

Capítulo XVIII

El Buda y sus contemporáneos

147. EL PRÍNCIPE SIDDHARTHA

El budismo es la única religión cuyo fundador no se declara profeta o enviado de un dios, sino que, al contrario, llega incluso a rechazar la idea de un dios como ser supremo. Se presenta de hecho como el «despierto» (*buddha*), guía y maestro espiritual. Su predicación se propone ofrecer a los hombres el camino de la liberación, y es precisamente este prestigio de «salvador» lo que hace de su mensaje una «religión» y transformará muy pronto al personaje histórico Siddhartha en un ser divino. En efecto, a pesar de las especulaciones teológicas y las fabulaciones de los doctores budistas, a pesar de ciertas interpretaciones europeas que han pretendido ver en Buda un personaje mítico o un símbolo solar, no hay motivos para negar su historicidad.

La mayor parte de los investigadores coincide en admitir que el futuro Buda nació probablemente en abril-mayo del año 558 (o, según otra tradición, en el 567) a.C., en Kapilavastu. Hijo de un rey-zuelo, Suddhodana, y de su primera esposa, Maya, se casó a la edad de dieciséis años, abandonó el palacio a la de veintinueve y tuvo el «supremo y completo despertar» en abril-mayo del año 523 (o 532) a.C.; pasó el resto de su vida predicando y murió en noviembre del año 478 (o 487) a.C., a la edad de ochenta años. Pero estos escasos datos y otros acontecimientos que más adelante recogeremos no

agotan la biografía de Buda, tal como la entendían sus fieles. En efecto, una vez proclamada públicamente y aceptada su verdadera identidad —la de Despierto— por sus discípulos, su vida se transfiguró y recibió las dimensiones mitológicas específicas de los grandes salvadores. Este proceso de «mitologización» se amplió con el tiempo, pero comenzó ya en vida del maestro. Es importante, a pesar de todo, tener muy en cuenta esta *biografía fabulosa por su fuerza creadora tanto en la teología y la mitología búdicas como en la literatura devocional y en las artes plásticas*. Así, se ha dicho que el futuro Buda, el *bodddhisattva* (el «ser despierto»), eligió él mismo a sus padres cuando era aún un dios en el cielo de los Tushita. Su concepción habría sido sin mancha; el *bodddhisattva* habría penetrado en el costado derecho de su madre bajo la forma de un elefante o de un niño de seis meses. (Las versiones antiguas hablan únicamente de un sueño de su madre: un elefante que penetraba en su cuerpo.) Igualmente sin mancha fue la gestación, pues el *bodddhisattva* permanece en un cofre de una piedra preciosa y no en la matriz. Su nacimiento se produjo en un jardín; la madre se abraza a un árbol y el niño surge de su costado derecho.

Apenas nacido, el *bodddhisattva* da siete pasos vuelto hacia el norte y lanza el «rugido» del león, al tiempo que exclama: «Soy el más alto del mundo, soy el mejor del mundo, soy el primogénito del mundo; éste es mi último nacimiento; no habrá para mí en adelante ninguna nueva existencia».¹ El mito del nacimiento proclama, por consiguiente, que desde aquel mismo momento el futuro Buda trasciende el cosmos (alcanza «la cima del mundo») y supera los límites del espacio y el tiempo (es, en efecto, «el primogénito» y «el más antiguo del mundo»). Numerosos milagros anuncian el acontecimiento. Al ser presentado en el templo brahmánico, las imágenes de los dioses «se alzaron de sus lugares y cayeron a los pies del *bodddhisattva*» y «cantaron un himno (en su honor)».² El niño recibe de su pa-

1. *Majjhima-nikāya*, III, 123. Sobre el simbolismo de los siete pasos, véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 149 y sigs.

2. *Lalita-vistara*, págs. 118 y sigs.; A. Foucher, *La vie du Bouddha*, págs. 55 y sigs.

dre el nombre de Siddhartha («Fin logrado»). Al ser examinado su cuerpo, se reconocen en él los treinta y dos signos fundamentales y los ochenta signos secundarios del «gran hombre» (*mahāpurusha*) y se declara que llegará a ser soberano universal (*chakravartin*) o Buda. Un anciano *rishi*, Asita, vuela por los aires desde el Himalaya hasta Kapilavastu, pide ver al recién nacido, lo toma en sus brazos y, comprendiendo que llegará ser Buda, llora al advertir que no vivirá lo suficiente para seguirle.

Siete días después del nacimiento muere Maya para renacer como divinidad en el cielo de los Tushita. Durante siete años el niño es atendido por su tía. Luego recibe la educación propia de los príncipes indios y se distingue tanto en las ciencias como en los ejercicios físicos. A la edad de dieciséis años recibe por esposas a dos princesas de los países vecinos, Gopa y Yasodhara. Estos detalles, embarazosos para la tradición ascética del budismo, son probablemente auténticos. Siddhartha se alejaría luego del palacio, al poco de nacer Rahula, de acuerdo con la costumbre india, que no permite renunciar al mundo hasta después de nacido un hijo o un nieto.

En torno a esta «gran marcha» ha sido elaborado un argumento completo. Según los textos más antiguos, el Buda habría declarado a sus discípulos que al meditar sobre la vejez, la enfermedad y la muerte había perdido la alegría de vivir y tomado la decisión de salvar a la humanidad de estos tres males. La leyenda presenta el acontecimiento con tintes más dramáticos. Avisado por las predicciones de los adivinos, Suddhodana logra aislar al joven príncipe en su palacio y sus jardines de placer. Pero los dioses desbaratan los planes del padre; a lo largo de tres salidas sucesivas hacia los jardines de placer, Siddhartha encuentra en primer lugar a un anciano decrepito que camina apoyado en un bastón; al día siguiente ve a «un enfermo enflaquecido, lívido, abrasado por la fiebre»; la tercera vez contempla un muerto que es llevado al cementerio. El cochero le hace saber que nadie es capaz de evitar la enfermedad, la vejez y la muerte. Finalmente, con ocasión de la última salida, el príncipe acierta a ver a un monje mendicante, tranquilo y sereno, y esta visión le consuela, al mismo tiempo que le

hace entender que la religión es capaz de curar las miserias de la condición humana.

148. LA GRAN MARCHA

A fin de reforzar su decisión de renunciar al mundo, los dioses despiertan a Siddhartha en medio de la noche para que contemple los cuerpos desnudos y sin gracia de las concubinas dormidas. Llama entonces a su escudero, Chandaka, monta a caballo y atraviesa la ciudad, a la que los dioses han hecho dormir profundamente. Sale el príncipe por la puerta de sureste y se detiene luego a la distancia de diez leguas de Kapilavastu, donde se corta los cabellos con la espada, cambia de vestidos con un cazador y manda regresar a Chandaka a palacio con su caballo. Al detenerse despidió también a la cohorte de dioses que le había dado escolta hasta el momento. A partir de entonces, los dioses ya no desempeñarían ningún cometido en la biografía fabulosa de Buda. Alcanzará su objetivo por sus propios medios y sin ninguna ayuda sobrenatural.

Siddhartha se convirtió en asceta itinerante bajo el nombre de Gautama (el que correspondía a su familia en el clan de los Sakya) y se dirigió hacia Vaiśali (pali: Vesali), donde un doctor brahmánico, Arada Kalama, enseñaba una especie de Samkhya preclásico. Se apropió enseguida esta doctrina, pero le pareció insuficiente, por lo que abandonó a Arada y marchó a Rajagriha, capital de Magadha. El rey Bimbisara, seducido por el joven asceta, le ofreció la mitad de su reino, pero Gautama rechazó aquella tentación y se hizo discípulo de otro maestro, Udraka. Llegó a dominar con la misma facilidad las técnicas yóguicas que éste enseñaba, pero, también insatisfecho, lo abandonó y, en unión de cinco discípulos, se dirigió a Gaya. Su aprendizaje filosófico y yóguico había durado un año.

Se estableció en un lugar tranquilo, cerca de Gaya, donde se entregó durante seis años a las más severas mortificaciones. Llegó a nutrirse de un solo grano de mijo al día, pero luego optó por un ayuno total; inmóvil, reducido casi a un puro esqueleto, parecía un ca-

dáver. Como resultado de tan atroces penitencias recibió el nombre de Sakyamuni («asceta entre los Sakya»). Cuando llegó al límite de la mortificación, hasta el punto de que sólo le quedaba la milésima parte de su potencia vital, comprendió la inutilidad de la ascesis como medio de liberación y decidió romper su ayuno. Dado el gran prestigio que en toda la India tenía el *tapas*, la experiencia no resultó del todo inútil. En adelante podría proclamar el futuro Buda que había dominado las prácticas ascéticas, del mismo modo que había hecho en el campo de la filosofía (Samkhya) y en el del Yoga. Por otra parte, antes de abandonar el mundo, también había conocido *todas* las delicias de la vida principesca. Nada le era desconocido de cuanto constituye la infinita variedad de las experiencias humanas, las dichas y las decepciones de la cultura, del amor y del poder, hasta la pobreza de un religioso itinerante, las contemplaciones y los trances del yogui, pasando por la soledad y las mortificaciones del asceta.

Cuando Gautama aceptó por fin el arroz hervido que le ofrecía una piadosa mujer, sus cinco discípulos, consternados, le abandonaron, marchando a Benarés. Milagrosamente repuesto por el alimento, Sakyamuni marchó a un bosque, eligió un árbol pipal (*asvattha*; *Ficus religiosa*) y se sentó a su pie, decidido a no levantarse hasta haber obtenido el «despertar». Pero antes de recogerse en meditación, Sakyamuni sufrió el ataque de Mara, «la Muerte». Este gran dios, en efecto, había comprendido que el descubrimiento inminente de la salvación, que detendría el ciclo eterno de los nacimientos, muertes y renacimientos, pondría fin a su reino. El ataque fue desatado por un ejército terrorífico de demonios, espectros y monstruos, pero los méritos anteriores de Sakyamuni y su «disposición amistosa» (*maitrī*) elevaron a su alrededor una zona de protección que le permitió permanecer impertérrito.

Mara reclamó entonces su lugar bajo el árbol, en virtud de los méritos que antes había acumulado, como fruto de un sacrificio voluntario. También Sakyamuni había acumulado méritos en el curso de sus existencias anteriores, pero como no tenía ningún testigo, invocó a «la madre imparcial de todos los seres» y, con el gesto que se

haría clásico en la iconografía budista, tocó la tierra con la mano derecha. Se mostró entonces la tierra sacando fuera medio cuerpo y se declaró garante de las afirmaciones de Sakyamuni. Mara, la Muerte, es también, a pesar de todo, Kama, el Eros, el espíritu de la vida en última instancia. La vida misma está igualmente amenazada por la salvación con que el *bodddhisattva* se dispone a agraciarse al mundo. Innumerables mujeres rodean entonces al asceta y se esfuerzan inútilmente por tentarle con su desnudez y sus muchos encantos. Vencido, Mara se retira antes de caer el día.³

149. EL «DESPERTAR». LA PREDICACIÓN DE LA LEY

Esta mitología del ataque y la tentación por Mara proclama la absoluta pureza moral de Sakyamuni, que en adelante podrá concentrar todas sus energías espirituales en el problema capital: la liberación con respecto al dolor. En la primera vigilia recorre los cuatro estadios de la meditación, que le permiten abarcar, gracias a su «ojo divino» (§ 158), la totalidad de los mundos y su eterno devenir, es decir, el ciclo terrorífico de los nacimientos, muertes y reencarnaciones regido por el *karma*. En la segunda vigilia recapitula sus innumerables vidas anteriores y contempla en unos instantes las existencias infinitas de los demás. La tercera vigilia constituye la *bodddhi*, el «despertar», pues capta la ley que hace posible este ciclo infernal de los nacimientos y renacimientos, la ley llamada de las doce «producciones en dependencia mutua» (§ 157), y descubre al mismo tiempo las condiciones necesarias para detener estas «producciones». A partir de ahora posee las cuatro Nobles Verdades y ya se ha transformado en *buddha*, el Despierto, en el momento mismo en que comienza el día.

El Buda permanece siete semanas en el «área del despertar». Entre los acontecimientos fabulosos conservados por la tradición, nos

3. Sin embargo, Mara no está irremediabilmente condenado, pues en un futuro lejano se convertirá y se salvará él también.

fijaremos en la última tentación de Mara: que el Bienaventurado entre inmediatamente en el *parinirvāna*, sin proclamar la doctrina de salvación que acaba de descubrir. Pero el Buda le responde que no entrará sino después de haber formado una comunidad instruida y bien organizada. Sin embargo, poco tiempo después, el Buda se pregunta si realmente merece la pena enseñar una doctrina tan difícil. Por fin le deciden la intervención de Brahma y sobre todo la certeza de que hay cierto número de humanos que pueden salvarse. Se dirige entonces a Benarés, donde, con su «ojo divino», encuentra a los cinco discípulos que le habían abandonado. Los halla en un eremitorio, en el lugar de la actual Sarnath, y les comunica que se ha convertido en Buda. Les expone las cuatro Nobles Verdades sobre el dolor, el origen del dolor, la detención del dolor y el camino que conduce a la cesación del dolor (§ 156).

Esta primera exposición constituye la «puesta en marcha de la rueda de la Ley». Los cinco se convierten y llegan a hacerse «santos» (*arhats*). Poco tiempo después se produce la conversión del hijo de un banquero de Benarés, a la que sigue la de algunos otros miembros de la familia. Muy pronto cuenta ya la «comunidad» (*samgha*) con sesenta monjes (*bhikkhu*) y el Buda los envía a predicar de uno en uno por todo el país. Por su parte, se dirige a Uruvilva, donde, mediante una serie de prodigios, logra convertir a los tres hermanos Kaśyapa, brahmanes que veneraban especialmente al dios Agni. El Buda se dirige luego a los mil discípulos de Kaśyapa y les demuestra que todo el universo está abrasado por las llamas de la pasión; ellos aceptan su doctrina y se hacen todos *arhats*.

A partir de entonces se multiplican las conversiones. En Rajagriha, el joven rey de Magadha, Bimbisara, dona un eremitorio al Buda y su comunidad. También en Rajagriha convierte Buda a dos religiosos eminentes, Śariputra y Modgalayana, así como a un asceta, Mahakaśyapa; los tres habrían de desempeñar un papel importante en la historia del budismo. Poco después cede el Bienaventurado a las llamadas de su padre y, junto con un grupo de monjes, se dirige a Kapilavastu. La visita es ocasión de numerosos episodios dramáticos y prodigios fabulosos. Buda logra convertir a su padre y

a un cierto número de parientes, entre los que se cuentan sus primos Ananda, que sería su principal «discípulo sirviente», y Devadatta, que pronto se convertiría en su rival.

Buda no se demora en Kapilavastu. Retorna a Rajagriha, visita Śravasti y Vaiśali y se suceden las conversiones más o menos espectaculares. Al tener noticias de que su padre está gravemente enfermo, marcha de nuevo a su lado y lo conduce a la santidad. La reina, al quedar viuda, pide a su hijo adoptivo que la admita en la comunidad. Él se niega, pero la reina, junto con todo un cortejo de princesas deseosas de hacerse monjas, le sigue a pie hasta Vaiśali. Ananda aboga por ellas y finalmente Buda las acepta, después de imponer a las monjas unas reglas más duras aún que las de los monjes. Pero se trata en todo caso de una decisión tomada a regañadientes, y anuncia que, al admitir a las mujeres, la Ley, que habría durado mil años, no subsistirá sino quinientos.

A la vista de los milagros que realizan sus discípulos, Buda se declara en contra de la acumulación de «poderes maravillosos» (§ 159). Sin embargo, él mismo se ve obligado a hacer uno de sus mayores milagros, con ocasión de su lucha contra los «seis maestros», sus rivales: hace crecer un mango gigantesco, se pasea por el arco iris de Oriente a Occidente, multiplica hasta el infinito su propia imagen en los aires o pasa tres meses en el cielo de Indra para predicar a su madre. Pero estos relatos fabulosos no se remontan a la tradición primitiva; es probable, por tanto, que la prohibición de los *siddhi* y la importancia otorgada a la sabiduría (*prajñā*) como medio de conversión formen parte de su enseñanza original.⁴

Como era de esperar, los maestros rivales, celosos del éxito del Bienaventurado, se esfuerzan, pero en vano, por desacreditarle con calumnias odiosas. Más graves resultan las querellas mezquinas entre los monjes, como la que, nueve años después del «despertar», se desata en Kauśambi a propósito de un detalle de la regla monástica (se trataba de saber si era preciso llenar de nuevo, después de ha-

4. Sin embargo, los biógrafos hablan constantemente de viajes de Buda por los aires.

berla utilizado, la tinaja de las abluciones de las letrinas). El Maestro intentó reconciliar a los adversarios, pero se le pidió que no se inquietara por tales minucias y abandonó Kauśambi.⁵ Sin embargo, los laicos, indignados, se negaron a dar limosna a los monjes que habían provocado la marcha de Buda, y los recalcitrantes fueron obligados a ceder.

150. EL CISMA DE DEVADATTA. ÚLTIMAS CONVERSACIONES. BUDA ENTRA EN EL «PARINIRVĀNA»

Las fuentes no nos informan sino muy vagamente acerca del curso medio de su vida. Durante la estación de las lluvias, Buda proseguía su predicación en los *vihāra* («monasterios») cercanos a las ciudades. El resto del año, acompañado de sus discípulos más allegados, recorría el país predicando la Buena Ley. En el año 509 a.C. su hijo Rahula recibió, a la edad de veinte, la ordenación definitiva. Las biografías narran algunas conversiones espectaculares, como la de un *yakṣa* experto en plantear enigmas, o la de un célebre bandidero, así como la de un rico comerciante de Bengala, lo que prueba que la fama del Maestro se había difundido mucho más allá de los límites del país en que predicaba.

Cuando Buda cumplió los setenta años (en el 486 a.C.), su envidioso primo Devadatta le pidió que abandonara la dirección de la comunidad. Ante su negativa, Devadatta trató de hacerle matar, primero por asesinos a sueldo y luego sirviéndose de una roca o de un elefante salvaje. Devadatta había creado un cisma con un grupo de monjes y predicaba una ascesis más radical, pero Śāriputra y Modgalayana lograron atraer de nuevo a los extraviados. Según numerosas fuentes, Devadatta habría sido engullido por el infierno. Los últimos años del Bienaventurado se vieron ensombrecidos por aconteci-

5. El episodio es significativo; quizá indique que los detalles de la conducta monástica no fueron necesariamente regulados por el Buda, si bien hay muchos ejemplos en contra; véase J. Filliozat, *L'Inde classique* II, pág. 485.

mientos desastrosos, entre ellos la ruina de su clan, los Sakya, así como por la muerte de Śariputra y Modgalayana.

Durante la estación de las Lluvias del año 478 a.C., Buda, acompañado de Ananda, se instaló en la «Aldea de los Bambúes» (Venugrama), donde cayó gravemente enfermo de disentería. Superada la crisis, Ananda se alegra porque «el Bienaventurado no se extinguirá sin haber dejado sus instrucciones a la comunidad». Pero Buda le replica que ya ha enseñado íntegramente la Ley, sin mantener en secreto ninguna verdad, como hacen algunos maestros; se ha vuelto un «viejo débil», su vida llega al final y los discípulos habrán de buscar ayuda en la Ley a partir de aquel momento.

Pero algunas fuentes⁶ añaden un episodio significativo: de regreso a Vaiśali, el Bienaventurado descansa en el bosque sagrado de Chapala, y por tres veces elogia en presencia de Ananda el encanto del lugar y la belleza variada del «continente de la India», añadiendo que, si se le pidiera, el Buda podría «subsistir durante un período cósmico o el resto de un período cósmico». Pero Ananda guarda silencio las tres veces, y el Maestro le pide que se retire. Se acerca entonces Mara y le recuerda su promesa de entrar en el *parinirvāna* cuando la *samgha* se halle firmemente establecida. «Pierde cuidado, Maligno —le responde el Bienaventurado—. No tendrás que esperar mucho.» Renuncia entonces a lo que le quedaba de vida e inmediatamente tiembla la tierra. Ananda pregunta a su Maestro por la causa de aquel fenómeno insólito, y al saberla le pide que sobreviva hasta el final del período cósmico. Pero Buda no podía dejar de cumplir la promesa recién hecha a Mara. «Es por tu culpa, Ananda. Si hubieras suplicado al Predestinado, oh Ananda, él se hubiera negado la primera y la segunda vez, pero a la tercera te lo hubiera concedido. Es por tu culpa, oh Ananda.»⁷

6. *Divyāvadāna*, págs. 200 y sigs. (traducido ya por E. Burnouf, *Introduction*, págs. 74 y sigs.) y otros textos estudiados por E. Windisch, *Māra und Buddha*, págs. 33 y sigs. Véase también A. Foucher, *op. cit.*, págs. 303 y sigs.

7. *Mahā-parinibbāna-sutta* III, 40; trad. A. Foucher, *op. cit.*, pág. 303. El episodio de la fatal distracción de Ananda ha sido con seguridad inventado para explicar la muerte de Buda. En efecto, del mismo modo que eligió las circunstancias

Manda entonces a su discípulo que reúna a los monjes que se hallaban en Vaiśali, y ambos se dirigen a Papa. Allí son invitados por el herrero Chunda a una comida que incluía un «placer de puerco», plato de carne de cardo o de un hongo del que son muy golosos estos animales. El manjar le provoca una diarrea sangrante, aparentemente una recaída en la enfermedad de la que apenas acababa de sanar. Pero se pone en camino hacia Kuśinagara, capital de los Mallā. Extenuado después de una penosa marcha, el Buda se acuesta sobre el costado derecho, entre dos árboles, en un bosque, dando frente al oeste y con la cabeza hacia el norte, la pierna izquierda extendida sobre la derecha. Ananda estalla en sollozos, pero el moribundo le consuela: «Basta, Ananda; cesa de afligirte y de gemir. ¿Cómo admitir que lo que ha nacido no muera? Es algo absolutamente imposible.»⁸ Alaba entonces delante de todos la abnegación de Ananda y le asegura que alcanzará la santidad.

Advertidos por Ananda, los Mallā se presentan en tropel ante el Bienaventurado. Después de convertir a un religioso, Subhadra, Buda convoca a sus fieles y les pregunta si todavía tienen dudas acerca de la Ley y la Disciplina. Todos guardan silencio. Entonces pronuncia sus últimas palabras: «A vosotros me dirijo, oh monjes Buda mendicantes: la caducidad es la ley de las cosas, ino aflojéis vuestros esfuerzos!». Finalmente, a la tercera y última vela de la noche, recorre las cuatro etapas de la meditación y se extingue. Era la noche de la luna llena de Karttika, en el mes de noviembre del año 478 (o 487, según otra tradición) a.C..

Como para contrapesar una muerte tan humana, los funerales de Buda suscitaron numerosas leyendas. Durante siete días, los Mallā honran con músicas y danzas al muerto envuelto en numerosos lienzos y depositado en un recipiente lleno de aceite, pues se le con-

de su nacimiento, Buda podría haber prolongado indefinidamente su existencia. No era culpa suya si no lo hizo. Sin embargo, ni la leyenda ni la comunidad búdica estigmatizaron a Ananda, lo que prueba que se trata de un episodio interpolado por razones apoloéticas.

8. *Mahā-parinibbāna-sutta* V, 14.

ceden funerales como a un rey *chakravartin*. Antes de la cremación sobre una pira de maderas aromáticas, el cuerpo habría sido llevado en procesión por Kusinagara. Pero no fue posible hacer que ardiera la pira antes de la llegada del discípulo Mahakaśyapa, que seguía el mismo camino que su maestro a ocho días de intervalo. Como Mahakaśyapa quedaba convertido en jefe de la Comunidad, era preciso que asistiera al menos a la cremación del Bienaventurado. En efecto, según la leyenda, los pies de Buda salieron del ataúd para que el gran discípulo pudiera venerarlos tocándolos con la frente. La pira arde entonces espontáneamente. Como el Bienaventurado había muerto dentro de su territorio, sus huesos fueron recogidos por los Mallá. Sin embargo, los pueblos vecinos reclamaron su parte, a fin de elevar *stūpas*. Los Mallá se negaron al principio, pero al final aceptaron repartir los huesos en ocho lotes. Sobre las reliquias, sobre la urna y los carbones se construyeron *stūpas*.

151. EL AMBIENTE RELIGIOSO: LOS ASCETAS ITINERANTES

Hacia comienzos del siglo VI, la India gangética conoció una época de gran actividad religiosa y filosófica, que se ha comparado justamente con el florecimiento espiritual de Grecia por la misma época. Junto a los religiosos y místicos que seguían la tradición brahmánica, había grupos innumerables de *śramanas* («los que se esfuerzan»; en pali, *samana*), ascetas itinerantes (*parivrājaka*) entre los que se contaban yoguis, mágicos, dialécticos («sofistas») y hasta materialistas y nihilistas, precursores de Charvaka y Lokayata. Algunos tipos de ascetas itinerantes se remontaban hasta los tiempos védicos y posvédicos. De la mayor parte de ellos conocemos apenas su nombre. Sus doctrinas son aludidas de manera fragmentaria en los textos búdicos y jainistas; por otra parte, combatidas tanto por los unos como por los otros, aparecen casi siempre intencionadamente deformadas y ridiculizadas.

Es probable, sin embargo, que todos estos *śramanas* hubieran abandonado el mundo desilusionados a la vez de la vanidad de la

existencia humana y de la doctrina implícita en el ritualismo brahmánico. Los *śramanas* se esforzaban por comprender y a la vez dominar el mecanismo de las transmigraciones y su motor misterioso, el acto (*karman*). Para ello utilizaban muchos y muy variados métodos, desde la extrema ascesis, el éxtasis parayóguico o el análisis empírico de la materia, hasta la metafísica más abstrusa, las prácticas orgiásticas, un nihilismo extravagante o el materialismo vulgar. Los medios elegidos dependían en parte del valor que se atribuyera al agente condenado a transmigrar en virtud del *karman*: ¿se trataba de un organismo psíquico, precedero, o de un «yo» indestructible e inmortal? Esencialmente, era el mismo problema planteado por las primeras Upanishads (§ 80), que permanecerá siempre en el centro del pensamiento indio.

Los textos búdicos y jainistas indican a veces únicamente las doctrinas de ciertos religiosos, pero sin mencionar sus nombres. Así, por ejemplo, el *Brahmajāla-sutta* ofrece un extenso catálogo de doctrinas: «Algunos especulan sobre los ciclos pasados de la duración, afirmando la eternidad del yo (*atta*; en sánscrito, *ātman*) y del mundo, adquiriendo mediante una disciplina psíquica (que es ya la del Yoga con *samādhi*) unos poderes maravillosos como el recuerdo de las existencias anteriores. Algunos afirman tanto una eternidad como una no eternidad, oponiendo, por ejemplo, el Brahman eterno a sus creaciones efímeras. Algunos identifican el yo con el cuerpo y a partir de ese momento lo consideran no permanente. Algunos admiten la infinitud, otros la finitud del mundo ... Los agnósticos eluden todas las cuestiones. Algunos estiman que el yo y el mundo son producidos sin causa. Otro grupo especula sobre los ciclos futuros, tratando de averiguar el devenir del yo después de la disolución del cuerpo. Ese yo puede ser consciente, o incluso poseer forma, o carecer de forma o de falta de forma, extraño, por tanto, al ámbito de la forma, finito o infinito, pero aquejado de sentimientos desdichados. O bien es inconsciente o ni consciente ni inconsciente, y de él se niega todo, etc.»⁹ Este catálogo resulta valiosísimo por el hecho de que

9. J. Filliozat, *L'Inde classique* II, pág. 512.

algunas de las doctrinas incriminadas serán adoptadas y desarrolladas por diversas escuelas búdicas.

Aparte de estas doctrinas anónimas, las fuentes han conservado los nombres de numerosas sectas. Nos ocuparemos de las más importantes: los ajivika, cuyo principal maestro fue Maskarin Gosala, y los nigrantha (los «sin lugar»), o jainistas, seguidores de Mahavira. En cuanto a los maestros de Gautama, Arada Kalama y Rudraka, si bien el Buda los superó en inteligencia y poder de concentración yóguica, su influjo sobre el método de meditación fue considerable.

El *Sāmaññaphala-sutta* (*Dīgha*, I, 47 y sigs.) cita además a los seis maestros rivales de Buda. De cada uno de ellos se dice que es «jefe de comunidad», famoso «fundador de secta», respetado como un santo, venerado por una multitud, avanzado en edad. Purana Kassapa parece haber predicado la ausencia de valor del acto; Ajita Keśakambala profesaba un materialismo cercano al de los charvakas; Kakuda Katyayana, la eternidad de los siete «cuerpos» (*kāya*, o «cuerpo» de la tierra, del agua, del fuego, del viento, del placer, del dolor y de la vida) y Sañjaya, probablemente el escepticismo, pues eludía toda discusión. Los otros dos son Maskarin Gosala y Nigrantha Nataputta, o Mahavira; este último, apenas citado en las fuentes budistas, fue, sin embargo, la personalidad religiosa más importante entre los contemporáneos de Buda.

En numerosos *suttas* se narran los encuentros con los *paribbājaka*, pero los textos destacan las respuestas del Bienaventurado más que las doctrinas y las costumbres de sus interlocutores. Buda les reprocha, por ejemplo, que se sientan orgullosos de sus proezas ascéticas, el desprecio que manifiestan hacia los demás, el estar convencidos de haber alcanzado su objetivo y la satisfacción que sienten por ello, el tener una opinión exagerada de sus proezas, etc.¹⁰ Declara que el verdadero *samana* o brahmán se caracteriza no por su apariencia externa, su penitencia o su mortificación físicas, sino por la disciplina interior, la caridad, el dominio de sí

10. *Udumbarikā Sīhanādasutta* (*Dīgha* III, 43 y sigs.; C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* III, págs. 39 y sigs.).

mismo, la emancipación del espíritu con respecto a supersticiones y automatismos.¹¹

152. MAHAVIRA Y LOS «SALVADORES DEL MUNDO»

Si bien Mahavira fue contemporáneo suyo, y a pesar de que los dos recorrían las mismas regiones y frecuentaban los mismos ambientes, Buda nunca se encontró con él. Se ignoran las razones que pudo tener para esquivar al más fuerte y original de sus rivales, el único que logró organizar una comunidad religiosa que sobrevive aún en nuestros días. Se han señalado diversas analogías entre la obra y la orientación espiritual de los dos maestros. Pertenecían ambos a la casta militar (*keśatriya*) y compartían las tendencias anti-brahmánicas que se advierten ya en las primeras Upanishads; ambos fueron «herejes» por excelencia, pues niegan la existencia de un dios supremo y el carácter revelado de los Vedas al mismo tiempo que denuncian la inutilidad y la crueldad de los sacrificios. Por otra parte, sin embargo, se diferencian por el temperamento. En resumidas cuentas, sus doctrinas respectivas son irreconciliables.

A diferencia del budismo, el jainismo no se inició con la predicación de Mahavira. Éste no era sino el último de una serie fabulosa de Tirthamkaras, literalmente «hacedores del vado», o dicho de otro modo: «los que abren camino, heraldos de la salvación».¹² El primero, Risabha o Adisvara, el «maestro primordial», habría vivido millones de años, primero como príncipe, luego como asceta, antes de entrar en el nirvana sobre el monte Kailasa. Las biografías legendarias de los otros veintiún Tirthamkaras siguen de cerca este mismo modelo, que en resumidas cuentas no es otra cosa que la vida de Mahavira transformada en paradigma: todos son de origen princi-

11. *Kassapa-Sīhanādasutta* (*Dīgha* I, 169 y sigs.; C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues* I, págs. 234 y sigs.).

12. También los budistas proclamarían muy pronto una serie considerable de Budas.

pesco, renuncian al mundo y fundan una comunidad. Se reconoce comúnmente una cierta historicidad al 23.º Tirthamkara, Parśva. Hijo de un rey de Benarés, habría abandonado el mundo a la edad de treinta años, alcanzando la omnisciencia, y habría muerto, después de fundar ocho comunidades, ya centenario, sobre una montaña, unos doscientos cincuenta años antes de Mahavira. Todavía en nuestros días Parśva ocupa un lugar excepcional en el culto y la mitología jainistas.

Mahavira fue hijo de Siddharta, jefe de un clan noble, y de Triśāla, emparentada con las familias reinantes de Magadhā. Pero la leyenda inserta su nacimiento en el marco tradicional de las natiuidades de los «salvadores del mundo»: el que habría de ser el 24.º y último Tirthamkara decide descender a la tierra para restaurar la doctrina y la perfección moral de las comunidades fundadas por Parśva. Se encarna en el seno de Devananda, esposa de un brahmán, pero los dioses hicieron trasladar el embrión al seno de una princesa de Magadhā. Una serie de sueños proféticos anuncia a las dos madres el nacimiento de un salvador-*chakravartin*. Al igual que en el caso de Buda y Zaratustra, la noche de su nacimiento fue iluminada por un gran resplandor.

El niño recibió el nombre de Vardhamana («Próspero»); al igual que Buda, vivió como príncipe, se casó con una joven de la nobleza y tuvo un hijo. Pero a la muerte de sus padres, cuando tenía treinta años, y después de obtener la autorización de su hermano mayor, Vardhamana distribuye todos sus bienes, abandona el mundo y se viste la túnica de los ascetas itinerantes. Al cabo de trece meses renuncia a llevar vestidos, y ésta es la primera innovación que le separa de la tradición transmitida por Parśva. Desnudo, «revestido de espacio», se entrega durante trece años a la más rigurosa ascesis y a la meditación. Finalmente, después de prolongadas mortificaciones, pasados dos días y medio de recogimiento, una noche de verano, bajo un árbol *sālā*, a la orilla de un río, obtiene la «omnisciencia». De este modo se convierte en *jina* («vencedor»); sus fieles tomarán más tarde el nombre de «jaina», pero se le conoce sobre todo por Mahavira, «Gran héroe». Durante treinta años siguió viviendo errante, pre-

dicando su doctrina en los países de Magadhā, Anga y Videha, en la llanura gangética. Durante la estación lluviosa, Mahavira, al igual que todos los demás ascetas, se establecía en las proximidades de una ciudad. Murió a la edad de setenta y dos años, en Pava (cerca de la actual Patna). La fecha de su «entrada en el nirvana» se discute aún en la actualidad; según unos fue en el año 468 a.C., pero Jacobi y Schubrig la fijan en el 477 a.C. En todo caso, unos años antes del nirvana de Buda.

153. DOCTRINAS Y PRÁCTICAS JAINISTAS

Apenas conocemos nada de la personalidad de Mahavira. La mitología que exalta su natividad y ciertos episodios de su vida responden, al igual que en el caso de Buda, a la mitología tradicional de la India. El canon jainista fue publicado entre los siglos IV-III a.C., pero algunos pasajes son mucho más antiguos y posiblemente conservan las expresiones mismas que utilizó el maestro. Características de las enseñanzas de Mahavira son, al parecer, el interés por la estructura de la naturaleza y la pasión por las clasificaciones y los números. Ha podido decirse que el número rige su sistema (Schubring). En efecto, se habla de tres especies de conciencia y de cinco especies de conocimiento recto, de siete principios o categorías, de cinco especies de cuerpos, de seis matices o colores (*leśya*) que marcan el mérito y el demérito del alma, de ocho especies de «materia kármica», de catorce estadios de cualificaciones espirituales, etc. Por otra parte, Mahavira se diferencia tanto de Parśva como de Buda por su ascetismo riguroso, que imponía a los adeptos la desnudez permanente y numerosas prohibiciones.

Mahavira niega la existencia de Dios, pero no la de los dioses, que gozarían de una cierta bienaventuranza, pero sin ser inmortales. El cosmos y la vida no han tenido comienzo ni tendrán fin. Los ciclos cósmicos se repiten hasta el infinito. Infinito es también el número de las almas. Todo está regido por el *karman*, a excepción del alma liberada. Rasgo característico del jainismo, en el que se mani-

fiesta su estructura arcaica, es el panpsiquismo: todo cuanto existe en el mundo posee un alma, no sólo los animales, sino también las plantas, las piedras, las gotas de agua, etc. Y dado que el respeto a la vida es el primero y más importante de los mandamientos jainistas, esta creencia en el panpsiquismo es fuente de incontables dificultades. De ahí que el monje deba ir barriendo delante de sí mientras camina, además de que le está prohibido salir después de la puesta del sol, a fin de no correr el riesgo de matar a cualquier animalillo.

Resulta, al parecer, paradójico que una doctrina que postula el panpsiquismo y proclama el respeto absoluto a la vida desprece radicalmente la vida humana y considere ejemplo sublime el suicidio por ayuno. El respeto a la vida, es decir, a todo cuanto existe en los tres reinos del universo, no logra santificar la vida humana o al menos atribuirle una significación religiosa. El jainismo comparte el pesimismo y el rechazo de la vida que se manifestaron ya en las Upanishads, y por ello no concibe la posibilidad de una bienaventuranza espiritual y transcósmica (véase, sin embargo, *infra*, § 190); en efecto, el alma liberada de la «materia kármica» se lanza «como una flecha» hacia la cumbre del universo, allá, en una especie de empíreo, se encuentra y comunica con sus semejantes, constituyendo una comunidad puramente espiritual, incluso divina. Pesimismo y «espiritualismo» acósmicos que nos recuerdan a ciertas escuelas gnósticas (§ 228) y, con importantes diferencias, al Samkhya y al Yoga clásico (§§ 139 y sigs.).

El *karman* desempeña un papel decisivo, pues crea la materia kármica, especie de organismo psicocorporal que se adhiere al alma y la obliga a transmigrar. La liberación (*mokṣa*) se realiza en virtud de la interrupción de cualquier contacto con la materia, es decir, mediante el *rechazo* del *karman* ya absorbido y por la *detención* de todo nuevo influjo kármico. Como era de prever, la liberación se obtiene mediante una serie de meditaciones y concentraciones de tipo yóguico¹³ que coronan una vida de ascesis y recogimiento. Natural-

13. Ciertas técnicas corresponden perfectamente a la tradición del Yoga clásico, fijado más tarde por Patañjali (§ 143). Por ejemplo, la concentración (*dhyāna*) consiste en fijar la actividad psicomental en «un solo punto».

mente, sólo los monjes y las monjas pueden esperar la liberación. Pero la vida monástica está abierta a todo niño desde los ocho años, a condición de que goce de buena salud. Pasados algunos años de estudio, el novicio es iniciado por un maestro y pronuncia los cinco votos: respeto a toda vida, decir la verdad, renuncia a toda posesión o adquisición y castidad. Recibe entonces una escudilla para las limosnas, una pequeña escoba para barrer el camino delante de sí y un trozo de muselina con el que se cubre la boca al hablar (probablemente para no engullir los insectos). La vida itinerante de los monjes y monjas, a excepción de los cuatro meses que duran las lluvias, imita punto por punto la de Mahavira.

Según la tradición, a la muerte de Mahavira había, aparte de una gran comunidad laica, 14.000 monjes y 36.000 monjas. Las cifras son probablemente exageradas, pero lo más sorprendente es la fuerte mayoría de mujeres entre los adeptos y en la colectividad laica, sobre todo si se tiene en cuenta que, según algunos maestros jainistas, las monjas no podían alcanzar la liberación, ya que no les estaba permitido practicar la desnudez monástica. Sin embargo, el número elevado de mujeres, monjas o laicas, está atestiguado por la más antigua tradición. Se supone que Mahavira se dirigía especialmente a los de su clase, miembros de la aristocracia noble y militar. Cabe suponer que las mujeres pertenecientes a estos ambientes encontraban en la doctrina de Mahavira, que hundía sus raíces en la más arcaica espiritualidad india, un camino religioso que les negaba la ortodoxia brahmánica.

154. LOS AJIVIKAS Y LA OMNIPOTENCIA DEL «DESTINO»

Buda consideraba a Maskarin (Makhali) Gosala uno de sus más peligrosos rivales. Discípulo y compañero de Mahavira durante muchos años, Gosala practicó la ascesis, obtuvo los poderes mágicos y llegó a ser jefe de los ajivikas. Según las escasas alusiones biográficas conservadas en las escrituras budistas y jainistas, Gosala fue un poderoso mago. Mató a uno de sus discípulos mediante su «fuego mágico». Sin embargo, murió a consecuencia de un combate mágico

con Mahavira y de la maldición de éste (probablemente entre los años 485-484 a.C.).

La etimología del término *ājīvika* resulta oscura. Atacadas por budistas y jainistas, las doctrinas y las prácticas de los ajivikas resultan difíciles de reconstruir. Aparte de algunas citas conservadas en los libros de sus adversarios, nada ha sobrevivido de su canon. Sabemos, a pesar de todo, que se trata de un movimiento muy antiguo, que antecedió en varias generaciones al budismo y al jainismo.

Gosala se distinguía de todos sus contemporáneos por un fatalismo riguroso. «El esfuerzo humano es ineficaz» era la esencia de su mensaje. La clave de arco de su sistema se resumía en una sola palabra: *niyati*, la «fatalidad», el «destino». Según un texto budista, Gosala creía que «no hay causa, no hay motivo para la corrupción de los seres; los seres son corrompidos sin causa ni motivo. No hay causa para la pureza de los seres; los seres son purificados sin causa ni motivo. No hay acto realizado por sí mismo, no hay acto realizado por otro, no hay acto humano, no hay fuerza ... energía ... vigor humano ... coraje humano. Todos los seres, todos los individuos, todas las criaturas, todas las cosas vivientes carecen de voluntad, no poseen fuerza, energía, evolucionan por la fuerza del destino, de las contingencias, de su mismo estado...» (*Sāmaññaphala-sutta*, 54). Dicho de otro modo: Gosala rechaza la doctrina panindia del *karman*. Según él, todo ser ha de recorrer su ciclo a través de 8.400.000 eones (*mahākālpā*); al final la liberación se produce espontáneamente y sin esfuerzo. Buda juzgaba criminal este determinismo implacable, y por ello atacó a Makhali Gosala más que a ninguno otro de sus contemporáneos, pues consideraba la doctrina de la «fatalidad» (*niyati*) como la más peligrosa.

Makhali Gosala ocupa una posición original en el horizonte del pensamiento indio: su concepción determinista le incitaba a estudiar los fenómenos naturales y las leyes de la vida.¹⁴ Los ajivikas iban

14. Propuso una clasificación de los seres conforme al número de sus sentidos, esbozó una doctrina de las transformaciones en el seno de la naturaleza (*paṇḍarāvāda*) apoyándose en observaciones precisas acerca de la periodicidad de la vida vegetal.

completamente desnudos, de acuerdo con una costumbre anterior a la aparición de Mahavira y Makhali Gosala. Como todos los ascetas itinerantes, mendigaban su alimento y se atenían a unas reglas muy estrictas sobre la nutrición; muchos ponían término a sus vidas dejándose morir de hambre. La iniciación en la orden presentaba un carácter arcaico: el neófito tenía que abrasarse las manos asiendo un objeto caliente; era enterrado hasta el cuello y se le arrancaban uno a uno los cabellos. Pero nada sabemos acerca de las técnicas espirituales de los ajivikas. Hemos de suponer que poseían sus propias tradiciones ascéticas y sus técnicas de meditación. Así nos lo dejan entrever ciertas alusiones a una especie de nirvana comparable al cielo supremo de las restantes escuelas místicas.¹⁵

15. Hacia el siglo X d.C., los ajivikas, al igual que toda la India, se adhirieron a la *bhakti* y terminaron por confundirse con una secta visnuista, los pañcharatra; véase A. L. Basham, *History and Doctrines of Ajivikas*, págs. 280 y sigs.

Capítulo XIX

El mensaje de Buda: del terror del eterno retorno a la bienaventuranza de lo inefable

155. EL HOMBRE HERIDO POR UNA FLECHA ENVENENADA...

Buda nunca quiso dar a su enseñanza la estructura de un sistema. No sólo se negó a hablar sobre problemas filosóficos, sino que tampoco se pronunció sobre numerosos puntos esenciales de su doctrina, por ejemplo, sobre la situación del santo que ha entrado en el nirvana. Este silencio hizo posibles desde muy temprana fecha las interpretaciones divergentes, dando origen posteriormente a la aparición de diversas escuelas y sectas. La transmisión oral de las enseñanzas del Bienaventurado y la redacción del canon plantean numerosos problemas; sería inútil confiar en que se llegue algún día a resolverlos de manera satisfactoria. Sin embargo, a pesar de que parezca imposible reconstruir íntegramente el «mensaje auténtico» de Buda, sería excesivo sacar de ahí la conclusión de que ya los textos más antiguos presentan radicalmente modificada su doctrina de la salvación.

Desde sus orígenes, la comunidad búdica (*saṃgha*) se organizó mediante unas reglas monásticas (*vinaya*) que le aseguraban la unidad. En cuanto a la doctrina, los monjes compartían ciertas ideas fundamentales acerca de la transmigración y la retribución de los actos, las técnicas de meditación que conducían al nirvana y a la «condición búdica» (lo que suele llamarse budología). Por otra parte,

ya desde los tiempos del Bienaventurado existió una masa de laicos simpatizantes que, aceptando la doctrina, no renuncian al mundo. Los laicos, en virtud de su fe en Buda y de su generosidad para con los monjes, adquieren «méritos» que les aseguran una existencia ultraterrena en uno de los diferentes «paraísos», a la que seguirá una mejor reencarnación. Este tipo de devoción caracteriza el «budismo popular». Posee una gran importancia en la historia religiosa de Asia por las mitologías, los ritos y las obras literarias y artísticas a que ha dado origen.

Esencialmente puede afirmarse que Buda se oponía tanto a las especulaciones cosmológicas y filosóficas de los brahmanes y de los *śramanas* como a los diversos métodos y técnicas del Samkhya y el Yoga preclásicos. En cuanto a la cosmología y la antropogonía, que se negaba a discutir, es evidente que, para Buda, el mundo no ha sido creado ni por un dios ni por un demiurgo ni por el espíritu maligno (como piensan los gnósticos y los maniqueos; véanse §§ 229 y sigs.), sino que existe continuamente, es decir, que *es creado constantemente por los actos, buenos o malos, de los hombres*. En efecto, mientras aumentan la ignorancia y los pecados, no sólo decae la vida humana, sino que el universo mismo se degrada. (La idea es panindia, pero deriva de concepciones arcaicas sobre la decadencia progresiva del mundo, que hace necesaria su recreación periódica.)

En cuanto al Samkhya y el Yoga, Buda asume y desarrolla el análisis de los maestros del primero y las técnicas contemplativas de los yoguis, al mismo tiempo que rechaza sus presupuestos teóricos, y en primer lugar la idea del yo (*purusha*). Su negativa a dejarse arrastrar por las especulaciones de todo orden es tajante. Queda admirablemente ilustrada en el célebre diálogo con Malunkyaputta. Aquel monje se lamentaba de que Buda dejara sin respuesta problemas tales como el de si el universo es o no eterno, finito o infinito; de si el alma es la misma cosa que el cuerpo o diferente; si el Tathagata existe o no existe después de la muerte, etc. Malunkyaputta pidió al Maestro que precisara sus ideas y, si tal fuera el caso, que reconociera ignorar la respuesta. Buda le contó entonces la historia del hombre herido por una flecha envenenada. Los amigos y

parientes mandan llamar a un médico, pero el hombre grita: «No dejaré que me retiren esta flecha sin antes saber quién me ha herido, si es un kshatriya o un brahmán ... cuál es su familia, si es grande, pequeño o de talla mediana, de qué aldea o ciudad procede; no dejaré que me retiren esta flecha sin antes saber con qué clase de arco me la han lanzado ... qué cuerda se empleó en el arco ... qué pluma se usó en la flecha ... de qué forma estaba hecha la punta de la flecha». Aquel hombre murió sin saber todas aquellas cosas, siguió el Bienaventurado, del mismo modo que quien se niega a seguir el camino de la santidad hasta resolver tal o cual problema filosófico. ¿Por qué se negaba Buda a discutir tales cosas? «Porque ello no es útil, porque ello no está relacionado con la vida santa y espiritual ni contribuye a sentir disgusto del mundo, al desasimiento, a la interrupción del deseo, a la tranquilidad, a la penetración profunda, a la iluminación, al nirvana.» Buda recordó además a Malunkyaputta que sólo había enseñado una cosa: las cuatro Nobles Verdades.¹

156. LAS CUATRO «NOBLES VERDADES» Y EL «SENDERO MEDIO»

Estas cuatro «Nobles Verdades» contienen la sustancia de cuanto enseñó Buda, que las predicó ya en su primer sermón de Benarés, poco después del «despertar», ante sus cinco antiguos compañeros (§ 149). La primera verdad se refiere al dolor (en pali, *dukkha*). Para Buda, al igual que para la mayor parte de los pensadores y hombres religiosos indios posteriores a la época de las Upanishads, *todo es dolor*. En efecto, «el nacimiento es dolor, la decadencia es dolor, la muerte es dolor. Estar unido a lo que no se ama significa sufrir. Estar separado de lo que se ama ... no poseer lo que se desea significa sufrir. En una palabra: todo contacto con (uno cualquiera de) los cinco *skandha* significa dolor.»² Hemos de precisar que el térmi-

1. *Majjhima-nikāya* I, 426.

2. *Ibid.*, I, 141.

no *dukkha*, que habitualmente se traduce por «dolor» o «sufrimiento», tiene en realidad una significación mucho más amplia. Diversas formas de felicidad e incluso algunos estados espirituales obtenidos mediante la meditación se describen también como *dukkha*. Después de hacer el elogio de la beatitud espiritual de tales estados yóguicos, el Buda añade que son «efímeros, *dukkha* y sometidos al cambio». ³ Son *dukkha* precisamente por efímeros. ⁴ Como veremos más adelante, Buda reduce el «yo» a una combinación de cinco agregados (*skandha*) de las fuerzas físicas y psíquicas, y precisa que el *dukkha* es en última instancia los cinco agregados. ⁵

La segunda noble verdad identifica el deseo como origen del dolor (*dukkha*). En efecto, es el deseo, el apetito o la «sed» (*taṇhā*) lo que determina las reencarnaciones. Esta «sed» busca constantemente nuevos goces; se distinguen el deseo de los placeres de los sentidos, el deseo de perpetuarse y el deseo de extinguirse (o autoaniquilación). Señalemos que el deseo de la autoaniquilación se condena junto con las restantes manifestaciones de la «sed». En efecto, por tratarse también de un «apetito», el deseo de extinción, que puede llevar al suicidio, no constituye una solución, pues es incapaz de detener el ciclo de las transmigraciones.

La tercera noble verdad proclama que la liberación del dolor (*dukkha*) consiste en la extinción de los apetitos (*taṇhā*). Equivale al nirvana. En efecto, uno de los nombres del nirvana es «extinción de la sed» (*taṇhākkhaya*). Finalmente, la cuarta verdad revela los caminos que conducen a la cesación del dolor.

En su formulación de las cuatro Nobles Verdades, el Buda aplica un método de la medicina india que consiste en definir ante todo la enfermedad, descubrir a continuación la causa, decidir luego la supresión de esta causa y presentar finalmente los medios capaces

3. *Ibíd.*, I, 90.

4. La escolástica budista diferenció el *dukkha* como dolor ordinario, como dolor causado por el cambio y como estado condicionado (*Visuddhimagga*, pág. 499; véase W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, pág. 40). Pero, como todo está condicionado, todo es también *dukkha*.

5. Véanse los textos citados por W. Rahula, *op. cit.*, pág. 41.

de suprimirla. La terapéutica elaborada por el Buda constituye, en efecto, la cuarta verdad, que prescribe los medios para sanar el mal de la existencia. Este método se conoce con el nombre de «camino intermedio», pues trata de evitar dos extremos: la búsqueda de la felicidad a través de los placeres de los sentidos y el camino contrario, que sería la búsqueda de la beatitud espiritual mediante los excesos ascéticos. El «camino intermedio» es llamado también «camino de ocho miembros», pues consiste en: a) visión u opinión correcta (o justa), b) pensamiento correcto, c) palabra correcta, d) actividad correcta, e) medios de vida correctos, f) esfuerzo correcto, g) atención correcta y h) concentración correcta.

Buda vuelve una y otra vez sobre las ocho reglas del «camino», que explica de distintas maneras, pues se dirigía a auditorios diversos. Estas ocho reglas se clasifican a veces conforme a sus objetivos. Así, por ejemplo, un texto ⁶ define la enseñanza budista como: a) conducta ética (*sīla*), b) disciplina mental (*samādhi*), c) sabiduría (*paññā*; sánscrito, *prajñā*). La conducta ética, fundada en el amor universal y en la compasión hacia todos los seres, consiste de hecho en la práctica de las tres reglas (n.ºs 2-4) del Sendero Óctuple, a saber: palabra justa o correcta, actividad correcta, forma de vida correcta. Numerosos textos explican qué se entiende por estas fórmulas. ⁷ La disciplina mental (*samādhi*) consiste en la práctica de las tres últimas reglas del Sendero Óctuple (n.ºs 6-8): el esfuerzo, la atención y la concentración correctos. Se trata de ejercicios ascéticos de tipo yóguico, en los que insistiremos más adelante, pues constituyen la esencia del mensaje budista. En cuanto a la sabiduría (*prajñā*), es el fruto de las dos primeras reglas: visión u opinión correcta, pensamiento correcto.

6. *Majjhima-nikāya* I, 301.

7. Por ejemplo, la palabra justa significa abstenerse de la mentira, de la maledicencia y de la calumnia, de toda palabra brutal, injuriosa o malintencionada, y hasta de la charlatanería. La regla de la actividad correcta prohíbe al budista destruir la vida, robar, mantener relaciones sexuales ilegítimas, etc. El modo de vida correcto excluye las profesiones que causan daño a los demás, etc.

157. LA CADUCIDAD DE LAS COSAS Y LA DOCTRINA DE LA «ANATTA»

Meditando en las dos primeras nobles verdades —el dolor y el origen del dolor— descubre el monje la caducidad de las cosas, su insustancialidad (pali, *anatta*), y a la vez la insustancialidad de su propio ser. No es que se sienta extraviado en medio de las cosas (como es el caso, por ejemplo, del asceta védico, del órfico o del gnóstico), sino que advierte que comparte con ellas un mismo modo de existir. En efecto, la totalidad cósmica y la actividad psicomental constituyen un universo único. Mediante un análisis implacable el Buda demostró que *todo* cuanto existe en el mundo puede ser clasificado en cinco categorías, «conjuntos» o «agregados» (*skandha*): a) conjunto de las «apariencias» o de lo sensible (que abarca *la totalidad de las cosas materiales, los órganos de los sentidos y sus objetos*); b) las sensaciones (provocadas por el contacto con los cinco órganos de los sentidos); c) las percepciones y las nociones que de ahí resultan (es decir, los fenómenos del conocimiento); d) las construcciones psíquicas (*samskāra*), que incluyen la actividad psíquica consciente e inconsciente); e) los pensamientos (*vijñāna*), o conocimientos producidos por las facultades sensoriales, especialmente por el espíritu (*manas*), cuya sede es el corazón y que además organiza las experiencias sensoriales. Sólo el nirvana no está condicionado ni «construido»; en consecuencia, no puede ser clasificado entre los «agregados».

Estos «agregados» o «conjuntos» describen, de manera sumaria, el mundo de las cosas y la condición humana. Otra fórmula célebre sirve para recapitular e ilustrar en tono más dinámico aún la concatenación de causas y efectos que rige el ciclo de las vidas y los renacimientos. Esta fórmula, conocida como «coproducción condicionada» (*pratītyasamutpāda*; pali, *paṭiccasamuppāda*), enumera doce factores («miembros»), de los que el primero es la ignorancia. Esta ignorancia produce las voliciones, que a su vez producen las «construcciones psíquicas» (*samskāra*), condicionantes de los fenómenos psíquicos y mentales, etc., hasta el deseo, y más en especial el deseo sexual, que engendra una nueva existencia y desemboca finalmente en la vejez y en la muerte. En esencia, la *ignorancia*, el *deseo* y la *existencia* son in-

terdependientes y bastan para explicar la concatenación ininterrumpida de los nacimientos, muertes y transmigraciones.

Este método de análisis y clasificación no es un descubrimiento de Buda. Los análisis del Samkhya y del Yoga preclásicos, igual que las especulaciones de los *Brāhmanas* y las Upanishads, habían dissociado y clasificado la totalidad cósmica y la actividad psicomental en cierto número de elementos o categorías. Por otra parte, desde la época posvédica, el deseo y la ignorancia habían sido denunciados como causas primeras del dolor y de la transmigración. Pero las Upanishads, al igual que el Samkhya y el Yoga, reconocen además la existencia de otro principio espiritual autónomo, el *ātman* o el *puruṣha*. Buda, sin embargo, negó al parecer, o al menos silenció, la existencia de tal principio.

En efecto, numerosos textos, considerados como exponentes de la enseñanza original del Maestro, ponen en duda la realidad de la persona humana (*puṅgala*), del principio vital (*jīva*) o del *ātman*. En uno de sus discursos declara el Maestro «completamente insensata» la doctrina que afirma «este universo es este *ātman*; después de la muerte yo seré esto, que es permanente, que subsiste, que dura, que no cambia, y como tal existirá por toda la eternidad». ⁸ Se entiende la intención y la funcionalidad ascética de esta negación: *meditando sobre la irrealidad de la persona, se destruye el egoísmo hasta sus mismas raíces.*

Por otra parte, la negación de un «yo», sujeto de las transmigraciones, pero al mismo tiempo capaz de liberarse y alcanzar el nirvana, era una materia que no dejaba de plantear problemas. De ahí que el Buda se negara en diversas ocasiones a responder a las preguntas referentes a la existencia o no existencia del *ātman*. Así, quedó en silencio cuando un religioso itinerante, Vacchagotta, le interrogó sobre estos problemas. Pero poco más tarde explicaría a Ananda el significado de su silencio: de haber respondido que existía un «yo», habría mentido; por otra parte, Vacchagotta habría clasificado al Bienaventurado entre los partidarios de la «teoría eterna-

8. *Majjhima-nikāya* I, 138.

lista» (es decir, que lo habría considerado como un «filósofo» más entre los muchos que había). De haber respondido que no existía un «yo», Vacchagotta lo habría tomado por un partidario de la «teoría aniquilacionista», y lo que es más, Buda habría aumentado su confusión, «pues habría pensado: antes yo tenía efectivamente un *ātman*, pero ahora ya no lo tengo».9 Comentando este famoso episodio concluía Vasubandhu (siglo V d.C.): «Crear en la existencia de un “yo” es caer en la herejía de la permanencia; negar el “yo” es caer en la herejía de la aniquilación con la muerte».10

Negando la realidad del «yo» (*nairātmya*) se llega a una paradoja: una doctrina que exalta la importancia del *acto* y de su «fruto», la *retribución del acto*, niega el *agente*, «el que come el fruto». Dicho de otro modo: como lo expresa un doctor tardío, Buddhaghosa, «únicamente el dolor existe, pero no hay modo de hallar un doliente. Existen los actos, pero no hay modo de hallar un agente».11 Pero hay algunos textos que matizan más: «El que come el fruto del acto en una determinada existencia no es el mismo que ha realizado el acto en una existencia anterior, *pero tampoco es distinto*».12

Estas dudas y ambigüedades reflejan la incomodidad provocada por la negativa de Buda a zanjar determinadas cuestiones controvertidas. Si el Maestro negaba la existencia de un «yo» irreducible e indestructible, ello era porque sabía bien que la creencia en un *ātman* provoca interminables disputas metafísicas y fomenta el orgullo intelectual; en resumidas cuentas, sólo sirve para estorbar la obtención del Despertar. Como recordaba incesantemente, el objeto de su predicación era la cesación del dolor y los medios para lograrlo. Las innumerables controversias en torno al «yo» o la «naturaleza del nirvana» tenían la correspondiente solución *en la experiencia del Despertar; eran insolubles a través del pensamiento y al nivel de las formulaciones*.

9. *Samyutta-nikāya* IV, 400.

10. Citado por L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, pág. 108.

11. *Visuddhimagga*, 513.

12. Citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, pág. 46.

A pesar de todo, parece que Buda aceptaba una cierta unidad y continuidad de la «persona» (*pudgala*). En un sermón sobre la carga y el portador de la carga afirma: «La carga son los cinco *skandha*: materia, sensaciones, ideas, voliciones, conocimiento; el portador de la carga es el *pudgala*, por ejemplo, este venerable religioso de tal familia, de tal nombre, etc.».13 Pero se negó a tomar partido en las controversias entre los «partidarios de la persona» (*pudgalavādin*) y los «partidarios de los agregados» (*skandhavādin*), manteniéndose en una posición «intermedia».14 A pesar de todo, la creencia en la continuidad de la persona se mantuvo, y no sólo en los ambientes populares. Los *Jātakas* narran las existencias anteriores de Buda, de su familia y de sus compañeros, y siempre se reconoce la identidad de sus personalidades. ¿Cómo entender de otro modo las palabras que pronuncia Siddharta, apenas nacido: «Éste es mi último nacimiento» (§ 147), si se niega la continuidad de la «verdadera persona» (aun cuando se dude en llamarla «yo» o *pudgala*)?

158. EL SENDERO QUE LLEVA AL NIRVANA

Las dos últimas Nobles Verdades han de meditarse juntas. Se afirma ante todo que la cesación del dolor se obtiene mediante la anulación total de la *sed (taṇhā)*, es decir, «el hecho de apartarse (de esta sed), de renunciar a ella, de rechazarla, de liberarse de ella, de no apegarse a ella».15

13. *Samyutta-nikāya* III, 22.

14. Por otra parte, los *pudgalavādin* mismos se aproximaban a sus adversarios al proponer una definición paradójica de la persona: «Es falso que el *pudgala* sea la misma cosa que los *skandha*; es falso que difiera de los *skandha*». A su vez, los «partidarios de los agregados» terminaron por transformar la «personalidad» en una «serie» (*saṃtāna*) de causas y efectos, cuya unidad, si bien fluida, nunca es discontinua, lo que la hace parecerse al «alma». Estas dos interpretaciones serán elaboradas por las escuelas posteriores, pero en la historia del pensamiento budista, el futuro habría de ser de los partidarios del «alma-serie». Es cierto, sin embargo, que las únicas escuelas cuyas escrituras poseemos y que nos son mejor conocidas profesan el *nairātmya*; véase L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, págs. 66 y sigs.

15. *Majjhima-nikāya* I, 141.

Se precisa a continuación que los caminos conducentes a la interrupción del dolor son los enumerados en el Sendero Óctuple. Estas dos últimas verdades afirman explícitamente: a) que el nirvana *existe*, pero b) que no es posible *obtenerlo* sino mediante el recurso a técnicas especiales de concentración y de meditación. Implícitamente quiere esto decir también que toda discusión acerca de la naturaleza del nirvana y de la modalidad existencial de quien penetró en él carece de sentido para quien no ha alcanzado al menos el umbral de este estado inefable.

Buda no ofrece ninguna «definición» del nirvana, pero vuelve una y otra vez sobre algunos de sus «atributos». Afirma que los *arhats* (los santos liberados) «han alcanzado una bienaventuranza inquebrantable»,¹⁶ que el nirvana «es beatitud»,¹⁷ que él mismo, el Bienaventurado, «alcanzó la inmortalidad» y que también los monjes pueden alcanzarla: «Os haréis presente ya en esta vida, viviréis poseyendo esta inmortalidad». El *arhat*, «ya en esta vida, recogido, "nirvanado" (*nibbuta*), sintiendo en sí la felicidad, pasa su tiempo en compañía de Brahman».¹⁹

Buda, por consiguiente, enseña que el nirvana es «visible aquí abajo», «manifiesto», «actual» o «de este mundo». Pero insiste al mismo tiempo en que sólo él entre todos los yoguis «ve» y posee el nirvana. (Entiéndase bien: él y aquellos que siguen su camino, su «método».) La «visión», designada en el canon como «el ojo de los santos» (*ariya chakkhu*), permite el «contacto» con lo incondiciona-

16. *Udāna* VII, 10.

17. *Anguttara-nikāya* IV, 414.

18. *Majjhima-nikāya* I, 172.

19. *Anguttara-nikāya* II, 206; *Majjhima-nikāya* I, 341; etc. Textos citados por L. de la Vallée-Pousin, *op. cit.*, págs. 72-73, que recuerda *Bhagavad-Gīta* V, 24: «El que no encuentra felicidad, alegría, luz sino en el interior, el yogui identificado con Brahman, alcanza el nirvana que es Brahman». Otro texto budista describe al santo liberado con estas palabras: «De este monje digo que no irá ni al este ni al sur ni al oeste ... ya en esta vida está desasido, nirvanado, enfriado, identificado con Brahman (*brahmābhūta*)»; citado por L. de la Vallée-Pousin, *op. cit.*, pág. 73, n. 1.

do, lo «no construido», el nirvana.²⁰ Pero esta visión «trascendental» se obtiene mediante ciertas técnicas contemplativas practicadas ya desde los tiempos védicos y de las que hallamos paralelos en el Irán antiguo.

En resumen, sea cual fuere la «naturaleza» del nirvana, lo cierto es que sólo se puede alcanzar siguiendo el método enseñado por Buda. Es evidente la estructura yóguica de este método; en efecto, comprende una serie de meditaciones y concentraciones conocidas ya desde hacía siglos. Pero se trata de un Yoga desarrollado y reinterpretado por el genio religioso del Bienaventurado. El monje se prepara ante todo para reflexionar constantemente sobre su vida fisiológica, para tomar conciencia de todos los actos que hasta entonces realizaba automática e inconscientemente. Por ejemplo, «aspirando lentamente, comprende a fondo esta prolongada inspiración; espirando brevemente, comprende, etc. Y se ejercita para ser consciente de todas sus espiraciones ... de todas sus inspiraciones. Y se ejercita para hacer cada vez más lentas sus espiraciones ... y sus inspiraciones». También se esfuerza el monje por «comprender perfectamente» lo que hace cuando camina, cuando levanta un brazo, cuando come, habla o guarda silencio. Esta lucidez ininterrumpida le confirma la inconsistencia del mundo fenoménico y la irrealidad del «alma»,²² pero contribuye sobre todo a «transmutar» la experiencia profana.

El monje puede pasar ya con una cierta confianza a las técnicas propiamente dichas. La tradición budista las clasifica en tres categorías: las «meditaciones» (*jhāna*; sánscrito, *dhyāna*), los «recogimientos»

20. Sin embargo, ha de establecerse una distinción entre el nirvana «visible», es decir, accesible durante la vida, y el *parinibbana*, que se realiza con la muerte.

21. *Dīgha-nikāya* II, 291 y sigs.

22. En efecto, el comentario *Sumaṅgala Vilāsinī* saca de la meditación sobre los gestos corporales la siguiente conclusión: «Dicen que es una entidad viviente la que camina, una entidad viviente la que descansa; pero ¿hay realmente una entidad viviente que camina y que descansa? No la hay». En cuanto a las espiraciones e inspiraciones, el *bhikkhu* descubre que «están fundadas en la materia, y la materia es el cuerpo material, son los cuatro elementos, etc.». Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 173.

(*samāpatti*) y las «concentraciones» (*samādhi*). Empezaremos por describirlas brevemente; trataremos luego de interpretar sus resultados. En la primera meditación (*jhāna*), el monje, desasiéndose del deseo, experimenta «alegría y felicidad», acompañadas de una actividad intelectual (razonamiento y reflexión). En la segunda *jhāna* obtiene el apaciguamiento de esta actividad intelectual; en consecuencia, conoce la serenidad interior, la unificación del pensamiento y «la alegría y felicidad» que brotan de esta concentración. Con la tercera *jhāna* se desase de la alegría y permanece indiferente, pero plenamente consciente, y experimenta la beatitud en su propio cuerpo. Finalmente, en la cuarta etapa, renunciando a la alegría lo mismo que al dolor, obtiene un estado de pureza absoluta, de indiferencia y de pensamiento despierto.²³

Los cuatro *samāpatti* («recogimientos» u «obtenciones») prosiguen el proceso de purificación del pensamiento. Vacío ya de sus contenidos, el pensamiento se concentra sucesivamente en la infinitud del espacio, en la infinitud de la conciencia, en la «nihilidad» y, ya en la cuarta etapa, obtiene un estado que «no es ni consciente ni inconsciente». Pero el *bhikkhu* debe ir aún más lejos en este trabajo de purgación espiritual, hasta lograr la suspensión de toda percepción y de toda idea (*nirodha-samāpatti*). Desde el punto de vista fisiológico, el monje parece hallarse sumido en un estado cataléptico; se dice que «toca el nirvana con su cuerpo». En efecto, un autor tardío declara que «el *bhikkhu* que ha sabido hacer esta adquisición ya no tiene nada más que hacer».²⁴ En cuanto a las «concentraciones» (*samādhi*), se trata de ejercicios yóguicos de duración más limitada que los *jhāna* y los *samāpatti*; sirven especialmente de entrenamiento psicamental. El pensamiento se fija en ciertos objetos o ideas a fin de obtener la unificación de la conciencia y la supresión de las actividades racionales. Se conocen diferentes especies de *samādhi*, cada una de las cuales persigue un objetivo preciso.

23. *Dīgha-nikāya* I, 182 y sigs., texto citado en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 174-175. Véase también *Majjhima-nikāya* I, 276, etc. Independientemente de los progresos que más tarde realice el *bhikkhu*, el dominio de los cuatro *jhāna* le asegura un renacimiento entre los «dioses» que permanecen perpetuamente sumidos en estas meditaciones.

24. Santideva (siglo VII d.C.), citado en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 177.

Con la práctica y el dominio de estos ejercicios yóguicos, y de algunos otros, en los que no podemos detenernos,²⁵ el *bhikkhu* avanza por el «camino de la liberación». Se distinguen cuatro etapas: a) la «entrada en la corriente» es la que corresponde al monje despojado de los errores y las dudas, que ya no renacerá más que siete veces sobre la tierra; b) el «retorno único», etapa correspondiente a quien ha reducido la pasión, el odio y la estupidez, que ya sólo conocerá otra reencarnación; c) el «sin retorno», en el que el monje se ha liberado definitiva y completamente de los errores, dudas y deseos; renacerá con cuerpo de dios y obtendrá seguidamente la liberación; d) el «merecedor» (*arhat*), purgado de todas las impurezas y pasiones, dotado de saberes sobrenaturales y de poderes maravillosos (*siddhi*), alcanzará el nirvana ya desde el término de su vida.

159. TÉCNICAS DE MEDITACIÓN Y SU ILUMINACIÓN POR LA «SABIDURÍA»

Sería ingenuo creer que es posible «entender» estos ejercicios yóguicos, ni siquiera multiplicando las citas de los textos originales y elaborando el correspondiente comentario. Únicamente la práctica, bajo la dirección de un maestro, es capaz de revelar su estructura y su función. Ello era cierto ya en la época de las Upanishads y lo es también en nuestros días.

Retengamos, sin embargo, ciertos puntos esenciales.

1) Ante todo, estos ejercicios yóguicos están guiados por la «sabiduría» (*prajñā*), es decir, por una perfecta comprensión de los estados psíquicos y parapsíquicos experimentados por el *bhikkhu*. El esfuerzo por «tomar conciencia» de las actividades psicológicas más sencillas (respiración, marcha, movimiento de los brazos, etc.) se prolonga en los ejercicios que revelan al yogui unos «estados» inaccesibles a la conciencia profana.

25. Recuérdense las ocho «liberaciones» (*vimokṣa*) y las ocho «etapas de dominio» (*abhibhāyatana*).

2) Al hacerse «inteligibles», las experiencias yóguicas terminan por transmutar la conciencia normal. Por otra parte, el monje se libera de los errores ligados a la estructura misma de una conciencia no iluminada (por ejemplo, creer en la realidad de la «persona» o en la unidad de la materia, etc.); por otra parte, gracias a sus experiencias supranormales, alcanza un nivel de clarividencia que está por encima de todo sistema nocional; esta clarividencia se resiste a toda formulación verbal.

3) Al progresar en la práctica, el monje encuentra nuevas confirmaciones de la doctrina, especialmente la evidencia de un «absoluto», de algo «no construido» que trasciende todas las modalidades accesibles a una conciencia no iluminada, la realidad evidente de lo «inmortal» (o nirvana), de que nada puede decirse sino que *existe*. Un doctor tardío resume muy acertadamente el origen *experimental* (es decir, yóguico) de la creencia en la *realidad* del nirvana. «Se afirma en vano que el nirvana no existe por el hecho de que no es objeto de conocimiento. Sin duda el nirvana no es conocido directamente a la manera que son conocidos el color, la sensación, etc., ni es conocido indirectamente a través de su actividad, a la manera en que son conocidos los órganos de los sentidos. Pero su naturaleza y su actividad ... son objeto de conocimiento ... El yogui que entra en recogimiento conoce el nirvana, su naturaleza, su actividad. Cuando sale de la contemplación, exclama: "Oh el nirvana, destrucción, calma, excelente evasivo". Los ciegos, por el hecho de que no ven ni el azul ni el amarillo, no tienen derecho a decir que los videntes no ven los colores y que los colores no existen.»²⁶

La aportación más genial de Buda consistió probablemente en la articulación de un método de meditación en el que logró integrar las prácticas ascéticas y las técnicas yóguicas en unos procesos específicos de conocimiento profundo. Así lo confirma el hecho de que Buda atribuyera igual valor a la ascesis-meditación de tipo yóguico

26. *Samghabhadra*, citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, págs. 73-74; véase *Visuddhimagga*: «No puede decirse que una cosa no exista por el hecho de que no la perciban los necios».

que al conocimiento profundo de la doctrina. Pero, tal como era de esperar, las dos vías, que por lo demás corresponden a dos tendencias divergentes del espíritu, sólo en raras ocasiones han sido dominadas a la vez por la misma persona. Ya desde muy pronto, los textos canónicos trataron de armonizarlas. «Los monjes que se consagran a la meditación yóguica (los *jhāin*) critican a los que prefieren la doctrina (los *dhammayoga*), y a la inversa. Deben, por el contrario, estimarse unos a otros. Raros son, en efecto, los hombres que pasan su tiempo tocando con su cuerpo (es decir, "realizando experimentalmente") el elemento inmortal (o nirvana) Raros son también los que contemplan la profunda realidad y la penetran mediante la *prajñā* (inteligencia).»²⁷

Todas las verdades reveladas por Buda debían ser «realizadas» a la manera yóguica, es decir, meditadas y «experimentadas». De ahí que Ananda, el discípulo favorito del Maestro, sin rival en cuanto al conocimiento de la doctrina, fuera excluido del Concilio (§ 185); en efecto, no era *arhat*, lo que significa que no poseía una «experiencia yóguica perfecta». Un célebre texto²⁸ pone frente a frente a Musīla y Narada, cada uno de los cuales representaba un cierto grado de la perfección búdica. Los dos poseían el mismo saber, pero Narada no se consideraba *arhat*, pues no había realizado experimentalmente el «contacto con el nirvana». ²⁹ Esta dicotomía se ha mantenido y hasta acentuado a lo largo de toda la historia del budismo. Algunos doctores han afirmado incluso que la «sabiduría» (*prajñā*) es capaz de asegurar por sí sola el nirvana, sin necesidad de recurrir a las experiencias yóguicas. En esta apología del «santo seco», del liberado en virtud de la *prajñā*, se adivina una tendencia «antimística», una resistencia de los «metafísicos» ante los excesos yóguicos.

Hemos de añadir que el camino hacia el nirvana —al igual que en el Yoga clásico, el que conduce hacia el *samādhi*— lleva también

27. *Anguttara-nikāya* III, 355, citado en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 178.

28. *Saṃyutta-nikāya* II, 115.

29. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 180. Véanse otros textos citados en L. de la Vallée-Poussin, «Musīla et Nārada», págs. 191 y sigs.

a la posesión de los «poderes milagrosos» (*siddhi*; pali, *iddhi*). Pero ello planteaba a Buda, lo mismo que más tarde a Patañjali, un nuevo problema. En efecto, por una parte es inevitable la adquisición de los poderes milagrosos en el curso de la práctica, a la vez que, por ello mismo, constituyen indicios seguros de los progresos espirituales realizados por el monje: son la prueba de que éste se halla a punto de «descondicionarse», de que ha suspendido las leyes de la naturaleza en cuyos engranajes estaba preso. Pero, por otra parte, los «poderes» resultan doblemente peligrosos, ya que tientan al *bhikkhu* con un vano «dominio mágico del mundo» y entrañan además el riesgo de crear confusiones entre los profanos.

Los «poderes maravillosos» forman parte de las cinco clases de «ciencias elevadas» (*abhijñā*), que son: a) *siddhi*, b) el ojo divino, c) el oído divino, d) el conocimiento del pensamiento ajeno, y e) el recuerdo de las existencias anteriores. Ninguno de estos cinco *abhijñā* difiere de los «poderes» que pueden ser obtenidos por los yoguis no budistas. En cierto pasaje³⁰ afirma el Buda que el *bhikkhu*, mientras medita, es capaz de multiplicarse, hacerse invisible, atravesar la tierra sólida, caminar sobre el agua, volar por el cielo o escuchar los sonidos celestes, conocer los pensamientos de los demás, rememorar sus existencias anteriores. Pero no se olvida de añadir que la posesión de estos «poderes» podría apartar al monje de su verdadero fin, el nirvana. Por otra parte, la acumulación de tales «poderes» de nada serviría para propagar la salvación, ya que otros yoguis y extáticos podían realizar los mismos milagros, y lo que es más, los profanos podrían creer que se trataba simplemente de magia. De ahí que el Buda prohibiera estrictamente las demostraciones de «poderes milagrosos» en presencia de los laicos.

160. LA PARADOJA DE LO INCONDICIONADO

Si tenemos en cuenta la transmutación de la conciencia profana obtenida por el *bhikkhu*, así como las extravagantes experiencias

30. *Dīgha-nikāya* I, 78 y sigs.

yóguicas y parapsicológicas que lleva a cabo, se entenderán la perplejidad, las dudas y hasta las contradicciones de los textos canónicos en lo referente a la «naturaleza» del nirvana y la «situación» del liberado. Se ha discutido mucho para saber si la condición del «nirvanado» equivale a una extinción total o a una beatitud más allá de la existencia que nadie podría expresar. Buda comparó la entrada en el nirvana con la extinción de una llama. Pero se ha observado que, para el pensamiento indio, la extinción del fuego no significaba su aniquilamiento, sino la regresión a un estado virtual.³¹ Por otra parte, si el nirvana es lo incondicionado por excelencia, el Absoluto, trascenderá no sólo las estructuras cósmicas, sino también las categorías del conocimiento. En este caso podrá decirse que el ser que ha penetrado en el nirvana ya no existe (si entendemos la existencia como un modo de ser en el mundo), pero puede afirmarse también que «existe» en el nirvana, en lo incondicionado, en un modo de ser, por tanto, que no cabe ni imaginar.

Con razón dejó Buda abierta esta cuestión. En efecto, sólo quienes se han adentrado en el camino, quienes han realizado al menos algunas experiencias yóguicas y las han iluminado oportunamente con la *prajñā* se dan cuenta de que, con la transmutación de la conciencia, quedan abolidas las construcciones verbales y las estructuras del pensamiento. Se desemboca entonces en un plano paradójico, y aparentemente contradictorio, en el que el ser coincide con el no ser; se puede afirmar, en consecuencia, a la vez que el «yo» existe o que no existe, que la liberación supone a la vez extinción y tiempo de beatitud. En cierto sentido, y a pesar de las diferencias entre el Samkhya-Yoga y el budismo, podemos comparar al ser que ha penetrado en el nirvana con el *jīvanmukta*, el «liberado en vida» (§ 146).

Pero es importante subrayar que la equivalencia entre nirvana y trascendencia absoluta del cosmos, es decir, su aniquilamiento, se ilustra también mediante numerosos símbolos e imágenes. Ya hemos aludido al simbolismo cosmológico y temporal de los «siete pa-

31. A. B. Keith ha hecho notar la misma imagen en las Upanishads, y Senart en la Epopeya; véase L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, pág. 146.

«sos del Buda» (§ 147). A esto hemos de añadir la parábola del «huevo roto», que Buda utilizó para proclamar que había roto la rueda de las existencias (*samsāra*); dicho de otro modo: que había trascendido el cosmos y el tiempo cíclico a la vez. No menos espectaculares son las imágenes de la «destrucción de la casa» por el Buda y del «techo roto» por el *arhat*, imágenes que traducen la aniquilación de todo mundo condicionado.³² Si recordamos la importancia de la homología cosmos-casa-cuerpo humano en el pensamiento indio (y en general en todo pensamiento tradicional y arcaico), entenderemos mejor la novedad revolucionaria del objetivo propuesto por Buda. Al ideal arcaico de «instalarse en una morada estable» (es decir, de asumir una determinada situación existencial en un cosmos perfecto), Buda opone el ideal sustentado por una minoría espiritual de sus contemporáneos: la aniquilación del mundo y la trascendencia de toda «situación» condicionada.

Pero Buda nunca pretendió predicar una doctrina «original». Repite en muchas ocasiones que se limita a seguir «la senda antigua», la doctrina atemporal (*akaliko*) compartida por los «santos» y los «despiertos perfectos» de los tiempos antiguos.³³ Era otra manera de subrayar la verdad «eterna» y la universalidad de su mensaje.

32. Véanse los textos citados en M. Eliade, *Images et Symboles*, págs. 100 y sigs.; también en id., «Briser le toit de la maison», *passim*.

33. «He contemplado el camino antiguo, el viejo camino seguido por todos los perfectos despiertos de otros tiempos. Ése es el sendero que yo pretendo seguir»; *Samyutta-nikāya* II, 106. En efecto; «aquellos que en los tiempos pasados fueron los santos, los perfectos despiertos, todos esos seres sublimes guiaron justamente guiados los discípulos hacia tal fin, al modo, por tanto, que hoy son justamente guiados los discípulos por mí mismo; y aquellos que en los tiempos futuros serán los santos, los perfectos despiertos, todos estos seres sublimes no dejarán de guiar justamente a sus discípulos de la misma manera que hoy son justamente guiados los discípulos por mí mismo»; *Majjhima-nikāya* II, 3-4; véase II, 112; III, 134.

Capítulo XX

La religión romana desde los orígenes al proceso de las bacanales (186 a.C.)

161. RÓMULO Y LA VÍCTIMA SACRIFICIAL

Según los historiadores antiguos, la fundación de Roma tuvo lugar hacia el año 754 a.C.; los descubrimientos arqueológicos confirman la validez de esta tradición: el solar de la *Urbs* comenzó a ser habitado hacia mediados del siglo VIII. El mito de la fundación de Roma y las leyendas de los primeros reyes son especialmente importantes para comprender la religión romana, pero este complejo mitológico refleja igualmente ciertas realidades etnográficas y sociales. Los acontecimientos fabulosos que presidieron el nacimiento de Roma nos hablan de a) una agrupación de fugitivos de diversa procedencia, y b) de la fusión de dos grupos étnicos muy diferentes. Por otra parte, la etnia latina, de la que procede el pueblo romano, es el resultado de una mezcla de poblaciones neolíticas autóctonas y de invasores indoeuropeos venidos de los países transalpinos. Esta primera síntesis constituye el modelo ejemplar de la nación y de la cultura romanas. En efecto, el proceso de asimilación e integración étnica, cultural y religiosa se perpetuó hasta finales del Imperio.

Según la tradición recogida por los historiadores, Numitor, el rey de Alba, fue depuesto por su hermano Amulio. A fin de asegurar su reino, Amulio asesinó a los hijos de Numitor y obligó a la hermana de éste, Rhea Silvia, a hacerse vestal. Pero Silvia quedó embarazada