo un hombre ignorante, débil, temeroso y fanático?

El mensaje del Buddha no puede tener nada que ver con todo esto -si es que fue un hombre iluminado-. Mas el budismo no ha sido una religión de hombres iluminados, sino una religión de hombres normales

⁵²W. Rahula, "L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens", p 76.

y corrientes -como los demás-. En su profunda humanidad, el budismo ha creado una escolástica como las demás religiones, y como en las demás religiones, esta escolástica ha engendrado dogmatismos y actitudes cerradas. La originalidad del budismo, eso sí, consiste en que su dogmatismo ha sido negativo -negación de Dios y del alma-.

Hace falta un desarme cultural -de todas las culturas, de todos los sistemas de creencias, de todos los dogmatismos, sean positivos o negativos, occidentales u orientales, budistas, hindúes, cristianos, musulmanes o judíos-. Hace falta una apertura de la conciencia por encima de los límites que la fragmentan habitualmente. Y ello es una apertura al diálogo. Y el diálogo tan sólo puede surgir del amor -de este amor del que han hablado justamente los místicos, o seres como Jesucristo, o seguramente también el Buddha en su mensaje original-.

Escolástica monacal y "bhakti" popular

Hemos examinado algunos puntos fundamentales de la doctrina budista convencional, y hemos esbozado algunos de los problemas de fondo que plantea a nuestro entender. Volveremos más adelante sobre la doble negación del alma y de Dios. Nos interesa subrayar ahora la diversidad que se esconde tras un Dharma canónico aparentemente compacto.

Las siguientes palabras del Centre d'études dharmiques de Gretz representan el budismo más ortodoxo:

"Las prácticas de meditación no tienen ningún efecto si no nos sobreponemos a la duda estéril, sin que por ello debamos pedir una "fe", noción ajena al Dharma. De hecho, el practicante del Dharma debe tener "confianza" en el Buddha, en el Dharma y en el Sangha."⁵³

Esta visión corresponde sin duda a cierta escolástica monacal. Pero el pueblo llano en los países budistas vive a menudo otro tipo de budismo, en el que naturalmente cabe la "fe", e incluso la devoción y el amor hacia el Buddha. El profundo movimiento devocional de la India -"bhakti"- no tardó mucho en infiltrarse dentro del budismo a pesar de las reticencias del orden monástico. Según algunos autores, el discípulo predilecto del Bienaventurado, Ananda, introdujo ya la "bhakti" en el budismo naciente. En cualquier caso, el budismo de la fe o de la devoción no tardó en desarrollarse, especialmente en el pueblo. Es un error muy común reducir el budismo al mundo monacal, como si sólo los monjes fueran budistas. Demasiado a menudo se olvida a la masa de la población laica que también es budista, y cuya visión del budismo difiere muchas veces de la escolástica de los monasterios.

Según M. Percheron:

"El hombre de la calle -el laico-, siendo notoriamente incapaz de practicar una sabiduría desprovista de un apoyo exterior, tuvo que

⁵³"Dhammapada", edición del Centre d'études dharmiques de Gretz, p 95.

agarrarse a la fe. (...)

Por más que la doctrina ortodoxa prohibiese que un amor tal fuese profesado al Perfecto, los fieles no tardaron mucho en desechar que "el Señor Buddha" no se hubiese realmente extinguido y permaneciera presente aunque invisible. Los Mahâsanghikas reforzaron la creencia según la cual el Bienaventurado, ser sobrenatural, no había nunca muerto en realidad.

Una vez fue lanzada, la "bhakti" debía normalmente tender a sustituir cualquier otra práctica. Veremos como alcanzará su pleno desarrollo en la secta Mahâyâna, donde una ferviente devoción se dirige a los "bodhisattvas" y al propio Buddha.⁵⁴

El budismo no es una religión fija, promulgada "ne varietur" por el Buddha de una vez por todas en términos claros y meridianos. Cierta visión ortodoxa pretende que el Dharma budista es lo que enseñó el Buddha; mas la realidad histórica es más compleja. El Buddha dio ciertamente unas enseñanzas, pero tampoco podemos saber exactamente en qué consistieron, pues no dejó nada por escrito y los textos más antiguos de que disponemos fueron redactados varios siglos después de su muerte. El Dharma budista es una construcción histórica que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos. Lo que ha llegado hasta nosotros no es la palabra del Buddha, sino más bien unas creencias y unas prácticas que reflejan el modo en que diversos grupos de seguidores entendieron y transmitieron sus enseñanzas.

Tanto el Buddha como sus discípulos predicaron a una gran diversidad de gentes. Debemos recordar que el Bienaventurado se dirigió a "brâmanas" -sacerdotes-, a "kshatriyas" -guerreros-, a mercaderes y tenderos, a artesanos y campesinos, a personas ricas y humildes, de casta alta y baja, cultas y sencillas, en distintos lugares y en distintas circunstancias. Esta complejidad inherente al discurso del Buddha se acentuó con la predicación de sus discípulos y seguidores posteriores. Demasiadas veces, no se ha tenido en cuenta esta fuente de diversidad en el seno de las enseñanzas. Un maestro como el Buddha no pudo hablar de la misma manera a un príncipe o a un campesino, a un sacerdote educado en los Vedas o a un artesano formado en la ancestral cultura popular, a un asceta practicando el yoga o a un próspero comerciante.

A este primer factor humano hay que añadir una segunda fuente de diversidad: la geografía. El budismo nació en la región de Mâgadha, en el valle medio del Ganges. A medida que se fue difundiendo por el subcontinente, fue entrando en contacto con realidades sociales y culturales diferentes, a las cuales se debía adaptar y que debía tener en cuenta. Los problemas de todo tipo con que se encontraba en estos nuevos territorios eran distintos de los de su lugar de origen. Cuando, a partir del tercer concilio (253 AC), el budismo se extendió por todo Asia, la diversidad geográfica se incrementó aún más. Con todo ello, la heterogeneidad no podía sino estallar en el seno del Dharma, dando lugar desde temprana fecha a una variedad de doctrinas, corrientes y escuelas.

Nos ha llegado, pues, una pluralidad de cánones y un volumen ingente de textos, no siempre coherentes entre ellos, sino presentando a menudo diferencias notables en la interpretación del mensaje del Bienaventurado. Esta diversidad de interpretaciones y

⁵⁴M. Percheron, "Le Bouddha et le bouddhisme", p 80-81.

estas contradicciones no hubieran tenido lugar si el budismo hubiera salido tal cual de la boca del Buddha de manera clara y definitiva. Podemos respetar las ortodoxias en su afán por diseñar un Dharma sincrónico que sea la palabra del propio Buddha. Pero nos parece más interesante reconstruir las líneas maestras de esta pluralidad de influencias, tendencias, interpretaciones y escuelas a partir de las enseñanzas lejanas de un maestro que fue sin duda uno de los seres más excepcionales que haya conocido la humanidad, pero que no dejó nada por escrito y del cual poco sabemos en concreto.

e. Las nuevas escuelas del Gran Vehículo y del Tantrismo

El nuevo budismo "mahâyâna"

A principios de la era cristiana o ya en el siglo I AC, un nuevo budismo aspira a recuperar la mentalidad de los primeros tiempos, entroncando con la secta de los Mahâsânghikas que había intentado preservar la cultura original de la Gran Asamblea. Este nuevo budismo, más cercano al pueblo y a los laicos, representará una reacción contra el espíritu aristocrático de los Theras, bien establecidos en la isla de Sri Lanka. El nuevo budismo tomará el nombre de Mahâyâna -Gran Vehículo- en oposición al Hînayâna -Pequeño Vehículo- de las escuelas anteriores y en particular de los Theras.

Bajo el reino "kushâñ" de Kanishka (mediados del siglo II DC), el Gran Vehículo ya está sólidamente establecido en la India. Aún y así, el nuevo budismo "mahâyâna" continuará siendo minoritario durante bastante tiempo. Tan sólo en el siglo VII la mitad de los monjes llegarán a ser "mahâyânas" -al menos según los relatos del peregrino chino Hiuan-Tsang-.

Por otro lado, se ha discutido bastante sobre el origen geográfico del Gran Vehículo. Aunque se considere a menudo que su cuna está en el norte de la India, y más concretamente en Kashmir, algunos historiadores han visto sus raíces en otras regiones, en particular en Andhra Pradesh. Quizás por ello, otros autores concluyan que el Mahâyâna nació al mismo tiempo en diferentes partes del subcontinente.

A veces se ha entendido el budismo "mahâyâna" como una heterodoxia, como una nueva escuela nacida de un cisma. Mas el budismo "mahâyâna" pretende beber de las fuentes originales del budismo, las cuales habrían continuado vivas en toda una serie de sectas. Se trataría, pues, de un retorno a los orígenes más que de una innovación o revolución.

El budismo "hînayâna" -y en particular el "theravâda"- había desembocado en un ideal religioso que no sólo estaba cortado de la mentalidad popular, sino que se había ido alejando inconscientemente del espíritu budista inicial de la Gran Asamblea. En las regiones donde las conversiones habían tenido lugar tiempo atrás, los monjes ya no sentían tanto la necesidad de predicar ni de peregrinar por los caminos. Su celo apostólico se había adormecido, y habían perdido gradualmente contacto con el pueblo. Muchos monasterios se habían enriquecido con las donaciones; estas comunidades monásticas bien dotadas y confortables tenían poco que ver con la sencillez de las comunidades primitivas. Liberados de toda preocupación material y de las tareas misioneras, los monjes se perdían a menudo en disquisiciones metafísicas bizantinas. Este mundo monacal se había encerrado dentro de sí mismo, alienándose de los laicos, con la salvación individual como única meta.

A. Migot concluye:

"La escisión entre monjes y laicos se agravaba al propio tiempo que se desarrollaba el espíritu aristocrático y particularista de los primeros; estábamos lejos del espíritu primitivo, popular y

democrático, uniendo a monjes y laicos en la fraternidad de la Gran Asamblea o Mahâsangha. ⁵⁵

El budismo "mahâyâna" reaccionaría ante este estado de cosas. En su respuesta, substituiría la vía de salvación individual por una idea de salvación colectiva.

A lo largo de su desarrollo en los primeros siglos de la era cristiana, el Gran Vehículo recibió múltiples influencias extranjeras abiertas por el Imperio Kushân, el cual, aunque abarcando el norte del subcontinente, era de origen extra-indio. El budismo "mahâyâna" también integró numerosos elementos del hinduismo popular en su expansión por el alto valle del Ganges.

Algunos autores han identificado tres elementos característicos del nuevo Mahâyâna ante el viejo Hînayâna:

- una completa adopción de la vía del "bodhisattva" ante la vía del "arhant";
- una nueva cosmología que ve al Buddha como ser transcendental y glorificado;
- un nuevo enfoque de la metafísica -Abhidharma- centrado en la vacuidad de los fenómenos.⁵⁶

Abordaremos más adelante con un cierto detalle estos aspectos. Por el momento, quisiéramos subrayar la doble naturaleza del budismo "mahâyâna". Por un lado, tenemos la elaborada metafísica producida por la escolástica monacal; por otro lado, tenemos la religión popular de los laicos. Estos dos mundos no están completamente cortados entre sí, mas se dan diferencias notables entre las especulaciones filosóficas de los monjes y las creencias del pueblo. El hablar en términos genéricos de budismo "mahâyâna" no debiera hacernos olvidar esta doble faceta.

El Canon Mahâyâna

El Canon Pâli ofrece la ventaja de ser el único completo que haya perdurado hasta nuestros días. Del Canon Sânskrito, en cambio, tan sólo se han conservado unos fragmentos. Al margen de las obras originales incompletas, podemos tener acceso al Canon Sânskrito a través de las traducciones tibetanas o chinas.

De hecho, no se trata exactamente de uno sino de dos Cánones Sânskritos pertenecientes a dos escuelas distintas: el Canon Hînayâna de los Sarvâstivâdines y el Canon Mahâyâna. Dentro de esta variada literatura sânskrita, valdría la pena retener algunos nombres especialmente significativos.

A menudo se ha considerado a los Sarvâstivâdines como una transición entre el budismo "hînayâna" y el "mahâyâna". Representados sobretodo en Kashmir y Gandhâra, tenían su Canon propio, escrito en

⁵⁵A. Migot, "Le Bouddha", p 232-233.

⁵⁶Véase, por ejemplo, P. Harvey, "El budismo", p 116-118.

sánscrito. Este Canon se ha conservado parcialmente en versiones tibetana y china.

Las obras más importantes de la doctrina Sarvâstivâda -o Vaibhâshika- serían:

- el Abhidharmakosha de Vasubandhu;
- y la Mahâvibhâsha -"Gran Exégesis"-, redactada durante el concilio de Kashmir bajo la presidencia de Vasumitra.

El Mahâvastu, el "Gran Advenimiento", escrito a principios de la era cristiana, contiene una biografía del Buddha y trata sobre las existencias anteriores de Sâkyamuni. En este texto se dibuja el curso evolutivo de un "bodhisattva". Es por ello que aunque el texto se vincule a la antigua escuela de los Mahâsângikas, se le considera como una obra de transición del Hînayâna al Mahâyâna.

Otro texto de transición del Hînayâna al Mahâyâna sería el Lalita-Vistara o "Desarrollo del Juego (del Buddha)". Esta es sin duda la biografía sánscrita más popular del Bienaventurado. Además de narrar la vida de Sâkyamuni, también relata su penúltima existencia. Esta biografía, escrita entre el siglo II AC y el II DC, tiene sus orígenes en la escuela de los Sarvâstivâdines, aunque fuera posteriormente reelaborada desde las doctrinas "mahâyânas".

Al margen de los Suttas de la tradición pâli, el Mahâyâna también cuenta con numerosos Sûtras propios. Originalmente redactados en sánscrito, se conservan en gran parte sólo en versiones tibetanas o chinas. Se acostumbra a diferenciar tres clases de Sûtras "mahâyânas":

- las Dhâranîs,
- los Vaipulya Sûtras,
- y los Sûtras independientes.

Los Prajñâpâramitâ Sûtras -Sûtras "de la Perfección de la Sabiduría"-, redactados en distintas versiones de longitud diferente, han tenido una gran importancia en las tradiciones "mahâyânas". Forman parte de los Vaipulya Sûtras. Esta es la base para la doctrina de la vacuidad de la escuela Madhyamika. El Sûtra de la Perfección de la Sabiduría más antiguo data del siglo I AC o I DC. Los Sûtras del Diamante y del Corazón se compusieron un siglo más tarde.

Desde el punto de vista de las escrituras, el budismo "mahâyâna" no rechazó los textos "hînayânas" -los pâlis en particular-, sino que les añadió una nueva hornada de Sûtras que tendrían su origen en el mismo Buddha, aunque hubieran sido celosamente guardados hasta el momento propicio para su divulgación.

En la literatura sánscrita no canónica y al margen de los Sûtras mencionados, habría que citar las obras de los filósofos fundadores de las grandes escuelas "mahâyânas": Nâgârjuna, Vasubanghu, Asanga, etc.

Del "arahant" al "bodhisattva"

El "arhant" (sánscrito) o "arahant" (pâli) constituye el ideal del budismo "hînayâna" -y en particular "theravâda"-. Este es un estado de santidad que permite tras la muerte acceder al Parinirvâna.

El "arahant" ha suprimido en él todas las pasiones, todos los apegos que le ataban a este mundo, toda voluntad de vivir. El Nirvâna marca el final del ciclo de renacimientos.

Pero éste es un ideal austero y difícil, cuyo ascetismo y rigorismo está reservado a una minoría de monjes que viven retirados en un monasterio y relativamente aislados del mundo. El laico que vive en este mundo no puede sino sentirse alejado de esta vía, de la cual normalmente sólo puede obtener los primeros frutos. No está excluido que un laico obtenga el estado de "arahant", pero ello sería más bien excepcional; lo más habitual sería que el estado de santidad se logre a través del camino arduo y disciplinado del religioso. Por otro lado, las virtudes pasivas de desapego, renuncia, erradicación total de los deseos y de toda voluntad de vivir, no pueden resultar demasiado atractivas para una población laica sumergida en este mundo y desarrollando en él una vida activa.

Es por ello que los Jâtakas, los relatos de las vidas anteriores del Buddha, han gozado de tanta popularidad entre la población laica. En los Jâtakas, vemos al futuro Buddha llevando a cabo acciones ejemplares de amor, compasión, caridad, don de sí mismo, etc. Sería el cúmulo de estas acciones positivas lo que habría llevado a Sâkyamuni al completo despertar. El ejemplo edificante de los Jâtakas resulta sin duda más atractivo para el pueblo que la rígida ascesis del mundo monacal.

Con la emergencia del Gran Vehículo, el ideal del "arahant" será desplazado por el del "bodhisattva". Este último concepto ya se encontraba en el budismo "hinayâna", donde se utilizaba para designar al Buddha histórico, Sâkyamuni, durante sus existencias anteriores. Con el advenimiento del budismo "mahâyâna", el "arahant" que alcanza el Nirvâna gracias a una dura ascesis monástica es sustituido por el "bodhisattva" que permanece en el mundo para ayudar a los otros seres a despertar. La propia salvación no puede disociarse de la salvación de los demás. Antes de entrar en el Parinirvâna, hay que desarrollar una actividad altruista en este mundo a fin de asegurar la felicidad de todos los seres. No se trata tanto de destruir el deseo y la voluntad de vivir para alcanzar lo antes posible el Nirvâna, como de practicar la compasión, el don de sí mismo hacia los demás, en pos de la obtención de la iluminación.

Con el ideal del "bodhisattva", estamos, pues, ante unas virtudes activas y no pasivas -a diferencia del modelo del "arahant"-. Estamos también ante una idea de salvación colectiva y no meramente individual -a diferencia del budismo "theravâda"-.

En palabras de E. Conze:

"Aunque la sabiduría del "arahant" había sido fructífera para liberar en él lo que había para liberar, era bastante estéril en formas y maneras de ayudar a la gente común. El "bodhisattva" es un hombre que no sólo se libera a sí mismo, sino que también es hábil para encontrar medios de sacar a la luz y madurar las semillas latentes de la iluminación en los demás."⁵⁷

En cierto sentido, el budismo "mahâyâna" constituye un retorno

⁵⁷ E. Conze, "El budismo. Su esencia y su desarrollo", p 175.

a los orígenes, al ejemplo vivo del Buddha, quien, tras la iluminación, dedicó su vida a sus semejantes para ayudarles a despertar. El Buddha no buscó egoístamente su propia salvación, sino que postergó su entrada en el Parinirvâna a fin de ayudar a los otros seres humanos por medio del amor y la compasión. Con el ideal "mahâyâna" del "bodhisattva", la prioridad no es tanto el Nirvâna como la "bodhi", la iluminación, indisociable de una solidaridad social y cósmica con todos los seres. La noción misma de Nirvâna se transforma en el budismo "mahâyâna" con relación al "hînayâna"; ello es algo que no sólo los religiosos sino también los laicos pueden lograr. Por esta razón, el budismo "mahâyâna" da menos importancia que el "theravâda" a la vida monacal -lo cual no significa que el budismo "mahâyâna" no haya desarrollado comunidades monásticas-.

En la doctrina "mahâyâna", el "bodhisattva" es el que está en el camino del despertar, el futuro Buddha, aquél que está destinado a ser un Buddha. Esta vía se abre a todos, monjes y monjas, religiosos y laicos, sin distinción alguna. Cada uno de nosotros es un futuro Buddha. El camino hacia el despertar -"bodhi"- es una camino ancho, para todos los seres humanos -de ahí el nombre de "Mahâyâna", "Gran Vehículo", en oposición al "Pequeño Vehículo", "Hînayâna", reservado a unos pocos individuos que se retiran a la vida monacal-.

Los textos "mahâyânas" describen con detalle las etapas de la carrera del "bodhisattva". Esta se inicia con el surgimiento de "bodhi-citta", la aspiración por alcanzar la buddheidad, que se traduce mientras tanto en voluntad de ayudar a los demás seres que sufren. El camino del "bodhisattva" se formaliza luego con unos votos -"pranidhânas"- en presencia de otros que viven de acuerdo con ellos; a través de estos votos, la persona se compromete formalmente a convertirse en un futuro Buddha y a actuar sin descanso en pos de la salvación de todos los seres. A lo largo de numerosas existencias, el "bodhisattva" pasará por distintas fases o distintos grados. El camino del "bodhisattva" se practica desarrollando diez perfecciones -"pâramitâs"- a través de diez estadios -"bhûmis"-.

El panteón "mahâyâna"

El "bodhisattva" puede ser un hombre de carne y huesos como nosotros que concibe su vida como un servicio a sus semejantes. Diversas escuelas ofrecen la posibilidad de hacer unos votos especiales de "bodhisattva". Mas hay que andarse con cuidado con esta figura ambigua del budismo "mahâyâna", pues el término "bodhisattva" puede referirse a veces a seres celestiales que actúan desde el mundo sutil pero que no están encarnados en este mundo. Ejemplos de este último tipo de Bodhisattvas serían Maitreya -el Buddha por venir-, Avalokiteshvara -Aquél que protege a los viajeros-, o Mañjushrî -el adolescente divino-.

"Existen dos tipos de Bodhisattva: los Bodhisattvas terrestres y los Bodhisattvas "transcendentales". Los Bodhisattvas terrestres son hombres excepcionales por su grado de compasión y su progreso hacia la buddheidad. Los Bodhisattvas "transcendentales" o superiores, habiendo obtenido las Virtudes Perfectas, y estando liberados de los renacimientos, pero habiendo renunciado provisionalmente al Nirvâna absoluto, toman las formas más variadas

para ayudar a los otros seres, y son objeto de devoción por parte de los fieles."⁵⁸

El budismo "mahâyâna" describe todo un complicado panteón de Buddhas y Bodhisattvas que recuerda poderosamente el anterior panteón de dioses y diosas del hinduismo. Las escuelas budistas tántricas, tanto en la India como en el Tíbet, desarrollarán este tipo de mitología. El budismo "hînayâna" veneraba a un solo Buddha: Sâkyamuni; aunque hubiera habido unos Buddhas predecesores para otras épocas, y quede por venir un último Buddha, Maitreya. Para cada edad del mundo habría un solo Buddha. La concepción del budismo "mahâyâna" es bien distinta. Los textos de la nueva escuela describen un complejo universo poblado por innumerables Buddhas y Bodhisattvas.

Entre todos esos seres celestiales y junto al Buddha Sâkyamuni, sobresale el Buddha Amitâbha, conocido como Amitâ en China y Amida en Japón. Otro Buddha divino muy popular sería Bhaisajya-guru. En cuanto a los Bodhisattvas divinos, uno de los primeros a los cuales se hace referencia es Maitreya, que incluso es mencionado en la tradición "theravâda" bajo el nombre de Metteya. Según la tradición "mahâyâna", después de alcanzar la buddheidad, Maitreya vendrá a nuestro mundo en su "cuerpo de transformación" para ser el nuevo Buddha de la tierra y dar sus enseñanzas a la humanidad. A veces se presenta a Maitreya anticipadamente como a un Buddha. El más venerado de todos esos grandes seres es quizás Avalokiteshvara, un Bodhisattva del noveno estadio que asiste al Buddha Amitâbha. Avalokiteshvara es considerado como la personificación misma de la compasión bûdica. Este Bodhisattva ha prometido que no se convertirá en un Buddha hasta que todos los seres que sufren se hayan salvado. En los países "mahâyânas" es objeto de una profunda devoción. Otro de los grandes seres más queridos es Mañjushrî, el adolescente divino. Se le considera como un ayudante del Buddha Sâkyamuni. Es un Bodhisattva del décimo estadio, encarnación de la sabiduría bûdica.

Este panteón "mahâyâna" no deja de presentar afinidades con algunas religiones del Oriente Medio y Próximo. El Bodhisattva "mahâyâna", salvador de los seres, nos trae reminiscencias de las religiones centradas en la idea de salvación del Irán zoroastriano, Asia Menor y Palestina. Más concretamente, el Bhodisattva Mañjushrî, el adolescente divino, dios de la luz, recuerda a dioses similares de las religiones del Oriente Medio y Próximo. Este sería igualmente el caso de Avalokiteshvara y Amitâbha, dioses de luz como Mañjushrî, y de Târâ, la diosa-madre de todos los Buddhas. Es difícil obviar el paralelismo entre estos seres celestiales del budismo "mahâyâna" y los dioses de luz o la diosa-madre de tantas religiones orientales e incluso occidentales.

No podemos concluir este apartado sobre el panteón "mahâyâna" sin subrayar la importancia de la "bhakti" -el amor y la devoción hacia los seres divinos-. Es indudable que el budismo "mahâyâna" ha desarrollado considerablemente esta dimensión de la vida espiritual al construir todo un panteón de Buddhas y Bodhisattvas y vehicular la adoración hacia ellos.

Mas deberíamos ser cautos con esta faceta del Gran Vehículo, en el sentido de no erigirla como una característica exclusiva del

⁵⁸E. Guillon, "Les philosophies bouddhistes", p 54.

budismo "mahâyâna" ante el "hînayâna". Incluso en el budismo "theravâda", la veneración del Buddha como ser divino es una realidad innegable. El monacato "theravâda" puede defender elaboradas teorías no-teistas, mas el pueblo llano en los países budistas del sur da vida a una "bhakti" que no difiere en esencia de la devoción "mahâyâna" hacia los Buddhas y Bodhisattvas. De hecho, esta devoción hacia un ser divino sería una invariante humana presente en todas partes, aunque las formas culturales puedan canviar de un lugar a otro.

La Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha

Esta pléyade de Buddhas y Bodhisattvas con su exuberante mitología hubiera podido deslizarse hacia el politeísmo si no se hubiera definido una doctrina característica del budismo "mahâyâna" que confiere a la pluralidad de deidades una clara unidad. Nos estamos refiriendo a la Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha - "Tri-Kâya" -.

Según esta doctrina, el Buddha puede presentarse bajo tres aspectos o "cuerpos" diferentes: el "cuerpo de la ley" -"dharma-kâya"-, el "cuerpo de gozo" -"sambhoga-kâya"- y el "cuerpo de transformación" -"nirmana-kâya"-. El primero expresaría el carácter transcendente del Buddha; el segundo sería la forma bajo la cual se manifiesta en los mundos sutiles de los Bodhisattvas; el tercero sería la forma bajo la cual puede aparecerse a los hombres para conducirles a la salvación.

No deja de ser significativo que el budismo "mahâyâna" hable de tres cuerpos justamente; la trinidad parece ser una invariante común a todas las religiones de la humanidad -antiguas religiones del Oriente Medio, cristianismo, sufismo, hinduismo, budismo "mahâyâna", etc-.

El "dharma-kâya" o "cuerpo de la ley" implica la divinización de la figura del Buddha, su consideración como un Absoluto metafísico. Todos los Buddhas del pasado, del presente y del futuro no son sino personificaciones de un principio supremo, único e inefable.

Del "cuerpo de la ley" emanaría una manifestación bajo la forma de un ser de luz perceptible no en nuestro mundo fenoménico sino en el mundo sutil de los Bodhisattvas: el "sambhoga-kâya" o "cuerpo de gozo". Un Buddha adopta este cuerpo para que los Bodhisattvas puedan gozar de su presencia; por medio de esta forma puede aparecerseles e instruirles.

Finalmente, el "nirmana-kâya" o "cuerpo de transformación" sería el del Buddha terrestre, el Buddha que toma una apariencia humana; ésta última constituiría tan sólo un mero reflejo del "dharma-kâya". Los Buddhas terrestres aparecen en el mundo a través del "cuerpo de transformación" para enseñar compasivamente a la humanidad el camino hacia la buddheidad. Según los textos, estos Buddhas terrestres son vistos como hombres de carne y huesos o bien como apariciones. Algunos autores "mahâyânas" también consideran a los grandes maestros espirituales de las otras religiones como "cuerpos de transformación", manifestados de manera adecuada a la sociedad en la que debían dar sus enseñanzas.

Abordaremos más adelante el supuesto carácter "ateísta" del budismo centrándonos en el budismo "theravâda", que es justamente el que presenta un carácter no-teísta más marcado. Adelantaremos por ahora que persisten más rastros del "alma" y de Dios en el Canon Pâli de lo que se presupone habitualmente. Pero el budismo "mahâyâna" es ya de entrada menos "ateísta" que la escolástica "theravâda". Ello se hace sin duda visible en el complejo panteón "mahâyâna" poblado por innumerables Buddhas y Bodhisattvas. Se puede hallar de manera más elaborada metafísicamente en la Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha.

Retomemos la noción del "cuerpo de la ley" -"dharma-kâya"-. Esta se refiere a la naturaleza última de los Buddhas, y presenta dos aspectos diferentes: el "cuerpo de conocimiento" -"jñâna-kâya"- y el "cuerpo autoexistente" -"svabhâvika-kâya"-. El "cuerpo de conocimiento" viene a ser la naturaleza inherente que comparten todos los Buddhas. Se trata de un conocimiento omnisciente, de una sabiduría perfecta. En esta faceta, el "cuerpo de la ley" presenta una clara dimensión personal que se asemeja al concepto de Dios en las religiones teistas. Aunque no se trate de un Dios creador, no podemos dejar de identificar una clara naturaleza divina en el "cuerpo de la ley" en tanto que "cuerpo de conocimiento". El supuesto no-teísmo del budismo "theravâda", que matizaremos en su momento oportuno, se diluye en el corazón mismo de las doctrinas "mahâyânas", reconstruyéndose un concepto metafísico de divinidad. En tiempos de nuestra Edad Media, este proceso de personalización y divinización se llevó todavía más lejos, creándose la noción del Buddha primordial eternamente iluminado.

Hemos dicho que el segundo aspecto del "cuerpo de la ley" es el "cuerpo autoexistente". P. Harvey lo define con las siguientes palabras:

"Esta es la naturaleza última de la realidad, la mismidad, la vacuidad: la no-naturaleza que es la naturaleza misma de todos los "dharmas" (...) Es lo que se conoce y realiza al alcanzar la buddheidad, es Nirvâna. Los cuerpos de "conocimiento" y "autoexistente" se describen como cuerpos distintos sólo por conveniencia a la hora de explicarlos. El conocimiento de un Buddha está más allá de la dualidad sujeto-objeto, por lo que no puede distinguirse de la mismidad que es el "objeto" de su conocimiento."⁵⁹

En términos de religiones comparadas, podríamos decir que el "cuerpo de conocimiento" representa en el budismo "mahâyâna" la dimensión personal de lo divino, mientras que el "cuerpo autoexistente" representa su dimensión impersonal. Es interesante observar como muchas religiones distinguen dos dimensiones de lo divino que de alguna manera pueden corresponderse con los dos aspectos del "cuerpo de la ley" del budismo "mahâyâna". En estas otras religiones, al igual que en el budismo "mahâyâna", no se trata de una dualidad, pues la unicidad del "cuerpo de la ley" del Buddha o de Dios está más allá de las distinciones que operan en el nivel mental de la conciencia humana. En este sentido, el budismo "mahâyâna" no se separaría tanto de las grandes religiones teistas, aunque las formulaciones tanto lógicas como míticas cambien de una

⁵⁹P. Harvey, "El budismo", p 154.

religión a otra.

Según los tópicos más convencionales, el budismo es una religión sin Dios, y ello constituiría justamente su mayor originalidad ante las otras religiones -y en particular ante las grandes religiones teistas-. Quisiéramos tan sólo matizar estos clichés poco a menudo cuestionados. Hemos examinado con un cierto detalle la doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha para mostrar el paralelismo profundo del budismo "mahâyâna" con las demás religiones en un doble sentido: en primer lugar, en cuanto a la estructura trinitaria de la realidad; en segundo lugar, en cuanto a la doble dimensión personal e impersonal de la realidad última. La dimensión personal del "cuerpo de la ley", el "cuerpo de conocimiento", nos está remitiendo a una noción de lo divino que no se corresponde con la visión convencional de un budismo sin Dios.

Las escuelas filosóficas "mahâyânas": Madhyamaka y Yogâcâra

Después de haber analizado la vía del "bodhisattva" y la Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha, inseparables de un rico panteón de seres celestiales, abordaremos los grandes sistemas filosóficos del budismo "mahâyâna": las escuelas Madhyamaka, Yogâcâra y Tathâgata-garbha.

La escuela Madhyamaka -Escuela del Medio o de la Vía Media- fue fundada por Nâgârjuna (circa 150/ 250 DC), un monje-filósofo del sur de la India que escribió en sânskrito. Esta corriente filosófica también se conoce como Shûnyatâvâda -la Enseñanza de la Vacuidad-, pues su núcleo doctrinal gira en torno a la noción de vacuidad. En el siglo V, Buddhapâlita y Bhâvaviveka consolidaron la fama de la escuela.

Según su punto de vista, una correcta interpretación de los textos antiguos nos lleva a la conclusión de que todo está vacío. Todo es falta de ipseidad o no-yo -"anâtman"-; todo está vacío -"shûnya"- de esencia o de yo. Todo ser o todo fenómeno carecen de una naturaleza inherente, con lo cual todos comparten una no-naturaleza vacía que es su naturaleza verdadera. La "naturaleza" compartida de las cosas es la vacuidad -"shûnyatâ"-. Este tipo de vacuidad no constituye ninguna substancia última, como el "âtman" o el "brahman" de los Upanishads. No hay una substancia que exista por sí misma. El mundo es un entramado de fenómenos sin substancia, interdependientes y en flujo continuo.

La negación de un yo permanente y substancial y de toda esencia ya estaba presente en el budismo "hînayâna"; pero la escuela Madhyamaka parece llevar esta posición hasta el final. No sólo el ego, como postula el budismo "hînayâna", sino todas las cosas que existen carecen de naturaleza propia y están vacías. El budismo "mahâyâna" extiende la noción de vacío a todo el mundo del acontecer.

Quizás sea oportuno aclarar la relación entre el concepto de vacuidad de la escuela Madhyamaka y la Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha.

Hemos visto más arriba que esta Doctrina contiene una cierta idea de Dios que podría resultar chocante al considerar la noción de vacuidad del Madhyamaka. De entrada, deberíamos reconocer la

complejidad de este conjunto de sectas y doctrinas que llamamos budismo "māhāyāna". Más allá de esta complejidad, cabría apuntar el modo de engarzar una cierta idea de Dios en la Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha con la noción de vacuidad en la filosofía Madhyamaka. Retomando el lenguaje de R. Panikkar, un equivalente homeomórfico del concepto de Dios se hallaría en el "cuerpo de conocimiento", el cual, recordémoslo una vez más, constituye uno de los dos aspectos del "cuerpo de la ley". Mas la noción de vacuidad estaría presente en el segundo aspecto del "cuerpo de la ley": el "cuerpo autoexistente". La clave radicaría entonces en una jerarquía óntica entre los tres cuerpos del Buddha y los dos aspectos del "cuerpo de la ley". En el nivel último de la realidad, tan sólo el "cuerpo de la ley" en su aspecto de "cuerpo autoexistente" sería real. Aunque se diera una dimensión personal en el "cuerpo de conocimiento", la realidad última no estaría en este nivel sino en la vacuidad propia del "cuerpo autoexistente".

El nombre mismo de la escuela Madhyamaka -Escuela del Medio o de la Vía Media- tiene que ver con el núcleo de la filosofía de Nāgārjuna.

La gran pregunta sería: ¿las cosas existen o no?; ¿hay o no una realidad del ser? Nāgārjuna no se decanta ni por una respuesta afirmativa ni por una negativa; descarta tanto las metafísicas del ser como las del no-ser. Resulta falso tanto decir que las cosas son como que no son. Nāgārjuna rechaza todos los puntos de vista extremos, y reduce al absurdo los pares de opiniones en oposición. La verdad se halla en el medio de las dos hipótesis contrarias, en el vacío. Puesto que nada existe sino en virtud de su contrario, todas las cosas son relativas y sin esencia propia, vacías.

En cierto modo habría una doble verdad: una mundana y una supramundana; en otros términos, habría dos niveles de verdad: una verdad convencional y una verdad última. En el primer nivel, el mundo de los fenómenos posee cierto valor o cierta realidad empírica. Al mundo de los fenómenos corresponde una verdad convencional, pero no una verdad última. Desde el punto de vista de la verdad última, nada de esto existe o es real. El mundo de los fenómenos está caracterizado por la multiplicidad que crea la ilusión de un mundo exterior. Mas la verdad última está exenta de toda multiplicidad; ello constituye el Nirvāna. Las cosas del mundo fenoménico carecen de esencia propia; el vacío es la no-esencialidad de las cosas. Pero ello no implica su inexistencia en cuanto fenómenos. En el fondo, el mundo fenoménico y el Nirvāna son idénticos. Los fenómenos y el Nirvāna son expresiones de una misma no-realidad. Lo que llamamos fenómeno desde el punto de vista de lo condicionado, es Nirvāna si nos situamos en el punto de vista de lo incondicionado.

Resultan interesantes los comentarios del jesuita alemán H. Dumoulin sobre la filosofía Madhyamaka de Nāgārjuna.⁶⁰ Veámoslo brevemente.

Dumoulin reconoce que Nāgārjuna ha perseguido la idea de negación con el máximo vigor. Ahora bien, sería un error calificar esta filosofía como nihilista. Según Dumoulin, el fundador del Madhyamaka constituiría un ejemplo perfecto de lo que tantas veces se ha llamado "teología negativa", que es algo que se acerca a la

⁶⁰Cf H. Dumoulin, "Para entender el budismo", p 181-185.

mística y cuya transcendencia parece innegable. Nâgârjuna dice expresamente que la nada o el vacío no significan aniquilación. La filosofía Madhyamaka no es un nihilismo. La Vía Media de Nâgârjuna se encuentra más allá de los conceptos y de las palabras; es transcendental. La captación de la naturaleza última de las cosas es imposible. La verdadera naturaleza de las cosas está fuera del alcance del conocimiento humano. Por ello, Nâgârjuna describe la verdadera realidad en términos negativos -de ahí la idea de teología negativa-.

"Con todas estas expresiones (negativas) se designa al incondicionado que, en nuestro lenguaje, sería el absoluto y que, lingüísticamente hablando, es una dicción negativa como atestigua cualquier diccionario que se consulte: independiente -no-dependiente-, ilimitado -no-limitado-, incondicionado -no-condicionado-.

(...)

Una interpretación satisfactoria de la filosofía de la nada en la Vía Media de Nâgârjuna no puede en absoluto verterse en categorías filosóficas abstractas. Si seguimos la tradición budista, que tiene a Nâgârjuna como un pensador religioso de primera clase, lo situaremos en la proximidad de la teología negativa del neoplatonismo (...) A pesar de que algunos de sus conceptos estén muy alejados del pensamiento platónico que tanto influjo ejerció en Occidente, Nâgârjuna está en compañía de los grandes místicos de la época patrística y medieval."⁶¹

Estas reflexiones de H. Dumoulin, sin duda interesantes, nos dejan empero con la pregunta siguiente. ¿Responde realmente Nâgârjuna a los parámetros de la teología negativa, y pues de la mística, o elabora una metafísica escolástica de la vacuidad? La noción de vacuidad es en sumo delicada, ya que puede deslizarse tanto hacia la teología negativa como hacia la dogmática escolástica. Dumoulin quiere rescatar a Nâgârjuna como figura mística; su intento no deja de ser sugerente. Mas otros autores podrían expresar dudas con relación a esta interpretación.

La escuela Yogâcâra surgió en el siglo IV/ V DC y fue fundada por Asanga, quien convertiría más tarde a su hermanastro Vasubandhu. Juntos pusieron los cimientos de la escuela, e intentaron sistematizar las enseñanzas del budismo "mahâyâna". Se dice que Asanga valoraba mucho la práctica, mientras que Vasubandhu era más bien un teórico. De hecho, Yogâcâra significa la "práctica del yoga", y hace pues referencia al camino de meditación del "bodhisattva". Más tarde se dio a la escuela el nombre de Vijñânavâda -Enseñanza sobre la Consciencia- debido a la atención que prestaba a la problemática de la conciencia.

Los Yogâcârines fueron acusados de "substancialistas" por los Mâdhyamikas. A menudo, se ha considerado la escuela Yogâcâra como una forma de idealismo filosófico, que negaría la realidad del mundo material y afirmaría la realidad del mundo mental. Según el Yogâcâra, nuestro mundo está hecho de pensamiento o de representaciones

⁶¹H. Dumoulin, op cit, p 184-185.

producidas por la conciencia. Puesto que estamos condicionados por las construcciones mentales, debemos hacer de éstas el objeto de análisis y de trabajo espiritual.

Ahora bien, el objetivo de la escuela Yogâcâra no es tanto la formulación de una doctrina en términos meramente teóricos como el desarrollo de una camino que facilite el acceso a la iluminación. En esta orientación, se recurre a la experiencia meditativa. A través de la meditación, la mente supera progresivamente la tendencia a construir objetos externos al sujeto que conoce. En una segunda fase, la conciencia todavía se ve a sí misma como si fuera un sujeto real, más real que los objetos. Finalmente, se transciende no sólo todo objeto sino también la noción de sujeto, que no es más que el contrapunto dualista del objeto. De esta forma se da la experiencia del conocimiento transcendental, que está más allá de la dualidad ilusoria entre sujeto y objeto y más allá de los conceptos construidos -más allá incluso del pensamiento-. Esta es la iluminación -"bodhi"-.

Mientras que los Mâdhyamikas consideran que la vacuidad significa la ausencia de una naturaleza inherente en los fenómenos, los Yogâcârines afirman que la vacuidad existe positivamente, en términos de no-dualidad. El nivel absolutamente real está vacío de la dualidad ilusoria entre sujeto y objeto. La realidad última está vacía de dualidad, pero no de existencia. Existe una naturaleza inefable conocida sólo por los Buddhas.

Según la tradición china, la filosofía "mahâyâna" estaría constituida por tres escuelas; el Tathâgata-garba sería la tercera. Sin embargo, la tradición india y la tibetana no consideran el Tathâgata-garba como una tercera escuela independiente, sino más bien como una corriente intermedia entre las dos grandes escuelas: el Madhyamaka y el Yogâcâra. Quizás por ello no haya ningún gran maestro indio relacionado con el Tathâgata-garba.

El budismo tântrico

Hacia los siglos V/ VI de nuestra era, un nuevo y último vehículo se desarrolla en el seno del budismo indio: el Vehículo Tántrico -Tantrayâna- o Vehículo del Diamante -Vajrâyâna-. El budismo tântrico emerge del contacto del Mahâyâna tardío con toda una serie de componentes del hinduismo más popular y pre-ario, lleno de elementos mágicos y regido por deidades naturalistas.

E. Guillon insiste que:

"El tantrismo depende completamente del Mahâyâna. El Vajrâyâna conserva las concepciones del Madhyamaka sobre la vacuidad, así como las del Yogâcâra según las cuales todo es conciencia."⁶²

El término "tantra" se puede traducir como "tratado",

⁶²E. Guillon, "Les philosophies bouddhistes", p 98.

"doctrina", "regla", "trama", "conexión", etc. La escuela que lleva este nombre se relaciona con unas obras de carácter doctrinal difiles de datar. Los "tantras" vienen a ser como manuales prácticos de ritos y oraciones, con elementos de cosmología y de doctrina. La mayor parte de la literatura tántrica budista se conserva a través de las traducciones chinas o tibetanas. La desaparición de los textos originales dificulta la reconstrucción de los orígenes indios de este tercer vehículo budista. Aunque el nombre de la escuela ponga de relieve el tratado o la escritura, el tantrismo ha otorgado una gran importancia a la figura del maestro -"guru"-. Este es el que guía al estudiante -"chela"- hacia la Iluminación.

Al igual que sus predecesoras, la tradición tántrica llevó al desarrollo de grandes monasterios. Entre ellos, debiéramos citar el monasterio de Vikramashilâ, levantado a principios del siglo IX. Vikramashilâ se convirtió en un importante centro de traducción y en un lugar de referencia para los estudios tántricos; de aquí partiría el movimiento budista que evangelizó el Tibet. Las invasiones musulmanas de los siglos XII y XIII destruyeron éste y otros grandes monasterios tántricos, precipitando la desaparición del budismo de la India.

Según el budismo tántrico, la salvación obtenida tras una larga sucesión de vidas puede ser una vía excesivamente penosa. Por ello, trata de acortar el camino, intentando alcanzar a través de toda una serie de procedimientos la iluminación en esta vida. Entre una gran diversidad de métodos que pueden a veces extrañar o incluso chocar a los occidentales, el tantrismo utiliza de manera regular las fórmulas sagradas -"mantras"- y las representaciones simbólicas -"mandalas"-. La meditación también adopta una gran importancia en las vías tántricas. Además, se desarrollan elaboradas técnicas de visualización. Tampoco debemos olvidar que en el tantrismo el ritual ocupa un lugar considerable; los textos describen con detalle los ritos así como las deidades a los que éstos van dirigidos. Todo ello permite comprender porqué la vía tántrica concede tanto relieve a la figura del maestro.

En el tantrismo de la "mano izquierda", la unión sexual juega un papel muy especial. En la otra corriente tántrica, la de la "mano derecha", la sexualidad deja de estar presente y las técnicas mágicas se reducen al uso de "mantras" y "mandalas", amén de la meditación y la visualización.

La extinción del budismo en la India

El tantrismo marca el final de la evolución budista en la India. Tras la emergencia de este vehículo, el budismo entrará en un declive inexorable y se extinguirá del subcontinente. No deja de ser a primera vista curioso que esta religión, nacida en el norte de la India y habiendo adquirido en ella tanta importancia, haya completamente desaparecido de este país, extendiéndose y perdurando en cambio allende sus fronteras por todo el continente asiático, desde Sri Lanka e Indochina hasta Mongolia y Japón.

Según el viajero chino Fa-Hien, a principios del siglo V de nuestra era numerosos centros budistas ya habían sido abandonados. Por aquél entonces, la dinastía Gupta gobernaba buena parte del subcontinente, y cabe señalar que esta dinastía no era pro-budista,

como lo habían sido los emperadores Ashoka o Kanishka, sino vishnuita. Bajo el reinado de los Guptas, los sectores brahmánicos aprovecharon la ocasión para redoblar sus embates contra el budismo. Durante el siglo V, las invasiones de hunos desestabilizaron el Imperio Gupta y sembraron la muerte y la destrucción por el norte de la India; numerosos monasterios fueron arrasados y muchos monjes perecieron. En el siglo VII, el budismo conoció una cierta recuperación gracias a la protección del célebre rey Harsha, quien acogería en su corte al no menos célebre viajero chino Hiuan-Tsang. Los relatos de este segundo viajero chino nos permiten esbozar la situación del budismo en el siglo VII.

A partir del siglo VIII, arreciaron de nuevo los ataques por parte de los sectores brahmánicos; por si ello fuera poco, las invasiones musulmanas acabaron de rematar un budismo en declive desde hacía tiempo. Las "razzias" en territorio indio saquearon tanto los monasterios budistas como los centros hindúes, quemando bibliotecas y matando a monjes y estudiantes. Las invasiones musulmanas se iniciaron en los siglos VIII/ IX, y pasaron a dominar el norte del país a partir de los siglos XII/ XIII. El hinduismo sería capaz de resistir bajo la ocupación musulmana hasta la llegada de los europeos; el budismo, en cambio, se extinguiría de la India. Aún y así, algunos focos budistas sobrevivieron en distintos lugares del subcontinente durante un cierto tiempo: en Kashmir hasta el siglo XIV, en Bengala hasta el XV.

En cualquier caso, está claro que las invasiones de hunos y de musulmanes, con toda la destrucción que causaron, no explican por sí solas la desaparición del budismo, pues estas oleadas de violencia se abatieron tanto sobre el budismo como sobre el hinduismo. El primero no sobrevivió; el segundo sí. Ello significa que el hinduismo tenía unas raíces en la sociedad india, y pues una capacidad de resistencia, que el budismo no tenía. De entrada, el hinduismo se apoyaba en la organización social de la India por medio del sistema de castas; además, estaba profundamente enraizado en la masa del pueblo a través de una ancestral cultura popular. Los diferentes estratos del hinduismo estaban tan bien anclados en la mentalidad india que ni siquiera la violencia de las "razzias" y la dominación musulmana pudieron quebrantarlos. Si las invasiones de hunos y de musulmanes pudieron erradicar el budismo, es que éste no tenía en la sociedad india las raíces profundas que tenía el hinduismo. El proceso de conversiones budistas a lo largo de varios siglos no penetró hasta las raíces del pueblo indio, que continuó siendo fundamentalmente hindú. Las doctrinas budistas podían sumarse a las hindúes, mas no las podían desplazar.

Algunos autores también han querido ver en el tantrismo el germen del declive budista. La fuerza del budismo había sido siempre la Comunidad. Pero bajo la influencia del tantrismo, ésta perdió vigor ante la vía solitaria de algunos yoguis o el carácter esotérico de pequeños grupos formados en torno a un "guru". Por otro lado, este carácter esotérico del nuevo budismo tántrico podía difficilmente interesar a los soberanos, mientras que en el pasado numerosos gobernantes habían protegido e impulsado el budismo.

Si el budismo acabó desapareciendo del suelo indio, ello quizás también se deba al hecho de que el budismo había sido de alguna manera integrado por el hinduismo. En la religión hindú, el Buddha pasaría a ser un "avatāra" -encarnación- del dios Vishnu. Al propio tiempo, muchas ideas budistas pasarían a formar parte del pensamiento

hindú. Así por ejemplo, se han detectado claras influencias budistas en la filosofía vedántica de Shankara. Desde este punto de vista, el budismo tan sólo desaparecería formalmente de la India. En realidad, habría sido perfectamente asimilado por la religión madre del subcontinente.

f. La diáspora budista por el continente asiático

Los tres puntos de partida

La expansión del budismo por Asia se hizo desde tres plataformas constituidas tras el reinado de Ashoka: una en la costa del Golfo de Bengala y el sureste, las otras dos en el Himalaya, en Kashmir y el noroeste, y en Sikkim y el nordeste, respectivamente.

Desde la primera plataforma, la expansión se hizo por vía marítima hacia Birmania, Tailandia, Indochina, Malasia e Indonesia. Recordemos que la costa sureste de la India disponía de puertos importantes desde los cuales esta parte del subcontinente mantenía relaciones comerciales con todo el Sudeste Asiático. Desde los territorios del noroeste y del nordeste, el budismo se extendió a través de los pasos del Himalaya hacia Asia Central, Tibet, China, Mongolia, Corea y Japón.

Los países evangelizados desde el sureste indio serían básicamente "hīnayānas"; los países evangelizados desde el norte serían básicamente "mahāyānas" -o tántricos-.

La expansión budista fue realizada por monjes misioneros dispuestos a viajar por todo el continente asiático para predicar el Dharma. Pero no hubiera sido posible sin las rutas comerciales y el tráfico de mercaderes. No debiéramos, pues, infravalorar el factor económico en este proceso tan decisivo para la historia de Asia.

Sri Lanka

El primer país asiático en conocer la palabra del Buddha fue Sri Lanka. Tras el tercer concilio de Pātaliputra, a mediados del siglo III AC, el budismo llegó a la isla encabezado por Mahinda, hijo o hermano del emperador Ashoka. Desde entonces, la religión del Buddha se ha afianzado en Sri Lanka, de tal modo que este país ha pasado a ser el centro mismo del budismo "theravāda". No obstante, subsiste en la isla una importante minoría hindú de origen támil -junto a minorías musulmanas y cristianas-. La notable presencia hindú o támil no impide que la cultura de Sri Lanka esté profundamente marcada por el Dharma budista.

La misión de monjes dirigida por Mahinda trajo a la isla un Canon Pāli todavía en fase de transmisión oral. El cuerpo canónico continuó transmitiéndose oralmente hasta principios del siglo I AC. En esta época, la guerra y el hambre pusieron en peligro la supervivencia de ciertas partes del Canon debido a la desaparición acelerada de los monjes que todavía las recordaban. Por ello, se reunió un concilio para asegurar que se redactara por escrito todo el Canon en lengua pāli. Además, se escribieron numerosos comentarios en cingalés a los textos canónicos. En el siglo V de nuestra era, llegó a Sri Lanka el monje Buddhaghosa, atraído justamente por la fama de estos extensos comentarios cingaleses. Buddhaghosa los tradujo al pāli y añadió reflexiones propias. El Visuddhi-Magga -la Vía de la Pureza- fue su primera gran obra; se trata de un magistral tratado sobre meditación y doctrina que se ha convertido en uno de

los grandes clásicos del budismo "theravâda". Otro texto célebre sería el Abhidhammattha-Sangaha de Anuruddha (siglo XI), un compendio sistemático de la filosofía escolástica del Abhidhamma.

En los siglos VIII y IX se produjo una influencia "mahâyâna" en la isla. Debemos, pues, matizar la historia del budismo cingalés, tan marcado a primera vista por la escuela "theravâda". Cien años más tarde, a finales del siglo X, el budismo declinó con las guerras civiles y la entrada de población támil -de religión hindú-; ello afectó especialmente al mundo monástico, hasta tal punto que en el siglo XI tuvo que recurrirse a las tradiciones birmanas para restablecer la línea de ordenación monástica en la isla. El rey Parakkama Bahu I (1153-1186) revitalizó y unificó el budismo cingalés. A partir de su reinado, el budismo "theravâda" conocería una edad de oro tanto en Sri Lanka como en el resto del Sudeste Asiático. En esta época de crecimiento, se incluyeron de nuevo algunas concepciones y prácticas provenientes del Mahâyâna.

A partir del siglo XVI aparecieron las potencias coloniales en la isla, primero con los portugueses, y después, a finales del siglo XVII, con los holandeses. En los primeros tiempos de la era colonial, en el siglo XVI, las persecuciones de un rey hindú provocaron un nuevo declive del budismo. Se perdió la línea de ordenación de los monjes una vez más, aunque no la de los novicios, reimportándose plenamente de Tailandia en el siglo XVIII. Los británicos sucedieron a los holandeses a principios del siglo XIX, asegurando un mayor control de la isla al propio tiempo que afianzaban su dominio en el subcontinente indio. Junto a los soldados, los administradores y los comerciantes, también llegaron a Sri Lanka personajes curiosos como los Teósofos. A finales del siglo XIX, algunos miembros de la Sociedad Teosófica ayudaron a una revitalización del budismo en el país.

Birmania

Según la tradición, los hermanos caravaneros Trapusha y Bhallika fueron los introductores del budismo en Birmania. Cuenta la leyenda que los dos comerciantes fueron las primeras personas que se convirtieron poco después de que Gautama alcanzase el Despertar. Los dos hermanos ofrecieron alimentos al Buddha y tomaron refugio en el Dharma. A cambio, el Bienaventurado les dio varios cabellos, que los dos hermanos trajeron como reliquia de regreso a su país.

Aunque la leyenda esté profundamente enraizada en la cultura birmana, no parece razonable desde un punto de vista histórico que el budismo entrara en el país antes del reinado del emperador Ashoka.

En cualquier caso, la penetración del budismo en Birmania es indudablemente antigua, aunque quizás no tanto como pretende la leyenda, pudiendo remontarse al concilio de Pâtaliputra como en el caso de Sri Lanka. Es muy posible que desde el tiempo de Ashoka existieran comunidades budistas entre los Mons del sur de Birmania. De todos modos, la consolidación del budismo "theravâda" entre los Mons se debe a los primeros siglos de nuestra era. Se dieron también algunas influencias "mahâyânas", tântricas e hindúes en el país. En el siglo XI, el célebre rey Anawrata unificó Birmania, favoreciendo la tradición "theravâda" que ha continuado siendo predominante hasta nuestros días. Entre los siglos XI y XII, floreció una espléndida

cultura budista en Bagan -Pagan- que ha dejado impresionantes vestigios de piedra.

A pesar de que el budismo birmano sea fundamentalmente "theravâda", podemos hallar en él algunos elementos "mahâyânas", hindúes y animistas que le confieren a veces un cierto carácter sincrético. Recordemos también que el norte del país, montañoso a diferencia del sur, ha recibido notables influencias chinas y tibetanas, conformando de un modo peculiar las creencias religiosas.

Tailandia, Laos, Camboya y Vietnam

La evangelización de la península de Indochina presenta una complejidad ligada a la diversidad étnica y cultural de la región así como a la geografía y al relieve. Las montañas dividen la península en dos grandes zonas, una oriental, que ha estado bajo influencia china, y que corresponde a Vietnam, y otra central y occidental, que ha recibido influencias indias y que comprende Laos, Camboya y Tailandia. No es casual que el budismo de Vietnam sea "mahâyâna", como el chino, mientras que el budismo de Laos, Camboya y Tailandia sea "theravâda", como en Birmania y Sri Lanka.

La primera introducción del budismo en Indochina occidental se debió al impulso evangelizador de Ashoka y del concilio de Pâtaliputra; de principios de la era cristiana hasta el siglo VI, la penetración del budismo se consolidó. Poco sabemos de estas primeras oleadas evangelizadoras, aunque tengamos constancia de que en estos primeros tiempos el budismo y el hinduismo convivieron en el oeste de Indochina, siendo ambos importados de la India. También sabemos que el budismo introducido en la península era de orientación "hînayâna"; no por casualidad, el Pequeño Vehículo era la corriente budista predominante en la costa sureste de la India. La doble influencia budista e hindú se reencontraría en el posterior reino Khmer. Mientras tanto, en el reino de Fu-nan, que fue su antecesor, el budismo tenía ya una presencia notable hacia el siglo V de nuestra era. Al propio tiempo, el culto a Shiva también era practicado de manera habitual. Además de Fu-nan, el budismo estaba establecido en Siam (Tailandia) hacia la misma época.

A finales del siglo VII se terminó este primer período, cuando bajo la influencia de los reyes hindúes de Fu-nan el budismo fue objeto de persecuciones. En el reino vecino de Tchampa, que guardaba la más antigua inscripción budista de Indochina, el hinduismo ya se había convertido en la religión dominante a partir del siglo VI. Esta retroceso del budismo ante el hinduismo tan sólo afectó a los países "khmer" y "tchampa". En los reinos occidentales de Siam y de Pegu el budismo continuó siendo la religión preponderante, constituyéndose como una reserva de budismo "hînayâna" en la península indochina, a partir de la cual se evangelizaría de nuevo el país "khmer" posteriormente. A finales del siglo VII, una nueva corriente "mahâyâna" se manifestó en Indochina, adaptándose mejor a la mentalidad popular que el austero Hînayâna.

El budismo volvió a estar presente en Camboya durante la época "khmer", aunque conviviendo junto al hinduismo. Del siglo IX al XV, hubo un poderoso Reino Khmer en el que el rey era considerado como una encarnación de Shiva y de un gran Bodhisattva. Este Reino Khmer

levantaría los famosos templos de Angkor. Era frecuente que los reyes de Angkor elevaran dos templos al mismo tiempo -por ejemplo, uno dedicado al Buddha y otro dedicado a Shiva-. El advenimiento del rey Jayavarman VII, fundador de Angkor Thom, marca el apogeo del budismo "khmer", profundamente influenciado por los cultos "mahâyânas" y estrechamente vinculado a los cultos hindúes. Este sincretismo marcará la cultura camboyana hasta la actualidad.

Al final del periodo de Angkor, una nueva oleada evangelizadora "hînayâna" se extendió por Laos y Camboya procedente de Siam, haciendo del budismo del Pequeño Vehículo la religión predominante en ambos países hasta nuestros días. Esta penetración "hînayâna" se produjo paralelamente a las campañas militares que los reyes de Siam efectuaron en Camboya a partir del siglo XIII. Tras la destrucción de Angkor por los thais en el siglo XV, el impresionante conjunto de templos budistas e hindúes cayó en el olvido y fue devorado por la selva. A pesar de que el budismo "theravâda" sea la religión preponderante en la Camboya actual, la cultura de este país conserva todavía numerosos componentes del animismo ancestral así como de las corrientes "mahâyânas" e hindúes de la época "khmer".

La historia de Vietnam muestra otra influencia completamente distinta, la de China. A menudo se ha reducido la emergencia del budismo "mahâyâna" en Vietnam a las relaciones tanto guerreras como pacíficas con China. Aunque sea cierto que China recibió el budismo de la India y luego lo exportó a Vietnam, no es menos cierto que este país mantuvo contactos directos con la India por vía marítima. Así pues, el budismo también llegó a las costas de Vietnam directamente desde el subcontinente indio. La penetración marítima se llevó a cabo en los siglos III a VI de nuestra era por medio de monjes indios llegados por mar junto a viajeros y comerciantes. Ello acarreó la traducción de los libros sagrados indios en Vietnam. La segunda oleada de evangelización budista llegó de China a finales del siglo VI.

El budismo vietnamita no sólo fue una religión popular sino que alcanzó las élites sociales gracias a la protección de la corte. Esta situación provocó en el siglo XV una reacción del confucianismo de los letrados. A partir del siglo XVI, el poder real dejó de favorecer el budismo en beneficio del confucianismo y del taoísmo. Ello explica que el budismo vietnamita sea hoy en día una religión peculiar, mezclada con elementos de otras religiones y creencias populares.

Un tema que merece una mención aparte es el de la continuidad del budismo bajo los regímenes "comunistas" de la era moderna y la conflictividad que el Sudeste Asiático ha conocido en la segunda mitad del siglo XX.

Durante la Guerra de Vietnam (1964-75), los monjes budistas realizaron tareas de asistencia social, manteniéndose al margen de ambos bandos; de hecho, el monacato budista tendió a animar a los desertores de ambos ejércitos. Tras el final de la guerra y la reunificación del país en 1976, el régimen "comunista" fue poco tolerante con el budismo, cerrando monasterios y templos y hostigando la religión. Aunque la constitución de 1976 garantizara una cierta libertad de culto, reglas estrictas regían toda actividad religiosa. Muchos monjes fueron encarcelados o enviados a campos de reeducación. A principios de los años 90, la política gubernamental pareció

volverse menos beligerante hacia la religión.

Involucrada en la Guerra de Vietnam desde 1971, Camboya conoció un periodo especialmente dramático bajo el terror de los "khmers rojos" (1975-79). Numerosos monjes fueron asesinados, y otros obligados a dejar sus hábitos. La persecución del monacato budista constituyó un episodio más entre otros muchos dentro del genocidio camboyano. A principios de los años 80, quedaban apenas unos 600 monjes en el país de los más de 60 000 que había antes de 1975. Ello es tan sólo una muestra de la magnitud del holocausto camboyano, que se cerró en 1978-79 con la invasión vietnamita. El terror de los "khmers rojos" había dejado más de un millón y medio de muertos en el país en cuatro años. El ejército vietnamita se retiró completamente de Camboya en 1989.

En Laos, el partido comunista llegó al poder en 1975 de manera más pacífica. La relación entre el budismo y el "comunismo" fue al principio ambivalente. Por un lado, el partido comunista veía en los monjes un medio para difundir su mensaje, sabiendo que éstos gozaban de un gran prestigio social; por otro lado, muchos monjes simpatizaban con algunas ideas del partido comunista, conscientes de las desigualdades sociales existentes en su país. Pero las cosas cambiaron cuando el partido comunista empezó a gobernar a partir de 1975. La ambivalencia inicial se convirtió en una creciente hostilidad gubernamental hacia el budismo. El nuevo gobierno obligó a trabajar a los monjes y los utilizó como maestros de escuela; también los obligó a asistir a centros de reeducación. Aunque muchos monjes huyeron a Tailandia, la represión no llegó nunca a los extremos de Camboya o de la Revolución Cultural china. La actitud del gobierno se suavizó a partir de 1979.

Los problemas que ha sufrido el budismo en Vietnam, Camboya y Laos han contribuido a consolidar los restantes países del Sudeste Asiático como reserva del budismo -especialmente "theravâda"-. La religión no ha conocido persecuciones ni represión en Sri Lanka, Birmania o Tailandia, con lo cual estos países se han reafirmado como bastiones del budismo "theravâda" en el Sudeste Asiático.

Indonesia y Malasia

En Indonesia, la doble aportación budista e hindú ha quedado sepultada en los últimos siglos por la islamización.

La influencia india se hizo sentir en Java desde el siglo V de nuestra era. En el siglo VII, el budismo de la isla era fundamentalmente "hînayâna"; en el siglo IX, el Pequeño Vehículo fue substituido por el Gran Vehículo. Paralelamente a la presencia budista, el hinduismo se desarrolló en Java desde la misma época. En el paisaje insular, los templos dedicados a Shiva o a Vishnu eran vecinos de los templos levantados en honor al Buddha. Reencontramos, pues, un sincretismo que es característico del conjunto del Sudeste Asiático. Una evolución semejante se produjo en Bali, Sumatra y Borneo, donde el budismo florecería entre los siglos VII y VIII.

El Islam penetró en el archipiélago a partir del siglo XIV a través de las rutas de mercaderes, y acabó destronando al budismo y al hinduismo en el siglo XV. A pesar de ello, los elementos hindúes aún se conservan en la Indonesia actual, especialmente en Bali y en

menor medida en Java.

El budismo también estuvo presente en la península malaya a partir del siglo IV. En el norte de Malasia existió incluso un reino budista hacia el siglo V. El hinduismo tuvo igualmente un cierto peso en el país.

Pero al igual que en Indonesia, el budismo y el hinduismo malayos se verían desplazados por el Islam.

China

En el primer siglo de la era cristiana, el Imperio Indo-Escita de los Kushân y el Imperio Chino de los Han desarrollaron en Asia Central los intercambios políticos, comerciales y culturales que permitirían al budismo introducirse en el vasto territorio chino. La importancia de Asia Central para la historia del budismo queda atestiguada por los viajeros chinos Fa-Hien (siglo V) y Hiuan-Tsang (siglo VII), quienes describen en sus crónicas los grandes monasterios tanto "hînayânas" como "mahâyânas" que existían por aquel entonces a través de la ruta de la seda. El budismo era la religión más común entre los mercaderes de estas regiones, y ello permitió la difusión del Dharma en el Imperio Chino a partir del siglo I. Sabemos, pues, que el budismo entró en China desde Asia Central, aunque ignoremos las fechas y las circunstancias precisas de este proceso histórico.

Algunos documentos prueban la existencia de núcleos budistas en el actual Kiang-Su hacia el 65 de nuestra era. Convertidos en comunidad de Lo-Yang, alcanzarían la corte de los Han en el siglo II. En esta comunidad se estableció un importante equipo de traductores, entre los cuales destacaría Ngan Che-Kao. Tras la caída de los Han, la comunidad de Lo-Yang continuó prosperando en el reino de los Wei.

Algunos autores subrayan que la introducción del budismo en China no deja de constituir un fenómeno a primera vista curioso o incluso sorprendente, teniendo en cuenta el abismo cultural que separa la India de China. De entrada, la penetración budista tuvo que enfrentarse a una triple dificultad.

En primer lugar, el pensamiento chino, tan diferente del indio, estaba profundamente influenciado por la idea de la inmortalidad, indisociable de un acusado vitalismo que parecía poco compatible con la destrucción de la voluntad de vivir y el aniquilamiento de los factores de la existencia en el Nirvâna. En segundo lugar, la lengua ideográfica china no parecía inicialmente la más adecuada para traducir la filosofía india, vehiculada a través de una lengua tan diferente, de origen indoeuropeo, y construida con unos conceptos tan alejados de los chinos. En tercer lugar, el budismo debía penetrar en un territorio inmenso en el que ya estaban asentadas dos religiones influyentes: el taoísmo -con su vertiente tanto mística como popular- y el confucianismo -la doctrina de los letrados-. El confucianismo insistía en la noción de jerarquía social, algo de lo cual prescindía completamente el budismo, que no reconocía ningún tipo de distinción social. Quizás por ello los letrados confucianistas criticarían con vigor la nueva religión calificándola como apropiada para extranjeros bárbaros.

La introducción del budismo en China no pudo hacerse sino en

base a una notable transformación y adaptación a la cultura local. Los primeros traductores podían difícilmente presentar los conceptos budistas de un modo directo, pues no existía un equivalente exacto de los términos en chino; así pues, se prefirió utilizar en las traducciones los conceptos más próximos del taoísmo, lo cual facilitaba la comprensión por parte del lector chino, amén de ofrecerle un cariz más familiar. El uso de los equivalentes taoístas permitió una traducción más rápida y más fácil, favoreciendo la aceptación de las nuevas doctrinas budistas. Ello provocó, empero, un alejamiento considerable de las fuentes indias, con lo cual el budismo chino pasó a ser más chino que estrictamente budista.

Otro factor para explicar el éxito del budismo en China tendría que ver con los contenidos de las enseñanzas predicadas por los misioneros. Estos no quisieron exponer a los chinos unas doctrinas que les pudieran chocar profundamente: la inexistencia del alma, el Nirvâna como cesación de un juego de fenómenos impermanentes, etc. Los misioneros budistas se fijaron más en las enseñanzas morales que en las metafísicas, insistiendo en la meditación, las virtudes de donación, afabilidad y compasión, el espíritu de tolerancia, etc. Todos estos aspectos, relacionados con una religión personal contrapuesta a la ética social del confucianismo, podían entroncar fácilmente con muchos aspectos del taoísmo popular y podían asegurar el éxito de las nuevas doctrinas budistas. En un cierto sentido, el budismo se desarrolló en China a la sombra o bajo el paraguas del taoísmo.

También cabe mencionarse la caída de la dinastía Han como un factor adicional que ayudó al crecimiento del budismo. Esta caída provocó una fragmentación del poder político, y elló causó una profunda crisis de valores ante el aparente fracaso del confucianismo. En esta situación de incertidumbre, llegó el budismo con unos nuevos valores que podían atraer a muchas personas en un momento social propicio. El budismo contaba con la doble ventaja de presentar una filosofía elaborada, como el taoísmo, y una ética elaborada, como el confucianismo. Según el budismo, todos los seres humanos poseen la naturaleza bídica, lo cual implica una noción de igualdad esencial entre todas las personas que contrasta con la mentalidad jerárquica confucianista. La insistencia budista en la compasión hacia todos los seres trajo una nota de esperanza en un imperio fragmentado y en crisis de valores.

A partir de los siglos IV/ V, se hicieron nuevas traducciones chinas de las escrituras budistas, mucho más rigurosas que sus predecesoras. Estas nuevas traducciones salieron del trabajo de eruditos indios conocedores del chino, como Kumarâjîva, o de eruditos chinos poseyendo un perfecto conocimiento del sânskrito, como Hiuan-Tsang. Muchos taoístas comprendieron mejor el alcance de las doctrinas budistas con las nuevas traducciones, lo cual sirvió tan sólo para provocar serios debates entre los seguidores de ambas religiones. Mas el budismo ya estaba por aquel entonces lo suficientemente asentado en territorio chino como para que las polémicas en cuestión pudieran afectar a su desarrollo. Las represiones punitivas de los años 446-452 y 574-578 no pudieron frenar la expansión de la nueva religión. El budismo continuó teniendo sus fieles en China y no dejó de prosperar junto al taoísmo. Cuando la dinastía Sui volvió a unificar China a finales del siglo VI y principios del VII, el budismo había enraizado en el suelo chino, y era visto como una religión positiva que tendía a la unificación del país y que aportaba la paz.

El budismo chino no dependería completamente del taoísmo, ni imitaría simplemente los modelos indios originales. El genio chino hizo suya esta religión proveniente de la India, y la adaptó creativamente a su propia idiosincrasia.

A partir del siglo V, empezaron a diferenciarse varias corrientes o clanes -"tsung"- dentro del budismo chino. Cada clan hacía remontar su linaje a un gran patriarca.

A principios del siglo V, el traductor Kumārajīva introdujo de la India la filosofía Madhyamaka, que en China pasó a conocerse como la escuela de los Tres Tratados -San-Lun-. El peregrino Hiuan Tsang estableció en el siglo VII la escuela de las Características de los Dharmas -Fa-Hsiang-, que venía a ser una versión china de la filosofía india del Yogācāra. Otras escuelas budistas florecerían en China entre los siglos VI y VIII. La escuela de la Tierra Pura -Ch'ing-t'u- se convertiría en la forma de budismo más popular de todo el país, especialmente entre los laicos. Su patriarca fundador fue T'an-luan (476-542).

En el siglo VI, una nueva escuela budista hizo su aparición, aportada por un monje indio del Deccan, Bodhidharma, quien, siendo un personaje semi-legendario, pudo haber vivido en China entre el 470 y el 520. Esta es la escuela de la contemplación: Dhyāna (sánscrito), Ch'an (chino), o Zen (japonés). El Ch'an se constituiría como la escuela mística por excelencia del budismo chino, y tendría una notable influencia en la literatura y en las artes plásticas. Así como la escuela de la Tierra Pura sería la más popular entre los laicos, la escuela Ch'an (Zen) se convertiría en la más popular entre los monjes, los artistas y los intelectuales.

El periodo comprendido entre los siglos V y VII se caracterizó por un notable desarrollo doctrinal del budismo chino. Algunos eruditos viajaron hasta la India en búsqueda de textos originales y de un conocimiento directo de aquel país. Fa-Hien fue el primer peregrino que se hiciera famoso; su viaje de 15 años se extendió entre 399 y 414. Otro célebre peregrino fue Hiuan-Tsang, quien viajó a la India entre 629 y 645, trayendo consigo numerosas obras budistas. A su regreso, y ayudado por todo un equipo de colaboradores, Hiuan-Tsang se dedicó a una ingente labor de traducción que facilitó la emergencia del Canon budista chino. Finalmente, Yi-Tsing visitó la India entre 671 y 695.

Las nuevas traducciones de las grandes obras filosóficas del budismo indio -Nāgārjuna, Asanga, Vasubandhu, etc- permitieron la eclosión de fructíferos debates y especulaciones, no sólo entre budistas sino también con los taoístas y los confucianistas. Ello fomentaría el diálogo e incluso un cierto sincretismo entre las tres religiones. Mas la masa del pueblo ignoraría en buena parte los nuevos esfuerzos de traducción, permaneciendo fiel a las aportaciones de los primeros misioneros, imbuidas como hemos visto de conceptos taoístas.

El budismo floreció bajo la dinastía T'ang (siglos VII-IX). Por aquel entonces, los monasterios se habían convertido en importantes unidades económicas, llevando a cabo una notable obra social en su comunidad y favoreciendo la creatividad artística. Este desarrollo no dejó de tropezar con algunos obstáculos y de provocar algunas reacciones. El budismo fue objeto de varias persecuciones entre los años 842 y 845. La raíz de estos conflictos no fue tanto religiosa como política y económica. Numerosos monasterios se habían convertido

en potentes agentes económicos; al propio tiempo, la influencia política del budismo había crecido considerablemente, tanto en la corte como en la sociedad. Todo ello produciría una reacción por parte del poder político. A pesar de ello, el budismo chino se recuperó de estas persecuciones, y los historiadores ven su declive posterior vinculado a las propias flaquezas del Sangha más que a las oleadas represoras del poder político. La mezcla creciente con el taoísmo e incluso con el confucianismo le haría perder buena parte de su originalidad, lo cual incrementaría el sincretismo entre las tres religiones tan característico de los chinos.

A partir del siglo XI, el budismo empezó a perder terreno ante el auge del neoconfucianismo. Este último adoptó su forma clásica en el siglo XII, convirtiéndose en el sistema filosófico propio de la poderosa administración civil. Aún y así, cabe recordar que la dinastía Song (960-1276) todavía se mostró favorable al budismo. En los siglos XIII-XIV, los emperadores mongoles recurrieron repetidas veces a los letrados budistas. En la segunda mitad del siglo XIV, las rebeliones contra los mongoles acabaron con la expulsión de éstos, instaurándose en 1368 la dinastía Ming. Con los Ming, la ortodoxia neoconfucianista se consolidó y afianzó su posición en la sociedad.

Se ha subrayado a veces el paralelismo entre el declive del budismo en China ante el neoconfucianismo y su declive en la India ante el hinduismo. Al propio tiempo, no dejan de darse algunas diferencias apreciables entre ambos países. El budismo como religión autónoma desapareció completamente de la India, aunque fuera en cierto sentido integrado dentro del hinduismo -el Buddha pasaría a ser un "avatāra" de Vishnu-; en cambio, el budismo continuó desarrollándose en China a pesar de un declive relativo junto al confucianismo y al taoísmo, produciéndose el sincretismo entre las tres religiones tan emblemático de la cultura china.

Según A. Migot:

"Si los chinos se llaman a sí mismos budistas, no lo son más que de nombre, y se dirigen tanto al mago taoísta como al letrado confucianista. Esencialmente realistas, estiman que uno no se asegura nunca lo suficiente, y cada nueva religión es para ellos un seguro complementario que no podrían razonablemente descuidar. Su espíritu intensamente volcado a la vida se mueve con total libertad dentro de esta mezcla de doctrinas y de ritos sin chocarles."⁶³

La dinastía T'sing, que subió al poder a partir de 1644, cerró el Imperio Chino a la influencia occidental. La unidad imperial y la continuidad institucional se vieron legitimadas por la ortodoxia neoconfucianista. En 1842, los británicos impusieron por la fuerza la reapertura del país. La derrota en la guerra contra Japón (1894-95) precipitó el desmembramiento del Imperio por los occidentales.

Tras la revolución republicana de 1911-12, la sociedad china se vio libre de la influencia dominante del confucianismo, y el budismo conoció un renacimiento limitado. Prueba de ello son las sociedades budistas laicas que se multiplicaron en las ciudades en los años 30. El establecimiento de la República Popular y del régimen "comunista" de Mao en 1949 trajo consigo una oleada de represión, que iba a

⁶³A. Migot, "Le Bouddha", p 267.

agudizarse durante los años de la Revolución Cultural. Se clausuraron monasterios, se confiscaron tierras, y el número de monjes cayó en picado. De 1966 a 1972, el fanatismo y la violencia de la Revolución Cultural provocaron una destrucción a gran escala de templos y monasterios y repetidas persecuciones.

A partir de 1977, el reajuste de la política china ha conllevado una actitud más tolerante hacia la religión en general y hacia el budismo en particular. Se han reabierto algunos monasterios, y desde 1980, se ha permitido de nuevo la ordenación de monjes. A pesar de ello, el Sangha chino se mantiene en una posición delicada debido a la falta de ingresos independientes, y el número de monjes es todavía muy bajo en comparación a la situación anterior a 1949. A finales de los años 80 se contaban cerca de 30 000 monjes y monjas; en 1930 eran más de 700 000.

Corea y Japón

Corea importó el budismo de China en el siglo IV de nuestra era. A mediados del siglo VI, el budismo pasó de Corea a Japón por medio de las relaciones comerciales, políticas y culturales entre ambos países. En esta época, Japón incorporó muchas tradiciones culturales chinas por mediación de Corea.

Inicialmente, la introducción del budismo en Japón provocó suspicacias por parte de la religión autóctona del país, el "shintō". Con el tiempo, un modus vivendi se desarrolló entre las dos religiones, hasta tal punto que la mayoría de japoneses se consideran hoy en día tanto budistas como sintoístas.

El príncipe Shōtoku (573-622) respaldó firmemente la nueva religión budista durante su primer desarrollo en Japón. Durante el periodo Nara (710-784), el emperador Shōmu hizo levantar templos por todo el país. Según los historiadores, el budismo japonés alcanzó la madurez durante el período Heian (794-1185), que vio trasladarse la capital a Kyoto. Durante la era Kamakura (1192-1333), caracterizada por el gobierno de los shōgunes y el peso de los samurais, el budismo se difundió especialmente en el pueblo, adoptándose vías más sencillas que algunas de las escuelas anteriores.

En los siglos XII/ XIII, el budismo Ch'an o Zen llegó al archipiélago procedente de China. El monje Eisai (1141-1215) fue el pionero en la introducción de esta escuela contemplativa. Mientras el Ch'an entraba en declive en China después de la dinastía Sung, el Zen florecería en Japón fecundando la literatura y las artes plásticas y ejerciendo una notable influencia política. La peculiaridad más notoria del Zen japonés sería su adopción por la casta guerrera de los samurais, que hizo de él el núcleo de su código de honor, el "bushido". Los samurais convirtieron una escuela mística como el Ch'an en una espiritualidad guerrera. Ciento es que algunos elementos del Zen -la sencillez en el estilo de vida, la disciplina mental y corporal, los métodos de concentración- podían fácilmente atraer al mundo de los guerreros.

Mientras que la escuela Rinzai del Zen se consolidó entre los samurais, la del Sōtō se difundió en el pueblo, llegándose a conocer como el "Zen de los campesinos". El Zen Sōtō fue introducido por Dōgen (1200-1253), quizás la figura más conocida del budismo japonés, quien otorgó una gran importancia a la sencillez como norma de vida,

la disciplina monástica y la práctica del "zazen" -meditación sentada-. Desde su punto de vista, el Buddha no era tanto un ser sobrenatural como un verdadero maestro, y pues un ejemplo para los demás.

Durante el periodo Ashikaga (1333-1573), el Zen Rinzai tuvo una gran influencia cultural y se convirtió en un foco de desarrollo artístico y literario. A finales de este periodo, las turbulencias sociales llevaron a algunos grupos budistas a coger las armas. Después de esta fase agitada, Japón entró en la era Tokugawa (1603-1867), durante la cual el país estuvo unificado bajo un gobierno fuerte y prácticamente cerrado al extranjero; particularmente dura fue la persecución del cristianismo que se había introducido desde el siglo XVI con la influencia portuguesa. A partir del siglo XVIII, una nueva forma de sintoísmo, considerada como la verdadera religión del país, se desarrolló con éxito frente a las influencias "extranjeras" como el budismo y el confucianismo.

De 1868 en adelante, la modernización y militarización de Japón en la era Meiji alentó un sintoísmo crecientemente nacionalista. No obstante, ello no implicó la desaparición del budismo, y en el Japón de la posguerra han continuado conviviendo ambas religiones hasta la actualidad.

El Tibet

El budismo tibetano constituye la última fase de expansión budista por el continente asiático. Esta es quizás la forma más original de budismo, y en cierto modo la más alejada del budismo indio. A veces se utiliza el término "lamaísmo" para hacer referencia a esta variante budista que también se encuentra en los países del Himalaya, Mongolia y sur de Rusia. Se considera el budismo tibetano como una variante tanto del Gran Vehículo -Mahâyâna- como del Vehículo del Rayo o Tántrico.

El budismo pasó de la India al Tíbet en el siglo VII de nuestra era, cuando hacia poco que se había empezado a constituir el Vehículo Tántrico en el subcontinente. El "bön" era la religión ancestral del Tíbet antes de la penetración budista. En la primera etapa de propagación del budismo, resultó decisivo el apoyo del rey tibetano Songtsen Gampo (616-650), convertido al budismo por sus dos esposas nepalesa y china. El rey envió como misionero a la India al erudito Thommi Sambhota, quien trajo de regreso a su país una importante colección de textos así como los elementos de un alfabeto y de una gramática que permitirían la traducción al tibetano de las obras sánscritas. Al fallecer el monarca, los esfuerzos de evangelización se frenaron, aunque algunos eruditos tibetanos continuaron estudiando la nueva religión en Nepal. Los esfuerzos por implantar el budismo prosiguieron en el siglo VIII con el rey Thisrong Detsen (755-797). En esta época, el famoso maestro tántrico Padmasambhava fue invitado por el soberano al Tíbet. Padmasambhava supo adaptar a la cultura tibetana el budismo tántrico procedente de la India. Así emergió el lamaísmo, simbiosis del budismo "mahâyâna" y tántrico de la India y de la religión "bön" tibetana.

A principios del siglo IX, el budismo ya estaba bien implantado en el país. Los monasterios se multiplicaban, el Canon Tibetano se estaba constituyendo, y los soberanos daban su apoyo a la nueva

religión. De ahí procede el considerable poder temporal del monacato lamaísta. No obstante, esta situación acabó provocando una reacción en contra del budismo floreciente. Después de asesinar a su hermano, el rey Lang Darma (838-842) inició una persecución del budismo lamaísta. Tras esos años turbulentos, la monarquía unificada desapareció y el Tíbet pasó a convertirse en un conjunto de principados. La ausencia de un poder político central favoreció al monacato lamaísta, el cual reforzó de nuevo sus posiciones en la sociedad. En el siglo XI, el renacimiento del budismo llevó al establecimiento definitivo de la religión en el país. Invitado por uno de esos príncipes locales, el monje Atisha llegó desde la India en un viaje misionero en 1042. En esta nueva época de expansión viviría el famoso santo Milarepa (1040-1123).

En el siglo XIV se completó el Canon Tibetano con cuidadosas traducciones del sánscrito. Este Canon consta de dos partes: el Kanjur -o Kangyur-, reuniendo las enseñanzas del Buddha, y el Tanjur -o Tangyur-, reuniendo los comentarios. Puesto que el budismo tibetano es heredero del budismo tardío del norte de la India, y que éste desapareció con las invasiones musulmanas del subcontinente, el Canon Tibetano resulta especialmente valioso para reconstruir el último budismo de la India.

En el siglo XVI, el líder de la escuela Gelugpa fue nombrado Dalai Lama -Lama vasto como el océano u Oceano de Sabiduría- por el rey mongol Altan Khan. En 1641, los mongoles invadieron el Tíbet y nombraron al quinto Dalai Lama gobernante del país.

A principios del siglo XVIII se produjeron nuevas invasiones mongoles. Durante los dos siglos siguientes, el Tíbet fue un protectorado chino; bajo este protectorado nominal, los tibetanos gozaban de una amplia libertad para gobernar sus propios asuntos. Durante el gobierno del XIII Dalai Lama (1876-1933), los británicos entraron el Lhassa y pusieron fin a la influencia china. Aprovechando la caída de la dinastía T'sing y la revolución republicana (1911-12), los tibetanos expulsaron a los chinos del país y proclamaron su plena independencia. El Tíbet funcionó como un estado independiente hasta 1950.

En 1949, Mao instauró la República Popular de China, y mostró en seguida una actitud hostil hacia el Tíbet. En 1950, el ejército chino penetró en la parte oriental del país. En 1959, las tensiones por causa de la ocupación acabaron con una revuelta popular en Lhassa. El XIV Dalai-Lama tuvo que huir a través del Himalaya y refugiarse en la India, donde fue acogido por las autoridades. La resistencia tibetana sucumbió ante la superioridad aplastante del ejército chino. La República Popular de China anexionó formalmente el Tíbet. A partir de entonces, y más aún a partir de la Revolución Cultural, el Tíbet sufrió una sistemática destrucción de su patrimonio y muchas personas murieron -incluidos monjes-. Diversas fuentes estiman que fallecieron hasta un millón de tibetanos como consecuencia de la rebelión, las persecuciones y el hambre causado por las políticas agrarias. La Revolución Cultural (1966-72) constituye sin duda uno de los episodios más delirantes del siglo XX; durante esos años, un fanatismo ciego saqueó el Tíbet -amén de China-, destruyendo con dinamita monasterios y lugares sagrados, encarcelando y ejecutando.

Mientras tanto, los refugiados tibetanos se han ido acumulando en la India, reconstruyendo monasterios e instituciones culturales,

y manteniendo un gobierno en el exilio en Dharamsala (Himachal Pradesh). A pesar del flujo de refugiados, la mayoría de la población ha permanecido en su país, donde las condiciones de ocupación se suavizaron relativamente a partir de los años 80; aún y así, una serie de manifestaciones en 1987-88 provocaron una dura represión por parte del ejército chino.

Tradicionalmente se subdivide el budismo tibetano en cuatro grandes escuelas: Nyingmapa, Kagyüpa, Sakyapa y Gelugpa. Estas escuelas, a excepción de la última, se formaron entre los siglos IX y XII, aunque no adquirieron su forma definitiva hasta los siglos XIV- XVI -es decir, tardíamente con relación a la larga historia de la religión budista-.

La escuela Nyingmapa -o Escuela de los Antiguos- pretende retomar las enseñanzas del maestro Padmasambhava. A ella pertenece el célebre Libro Tibetano de los Muertos.

La escuela Kagyüpa -o Línea de Transmisión Oral- fue organizada por Gampopa, discípulo de Milarepa. La escuela asigna especial importancia a la transmisión directa de maestro a discípulo. Se fundamenta en la llamada Doctrina del Gran Sello y en las Seis Doctrinas atribuidas a Nāropa.

El Karma-kagyü es una sub-escuela del Kagyüpa. Esta tradición está íntimamente vinculada al linaje de sus sucesivos jefes espirituales, los Karmapas. La línea de reencarnaciones se extiende por un periodo de más de 800 años.

La escuela Sakyapa toma su nombre de un monasterio -llamado, literalmente, Tierra Gris-. Este monasterio fue fundado en 1073, y sus abades sucesivos pertenecieron a la misma familia. La escuela Sakyapa se ocupó de una ordenación sistemática de los textos tántricos, aunque también dirigió su atención a cuestiones de lógica. Entre los siglos XIII y XIV ejerció un notable influjo político en el Tíbet.

La última de las grandes escuelas tibetanas es la de los Gelugpas -Escuela de los Virtuosos-. Apareció a finales del siglo XIV, y desde el XVII, con el quinto o Gran Dalai Lama, detentó el poder político en el país. El primer Dalai Lama nació en 1391, pero tan sólo en 1578 el soberano mongol Altan Khan atribuyó este título al tercer maestro del linaje. A partir del quinto maestro, los Dalai-Lamas, gobernantes del Tíbet, fueron venerados como encarnaciones de Avalokiteshvara, siendo cada uno de ellos una reencarnación de su predecesor. La tradición Gelugpa otorga especial valor a la observancia de las reglas monásticas y al estudio de los textos doctrinales.

En el siglo XVII, el quinto Dalai Lama confirió a su maestro el título de Panch'én Lama. Hemos dicho que desde esa época se consideraba a los Dalai-Lamas encarnaciones de Avalokiteshvara; al Panch'én Lama, por ser su maestro, debía corresponder un nivel espiritual superior, por lo cual se le declaró encarnación del Buddha Amitābha. Al igual que los Dalai-Lamas, los Panch'én Lamas se reencarnan en sus sucesores, pero a diferencia de los primeros, no detentan funciones políticas.

g. El silencio del Buddha y los caminos del Dharma

Vacuidad y presencia de Dios en el budismo "mahâyâna"

Según H. Dumoulin, jesuita y estudioso del budismo:

"Que el budismo encarne una visión pesimista de la existencia, tal vez no sea el prejuicio que ofrece la mayor dificultad para un entendimiento mutuo. La interpretación incorrecta del Nirvâna, ampliamente difundida, según la cual el budismo niega, total y radicalmente, la realidad del yo, crea un obstáculo más serio."⁶⁴

Después de citar el Sutta-Nipata, 123, Dumoulin concluye:

"Este texto deja claro que el budismo primitivo admite una distinción entre el yo empírico e ilusorio, por una parte, y por otra, el estado último, nirvánico, que podríamos llamar el verdadero yo."⁶⁵

Para Dumoulin, el verdadero yo del budismo sería el "gran yo" del budismo "mahâyâna", es decir, la identificación del yo con el universo y con el cuerpo cósmico del Buddha -"dharma-kâya"-. El "gran yo" supera el yo empírico y alcanza las dimensiones del cosmos. La Iluminación es definida como la realización de la unidad entre el yo y el cosmos, entre el yo y el cuerpo cósmico del Buddha. Según Dumoulin, este "gran yo" sería inconcebible en el budismo "theravâda".

En las páginas anteriores hemos seguido el surgimiento del budismo "mahâyâna", y hemos repasado las principales características del mismo así como sus puntos de divergencia con relación al Hinayâna. La exposición de la Doctrina de los Tres Cuerpos del Buddha nos ha servido para mostrar que el budismo "mahâyâna" no se corresponde con los tópicos sobre el supuesto carácter "ateísta" del budismo, pues una noción de lo divino en términos personales subyace en la formulación del "cuerpo de la ley" -"dharma-kâya"-, y más concretamente en el "cuerpo de conocimiento".

A pesar de ello, el budismo "mahâyâna" es complejo, y una idea de vacuidad subyace igualmente en la formulación del "cuerpo de la ley", el cual, recordemoslo, se subdivide en "cuerpo de conocimiento" y "cuerpo autoexistente". Si el "cuerpo autoexistente", con su vacuidad inherente, constituye la realidad última, podemos relativizar la dimensión personal y la idea de lo divino presentes en el "cuerpo de conocimiento".

Mas la insistencia en la vacuidad, característica de la escuela Madhyamaka, no deja de ser, según varios autores como H. Dumoulin, una vía de teología negativa y no de nihilismo.

⁶⁴H. Dumoulin, "Para entender el budismo", p 52-53.

⁶⁵H. Dumoulin, op cit, p 53-54.

En palabras de Dumoulin:

"En última instancia, el camino budista que lleva al conocimiento se transforma en senda negativa. La vía negativa del cristianismo, basada en el silencio ante la presencia de lo inefable y sostenida por los términos negativos que se aplican a Dios, tiene su origen en la Biblia. (...)

La vía negativa invade la totalidad del budismo y no cesa de apuntar, en diversas maneras, a la realidad trascendente. El uso de la negación es un mensaje cifrado para recordar a la mente humana que, por más que se empeñe en llegar al absoluto, chocará siempre con límites infranqueables."⁶⁶

F. Schuon es incluso más atrevido, y ve en la noción budista de vacío una expresión de la divinidad interior:

"Si se admite que "el Reino de los Cielos está dentro de vosotros", no se puede reprochar en buena lógica al budismo de concebir el Principio divino tan sólo en este aspecto. El Vacío - Shūnyatā - o la Extinción -Nirvāna- es Dios -la Realidad supraontológica y el Ser visto desde el interior- en nosotros mismos; no en nuestro pensamiento o nuestro ego, por supuesto, sino a partir de ese "punto geométrico" que en nosotros nos liga misteriosamente a lo Infinito.

El "ateísmo" bídico es el rechazo a objetivar o exteriorizar dogmáticamente el Dios interior; de todos modos, se produce una objetivación, a título "provisional", en el misericordioso mensaje de Amitābha, pero la propia posibilidad de esa objetivación prueba precisamente que el budismo no es en modo alguno "ateo" en el sentido privativo del término."⁶⁷

Junto a la vacuidad como teología negativa o como Dios interior, podemos apuntar otro aspecto fundamental del budismo "mahāyāna". Para muchos fieles budistas, los Buddhas y Bodhisattvas que adoran con fe ferviente son absolutamente reales, y la veneración que se les dirige no es muy diferente de la "bhakti" hindú. El panteón "mahāyāna" de deidades constituye algo totalmente real para los fieles, y su fe profundamente devocional da testimonio de ello. El budismo popular cree en un Buddha Sākyamuni omnisciente, omnipresente y eterno, que cuida del mundo de un modo no tan diferente a como Vishnu lo hace según los hindúes. No debemos olvidar que tanto en el budismo "mahāyāna" como en el "hīnayāna" se han dado diferencias notables entre la religión devocional del pueblo y la metafísica elaborada de una minoría de monjes-filósofos. Nāgārjuna es un monje-filósofo. Su noción de vacuidad puede ser muy refinada en términos metafísicos; pero el pueblo llano necesita adorar a unas deidades que para él son absolutamente reales.

En palabras de F. Schuon:

⁶⁶H. Dumoulin, op cit, p 196-197.

⁶⁷F. Schuon, "Imágenes del Espíritu: shinto, budismo, yoga", p 66.

"En realidad, la divinidad se encuentra concretada en el Buddha como lo está en la persona de Cristo: uno y otro aparecen, en efecto, en un modo expresamente sobrehumano, transcendente, divino."⁶⁸

Aún y así, el supuesto carácter "ateísta" del budismo podría mantenerse a través de la tradición "theravâda", la cual sería sin duda la más claramente no-teísta. Después de haber puesto de relieve la concepción de lo divino en el budismo "mahâyâna", abordaremos ahora la problemática más delicada del budismo "theravâda", que es la más antigua de las escuelas budistas existentes en el mundo.

La escolástica "theravâda" ha negado sistemáticamente la noción de sí-mismo como Absoluto así como la dimensión personal en el seno del Absoluto. Ello ha llevado a la célebre doble negación del alma y de Dios. Mas existen elementos en el Canon Pâli que permiten cuestionar los dogmas metafísicos predominantes. Veámoslo en las páginas que siguen con un cierto detalle.

El mensaje del Buddha y el hinduismo. El Canon Pâli y los Upanishads

Hemos citado más arriba unas palabras de M. Percheron que subrayan la distinción entre la enseñanza original del Buddha y la escolástica posterior cristalizada en las escrituras. ¿Mas es el autor coherente consigo mismo cuando más adelante escribe?:

"El Buddha no ha hecho nunca referencia a Brahman, entidad divina única e impersonal. No tomando en consideración el Atman, no ha podido considerar un retorno al seno del Ser Supremo."⁶⁹

No nos parece exacto decir que el Buddha nunca hizo referencia a Brahman ni tomó en consideración el Atman; sería más correcto decir en todo caso que el budismo nunca hizo referencia a Brahman ni tomó en consideración el Atman -e incluso esto sería discutible, tal como veremos más adelante-. El mismo Percheron reconoce que una cosa es lo que predicó el Buddha y otra lo que puso por escrito la escolástica monástica varios siglos después. De hecho, nos atreviríamos a sugerir que quizás el Buddha prescindiera menos de la idea de "brahman" y de "âtman" que cierto budismo posterior. No podemos saber a ciencia cierta qué es lo que enseñó el Buddha. Todo lo que podamos aportar sobre la palabra original del Bienaventurado son conjjeturas. Pero justamente, nos inclinaríamos por la hipótesis según la cual el alejamiento de los conceptos de "brahman" y de "âtman" es más propio de cierto budismo convencional que no del propio Buddha.

En el budismo "theravâda" hay una obsesión por diferenciarse del hinduismo como religión o sistema filosófico independientes. Mas si el Buddha fue un sabio de verdad, no pudo construir ninguna nueva religión ni ningún nuevo sistema filosófico. La alergia tan patente en J. Krishnamurti ante cualquier forma de sistema u organización

⁶⁸ F. Schuon, "Tesoros del budismo", p 97.

⁶⁹ M. Percheron, "Le Bouddha et le bouddhisme", p 42.

sería característica de cualquier sabio que merezca este nombre. Podemos sin dificultad reconocer esta actitud en la figura de Jesús. Los concilios y los monasterios budistas sí han construido una nueva religión y un nuevo sistema filosófico, y en esta construcción, siempre ha asomado el fantasma del hinduismo y la necesidad de alejarlo. Aquí, la negación de "brahman" y del "âtman" ha jugado un papel de primer orden.

Según C. Kunhan Raja, traductor del Dhammapada:

"Este libro (el Dhammapada) es considerado como un texto budista. Pero no es en ningún modo anti-hindú. Es realmente un texto indio. No hay nada en este texto ante lo cual un hindú ortodoxo pudiera levantar objeción alguna. La mayoría de ideas contenidas aquí también se hallan en textos hindúes como los Upanishads, la Bhagavad Gítâ y el Mahâbhârata."⁷⁰

El origen o la naturaleza india del Dhammapada se hace visible a través del lenguaje utilizado. Recordemos una vez más que el Dhammapada no puede considerarse como la palabra directa u original del Buddha; se trata de un texto escrito por eruditos budistas en pâli varios siglos después de la muerte del Bienaventurado. Al hacer esta distinción, vale la pena subrayar que el Buddha ni siquiera dio sus enseñanzas en lengua pâli, sino en mágadhi. Aún y así, las marcas indias -o hindúes- son todavía visibles en el texto pâli del Dhammapada. Citaremos unos cuantos ejemplos:

- La idea de "devas" -dioses- aparece numerosas veces en el texto: versículos II, 30, IV, 44 y 56, VII, 94, VIII, 105, XIII, 177, XIV, 181, XV, 200, XVII, 224 y 230, XXV, 366, y XXVI, 420.
- El término "arya" también es utilizado a menudo: versículos II, 22, VI, 79, XIV, 190, XV, 206 y 208, XVIII, 236, y XIX, 270.
- El término "brâhma" es utilizado en los versículos X, 142, XXI, 294 y 295, y capítulo XXVI -versículos 383 a 423-.
- El nombre de Indra es citado en el versículo VII, 95.
- El nombre de Brahma es citado en los versículos VIII, 105, y XVII, 230.
- El nombre de Yama es citado en el versículo IV, 44.
- Finalmente, el concepto crucial de la cultura vedántica, el "âtman", constituye el núcleo central del capítulo XII del Dhammapada -versículos 157 a 166-. En pâli, "âtman" se transforma en "attâ".

En la obsesión típicamente budista por separarse del hinduismo, los traductores del Centre d'études dharmiques de Gretz advierten:

"Brahma: en el Dharma (budista) el significado de esta palabra es completamente diferente del significado hinduista, es

⁷⁰"Dhammapada", edición de C. Kunhan Raja, introducción, p XIII.

multivalente."⁷¹

Podríamos matizar esta "completa diferencia". Obviamente hay diferencias; mas quizás el adjetivo "completo" resulte excesivo.

C. Kunhan Raja -un autor indio, no por casualidad- matiza las diferencias sin negarlas. Con relación no al nombre de Brahma sino al concepto de "brâhmana", el académico indio señala:

"Y la sección final, que representa una décima parte de todo el libro de 26 secciones, hace referencia a los "brâhmanas". Se puede decir que no se trataba de los "brâhmanas" del hinduismo; aún y así, no podemos ignorar la terminología utilizada, (...) y no podemos disociar completamente el término de los "brâhmanas" hindúes."⁷²

Esta problemática se hace aún más aguda con relación al término "âtman" (sánscrito)/ "attâ (pâli) introducido en el capítulo XII del Dhammapada y en otros versículos del mismo -así como en otros textos del Canon Pâli-. En la visión de la escolástica "theravâda", el sentido de este "attâ" implicaría dos niveles diferentes. "Attâ", el sí-mismo, la ipseidad, podría referirse en primer lugar a un yo fenoménico que por descontado sería reconocido como real, pero del cual se negaría la eternidad así como su relación con la realidad incondicionada. En un segundo nivel, en tanto que Absoluto, el sí-mismo o ipseidad sería rechazado por el budismo convencional; el Nibbâna estaría desprovisto de todo sí-mismo o de toda ipseidad. Es menester que algún día empezemos a cuestionar este punto dogmático de la escolástica "theravâda", sugiriendo que el "attâ" de ciertos pasajes del Canon Pâli no está tan alejado del "âtman" de tantos Upanishads o de la filosofía vedántica. No está tan claro que, tal como apunta C. Kunhan Raja, la disociación sea siempre tan tajante entre la supuesta palabra del Buddha y el hinduismo -y ello en los mismos textos pâlis, que no fueron escritos por el Buddha sino por monjes budistas varios siglos después de su muerte-. ¿Qué debería haber dicho entonces el propio Buddha exactamente?

Incluso en el Canon Pâli la utilización de los términos "âtman" ("attâ") y "brahman" es frecuente, y en algunas ocasiones, por mucho que le pese a cierta escolástica budista, con un significado que no parece tan alejado del indio clásico o vedántico. Todo esto no es nuevo; no somos los primeros en apuntarlo. Pero tampoco se ha dicho lo suficientemente. En algunos fragmentos del Canon Pâli, la naturaleza bûdica -la buddheidad- está sugerida a través de fórmulas que utilizan los términos "âtman" ("attâ") y "brahman", y estas fórmulas no parecen tan alejadas de las fórmulas upanishádicas. Además, ello no aparece en un lugar aislado del Canon Pâli sino en varios pasajes.

Entonces, ¿podemos sostener de manera tajante que el Buddha quiso romper radicalmente con la tradición upanishádica? Buena parte de la escolástica budista posterior sí que lo ha intentado -de hecho,

⁷¹"Dhammapada", edición del Centre d'études dharmiques de Gretz, p 80.

⁷²"Dhammapada", edición de C. Kunhan Raja, introducción, p XVI.