

GOTAMA EL BUDDHA

ANANDA K. COOMARASWAMY

GOTAMA EL BUDDHA

ANANDA K. COOMARASWAMY



ÍNDICE

<i>Capítulo</i>	<i>Página</i>
UNO .- Gotama el Buddha	11
DOS.- ¿Quién era el Buddha?	67
TRES.- Renacimiento y Omnisciencia en el Budhismo Pali	83
CUATRO.- La Reinterpretación del Budhismo	107
CINCO.- Nirmāṇa - Kāya	137
SEIS.- Uṣṇīṣa y Chatra	143

CAPÍTULO UNO

GOTAMA EL BUDDHA

VIDA DEL BUDDHA * ¹

«Reduce a mansedumbre las salvajes mociones de la volición, y toma a tu cuidado domar a la cruel bestia. Tú estás sometido a la volición; esfuérzate en desatar el nudo que no puede ser cortado. Tu volición es tu Eva»

San Buenaventura, *De Conversione*.

La historia de la vida del Buddha es bien conocida y sólo necesita resumirse brevemente; su duración de ochenta años cubre la mayor parte del siglo quinto a. C., pero las fechas exactas de su nacimiento y de su muerte son inciertas. El príncipe Siddhattha, el único hijo del rey Suddhodana del clan Sākiya y de su reina Mahā Māyā, nació en Kapilavatthu, la ciudad capital de Kosala, un distrito que se extiende desde el sur del Nepal al Ganges. Al decir «rey» (*rājā*) no debe olvidarse que la mayoría de los «reinos» del Valle del Ganges en esta época eran realmente repúblicas sobre las que presidían los «reyes»; el procedimiento seguido en los claustros monás-

* Publicado por primera vez como Introducción a *The Living Thoughts of Gotama the Buddha*, The Living Thoughts Library, Cassell: Londres, 1948.

¹ Todas las referencias a las obras pali son a las ediciones de la Pali Text Society, excepto en los casos de los *Vinaya* y de los *Jātaka*, cuyas ediciones romanizadas fueron publicadas por Williams and Norgate, 1879-1883, y por Trübner & Co. (y Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.), 1877-1897, respectivamente.

ticos budistas corresponde al de las asambleas republicanas y al de los gremios de oficios y consejos del pueblo.

Hasta el Gran Despertar Siddhattha es todavía un Bodhisatta, aunque éste es el último de los incontables nacimientos en los cuales él había desarrollado ya esas virtudes y conocimientos supremos que conducen a la perfección. En tanto que un Buddha, al «Despierto» se le llama a veces por su nombre familiar de Gotama o Gautama, y esto sirve para distinguirlo de los otros siete (o veinticuatro) Buddhas anteriores, Buddhas de quienes él era, más verdaderamente, el descendiente lineal. Muchos de los epítetos del Buddha le conectan con el Sol o el Fuego, e implican su divinidad: él es, por ejemplo, «El Ojo en el Mundo», su nombre es «Verdad», y entre los sinónimos más característicos de *Buddha* (el «Despierto») están las expresiones de «Brahma-devenido» y «Dhamma-devenido». Muchos de los detalles de su vida son reflejos directos de mitos más antiguos. Estas consideraciones suscitan la pregunta de si la «vida» del «Conquistador de la Muerte» y «Maestro de Dioses y de hombres», que dice que nació y fue criado en el mundo de Brahma, y que descendió del cielo para tomar nacimiento en la matriz de Mahā Māyā, puede considerarse como histórica o simplemente como un mito en el que se han evemerizado más o menos plausiblemente la naturaleza y los actos de las deidades védicas Agni e Indra. No hay registros coetáneos, pero es cierto que en el siglo tercero a. C. se creía que el Buddha había vivido como un hombre entre los hombres. No nos proponemos examinar aquí el problema, y, aunque el escritor de esto está inclinado a la interpretación mítica, se harán referencias al Buddha como si se tratara de una persona histórica.

El Príncipe Siddhattha fue criado en el lujo en la corte en Kapilavatthu y mantenido en total ignorancia de la vejez, la

enfermedad y la muerte a las que todos los seres mundanos están naturalmente sujetos. Fue casado con su prima Yasodā, y tuvo con ella un solo hijo, Rāhula. Poco después del nacimiento de Rāhula los Dioses comprendieron que había llegado el tiempo de que Siddhattha «saliera» y emprendiera la misión para la que se había preparado en muchos nacimientos previos, misión que por el momento había olvidado. Se habían dado órdenes de que siempre que cabalgara por la ciudad desde el palacio hasta el parque del placer, ningún enfermo o anciano y ninguna procesión funeral podrían aparecer en público. Así lo había propuesto el hombre, pero los Dioses, asumiendo las formas de un hombre enfermo, de un hombre viejo, de un cadáver y de un Mendicante religioso (*bhikkhu*), aparecieron. Cuando Siddhattha vio a éstos, para él visiones extrañas, y supo por su cochero, Channa, que todos los hombres están sujetos a la enfermedad, a la vejez y a la muerte, y que solamente el Mendicante religioso se alza por encima a la aflicción que el sufrimiento y la muerte ocasionan a los demás, se conmovió profundamente. Al instante resolvió buscar y encontrar un remedio para la mortalidad que es inherente a todas las cosas compuestas, a todo lo que ha tenido un comienzo y que, por consiguiente, debe tener un final. Resolvió, en otras palabras, descubrir el secreto de la inmortalidad, y darlo a conocer al mundo.

De vuelta a casa, informó a su padre de esta determinación. Como no pudo ser disuadido, el rey puso guardias en todas las puertas del palacio, y se propuso mantener a su hijo y heredero en casa por la fuerza. Pero por la noche, después de dirigir una última mirada a su esposa e hijo que dormían, llamó a su cochero y, montando su caballo Kanthaka, llegó a las puertas, las cuales fueron abiertas silenciosamente para él por los Dioses, y de esta manera se alejó. Esta fue la «Gran Salida».

En la profundidad de los bosques el príncipe cortó su turbante real y su largo cabello, inapropiados para un Mendicante religioso, y despidió a su cochero. Allí se encontró con eremitas brahmanes, bajo cuya guía llevó la vida de un contemplativo. Entonces, dejándolos, se dedicó él solo al «Gran Esfuerzo»; al mismo tiempo una compañía de cinco Mendicantes devinieron sus discípulos, y le sirvieron, en la expectativa de que devendría un Buddha. A este fin practicaba ahora severísimas mortificaciones, y se llevó hasta el borde mismo de la muerte por hambre. Sin embargo, comprendiendo que la consecuente debilidad de sus poderes corporales y mentales no le llevaría al Despertar (*bodhi*) por cuya causa había abandonado la vida mundanal, tomó de nuevo su cuenco y mendigó su alimento en villorrios y poblados como otros Mendicantes. Ante esto, los cinco discípulos le abandonaron. Pero el tiempo de su Despertar había llegado, y de sus sueños el Boddhisatta sacó la conclusión, «Este mismo día devendré un Buddha». Comió alimento en cuyo interior los Dioses habían infundido ambrosía, y descansó durante el día. Cuando llegó la noche, se acercó al árbol Bodhi, y allí, en el centro de la Tierra, con su rostro vuelto hacia el Este, ocupó su sede, donde todos los Buddhas anteriores se habían sentado en el tiempo de su Iluminación; inmóvil, determinó permanecer así hasta que hubiera realizado su propósito.

Entonces Māra (la Muerte), el antiguo Ahi-Vṛtra-Namuci (el «Retentor») védico, vencido en el pasado por Agni-Brhaspati e Indra, pero nunca realmente matado, percibiendo que «el Bodhisatta quiere liberarse de mi dominio», no quería dejarle partir, y condujo a sus ejércitos contra él. Los Dioses estaban aterrorizados y huyeron presos de alarma; el Bodhisatta se sentó allí solo, únicamente con sus propias virtudes trascendentes como cuerpo de guardia. El asalto de Māra con armas de trueno y de rayo, de obscuridad, de inundación, y de

fuego, y con todas las tentaciones representadas por las tres bellas hijas de Māra mismo, dejó al Bodhisatta literalmente inafectado e inmutable. Māra, incapaz de recuperar el trono que había reclamado, sólo pudo retirarse. Los Dioses regresaron, y celebraron la victoria del príncipe; y así cayó la noche.

Entrando en estados de contemplación cada vez más profundos el Bodhisatta obtuvo sucesivamente el conocimiento de los Anteriores Nacimientos, el Conocimiento Divino, la Comprensión de la Originación Causal, y finalmente, en la aurora, la Plena Iluminación o el «Despertar» (*sammā-sambodhi*) que había estado buscando, y así, cesando de ser un Bodhisatta, devino un Buddha, el «Despierto». Un Buddha ya no está en una categoría, sino que es inconnumerable; ya no es «este hombre, fulano», ya no es alguien, sino uno cuyo nombre propio sería vano preguntar, y a quien sólo son apropiados epítetos tales como *arahant* («Digno»), *Tathāgata* («Verdadero-venido»), *Bhagavā* («Dispensador»), *Mahāpurisa* («Gran Ciudadano»), *Saccanāma* («Aquel cuyo nombre es la Verdad») y *Anoma* («Insondable»), ninguno de los cuales es la designación de un individuo. Son particularmente destacables los sinónimos explícitos «Dhamma-devenido» y «Brahma-devenido»; pues el Buddha se identifica expresamente con la Ley Eterna (*dhamma*) que él incorpora, y la expresión «Brahma-devenido» debe tomarse como implicando una teosis absoluta, aunque solo sea porque el Buddha ya había sido un Brahmā y un Mahā Brahmā en nacimientos anteriores, y porque, en todo caso, la gnosis de un Brahmā es inferior a la de un Buddha. Aquí y ahora, en el mundo, el Buddha había alcanzado esa Libertad (*vimutti*), esa Despiración (*nibbāna* = *nirvāṇa*), y esa Inmortalidad (*amatam*), cuya Vía hacia la cual proclamaría en adelante a todos los hombres.

Pero ahora vacilaba, sabiendo que la Ley Eterna, cuyo portador había devenido, y con la cual se había identificado, sería verdaderamente difícil de comprender para los hombres de una inclinación diferente y para los hombres mundanales; estuvo tentado de permanecer un Buddha Solitario, saboreando para sí mismo los frutos ganados tan duramente de esta antiquísima gesta cuya meta había sido alcanzada al fin. Si hemos de formarnos una concepción del Nibbāna budista, será casi indispensable que comprendamos la cualidad de esta «saboreación»; era «la suprema beatitud del que había desechado la noción de “yo soy”»; del que «se había negado a sí mismo» en grado máximo, y del que así había «depuesto su fardo». Sin embargo, esta era la tentación última y más sutil de Māra, a saber, que sería una locura abandonar esta felicidad ganada tan duramente y retornar a la vida ordinaria para predicar una Vía a los hombres que ni escucharían ni comprenderían. Pero ante la vacilación del Buddha los Dioses se desesperaban; y el más alto de ellos, Brahmā Sahampati, apareció ante él, lamentándose de que «¡El mundo está perdido!» y aduciendo que había en el mundo al menos algunas gentes de visión comparativamente clara que escucharían y comprenderían su enseñanza. Por amor de ellos el Buddha consintió, anunciando que «las Puertas de la Inmortalidad están abiertas». Acordemente, decidió pasar los cuarenta y cinco años restantes de su vida natural «Girando la Rueda de la Ley», es decir, en la predicación de la Verdad liberadora y de la Vía que debe seguirse si se ha de alcanzar el propósito y el significado último de la vida («el fin último del hombre»).

El Buddha fue primero al Parque del Ciervo de Benarés, a los cinco que habían sido sus primeros seguidores. Les predicó la doctrina de la Vía Media entre los dos extremos de la auto-indulgencia y de la auto-mortificación; la de la sujeción al sufrimiento que está en todos los seres nacidos, cuya causa

—el deseo apetitivo (basado en la ignorancia de la verdadera naturaleza de todas las cosas deseables)— debe ser erradicada si ha de curarse el síntoma; y la del «Caminar con Brahma» que conduce al fin de la aflicción. Finalmente, les enseñó la doctrina de la liberación resultante de la plena comprensión y experiencia de la proposición de que de todos y cada uno de los elementos constituyentes de la individualidad psico-física mutable, que los hombres llaman *yo* o *mi mismo*, debe decirse, «eso no es mi Sí mismo» (*na me so attā*) —una proposición que, a pesar de la lógica de las palabras, muy a menudo se ha tomado erradamente como significando que «no hay ningún Sí mismo». Los cinco Mendicantes obtuvieron la Iluminación, y ahora había seis arahants en el mundo. Cuando el número de arahants, «liberados de todos los lazos, humanos y divinos», hubo alcanzado a sesenta y uno, el Buddha les envió a predicar la «Ley Eterna» y el «Caminar con Brahma», y les facultó para recibir y ordenar a otros; así vino a la existencia la congregación (*saṅgha*) u orden de Mendicantes budista, compuesta de hombres que habían abandonado² la vida del hogar y que habían «tomado refugio en el Buddha, en la Ley Eterna, y en la Comunidad».

En su camino de Benarés a Uruvelā el Buddha se encontró con una partida de hombres jóvenes de excursión con sus esposas. Uno de ellos, que no estaba casado, había traído con él a su dama; pero ella había huido con algunas de las pertenencias de los jóvenes. Todos ellos estaban buscándola, y preguntaron al Buddha si la había visto. El Buddha respondió: «¿Qué pensáis vosotros? ¿No sería mejor que, en vez de a la

² Este abandono es literalmente una entrada en exilio (*pabbajjā*): pues el punto de vista budista, como el del Maestro Eckhart, es que esas pobres almas que se establecen en casa y que sirven a Dios allí, están erradas, «y nunca tendrán el poder de afanarse ni de ganar lo que esas otras que siguen a Cristo en la pobreza y el *exilio*».

mujer, buscarais el Sí mismo (*attanāṃ gaveseyyātha*)?» (*Vinaya-Piṭaka* 1.23, cf. *Visuddhimagga* 393). Esta respuesta, aceptada por los jóvenes, que subsecuentemente devinieron discípulos del maestro, es de la máxima significación para nuestra comprensión de la doctrina budista de la negación de sí mismo. Encontramos así al Maestro en quien se ha llevado a cabo el trabajo de anonadación de sí mismo, recomendando a otros que busquen al Sí mismo —una contradicción aparente que sólo puede resolverse si distinguimos claramente entre los «sí mismos» implicados— uno que ha de anonadarse, el otro que ha de cultivarse.

En Uruvelā el Buddha residió por algún tiempo en la ermita de una escuela de adoradores del fuego brahmánicos, y llevó a cabo dos milagros notables: en el primero venció y domó a la furiosa Serpiente (*ahi-nāga*) que vivía en su templo del fuego; y en el segundo, cuando los brahmanes no podían partir su leña ni encender sus fuegos, hizo estas cosas con sus poderes supranormales (*iddhi*). El resultado final fue que el maestro brahman Kassapa y todos sus quinientos seguidores decidieron «Caminar con Brahma» bajo el Buddha, y fueron recibidos por él dentro de la Orden.

El Buddha entonces prosiguió a Gayāsīsa, acompañado por todos aquellos que, hasta el número de un millar, habían devenido ahora sus discípulos. Allí predicó el famoso «Sermón del Fuego». Toda sensación, todo lo que es sensible (por ejemplo, la lengua y sus sabores, la mente y sus pensamientos), está en llamas —el fuego del apetito, del resentimiento, y del engaño (*rāgo, doso, moho*), del nacimiento, del envejecimiento, de la muerte, y de la aflicción. Este sermón es de particular importancia para la comprensión del Nibbāna («Despiración») en su sentido primario, a saber, el de la «extinción» de estos fuegos, los cuales —junto con la individualidad empírica

(*atta-sambhava*) cuyo «devenir» (*bhava*) es estos fuegos—cesan de «tirar» cuando se retira su combustible. Es también de especial interés debido a su estrechísima correspondencia con Santiago III.6 donde «la lengua es un fuego... y pone en llamas la rueda del devenir» (ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως), de la misma manera que, en el contexto budista, «la lengua está en llamas» (*jivhā ādittā*) y la «vida» es la «rueda del devenir» (*bhava-cakka*). En el contexto del Nuevo Testamento las fórmulas son más probablemente de origen órfico que budista, pero puede haber fuentes comunes más antiguas en el fondo de ambas formulaciones.

El Buddha fue seguidamente a Rājagaha, donde predicó al Rey Bimbisāra de Magadha y a una asamblea de brahmanes y de hogareños, llamando primero a Kassapa de Uruvelā a explicar porqué había abandonado sus fuegos rituales. Una vez que Kassapa hubo dado testimonio, el Buddha predicó, y toda la compañía obtuvo el «Ojo para la Ley Eterna», es decir, comprendieron que «todo lo que ha tenido un comienzo debe también tener un final». No debe olvidarse nunca que esta fórmula tan aparentemente simple, más familiar en la forma,

«De todo lo que se origina causalmente, el Encontrador
de la Verdad
ha dicho la causa;
Y de todas estas cosas, el Gran Asceta ha explicado
igualmente la cesación».

(*Vinaya-Piṭaka* 1.41, etc.)

es efectivamente un epítome válido de la doctrina del Buddha y un medio suficiente (si uno está dispuesto a actuar acorde-mente a todo lo que ello implica) para el alcance de la Inmortalidad y la finalización de la toda aflicción. Su aplicación primaria es, por supuesto, a la comprensión y erradicación de las

causas del «devenir» de todos los males mortales de los que es heredera la «individualidad» pasible: la extinción del apetito, del resentimiento y del engaño, y la consecuente detención del «devenir», son una y la misma cosa que la Despiración y la Inmortalidad, la Felicidad última (*Samyutta-Nikāya* 2.117, 4.251, 5.8; *Suttanipata* 1095).

En el curso de sus peregrinaciones, el Buddha regresó a Kapilavatthu, su lugar de nacimiento; y acompañado por una hueste de arahants Mendicantes mendigó su alimento en las calles, donde fue visto desde las ventanas del palacio por la madre de Rāhula. Ante las protestas de su padre, el Buddha respondió que ésta había sido la regla de todos los Buddhas pasados. Suddhodana devino un discípulo seglar, y en su lecho de muerte devino un arahant, sin haber abandonado nunca la vida de hogareño. Mientras tanto el Buddha, acompañado por sus dos discípulos principales, Sāriputta y Moggallāna, y dando su cuenco de mendicante al rey para que lo llevara, visitó a la madre de Rāhula. Ella vino a él y juntó sus tobillos y puso su cabeza sobre los pies de él; y el rey le dijo que cuando ella hubo oído que su marido había tomado la túnica amarilla, ella también se vistió la túnica amarilla, y que comía sólo una vez al día y que seguía todas las reglas de vida del Buddha. La madre de Rāhula envió a su hijo a su padre, diciéndole que le pidiera su herencia, puesto que ahora era el heredero del trono. Pero el Buddha, volviéndose a Sariputta, dijo «Dale la ordenación monástica», y Sariputta así lo hizo. Rāhula recibió así una herencia espiritual. Pero Suddhodana estaba profundamente herido, y dijo al Buddha, «Cuando tú abandonaste la vida mundanal, ello fue una amarga pena, y así es también ahora que Rāhula ha hecho lo mismo. El amor de un hijo corta dentro de la propia piel de uno hasta la misma médula. Ruego que se conceda que en el futuro un niño no

pueda ser ordenado sin el consentimiento de su padre y de su madre». A lo cual el Buddha consintió.

Entre tanto, el príncipe mercader Anātha Piṇḍika había devenido un discípulo seglar del Buddha, y, habiendo comprado a gran precio el Parque de Jetavana en Sāvatti construyó allí un magnífico monasterio, invitó al Buddha a establecer su residencia allí, y el Buddha así lo hizo, haciendo de éste su casa central para el resto de su vida. El Jetavana, ciertamente, es un «lugar nunca abandonado por ninguno de los Buddhas» (*Comentario sobre Dīgha* 424; *Bndv.* 298); y, naturalmente, el «Pabellón Fragante» (*gandha-kuṭi*), en el que el Buddha residió allí, devino el arquetipo de los templos Buddhistas posteriores en los cuales al Buddha se le representa por un icono. El Buddha no estaba siempre en la residencia efectiva; ésta era simplemente su casa permanente, y es en relación con esto como surge por primera vez la cuestión de una iconografía. Pues se formula la pregunta (en el *Kāḷin-gabhodī Jātaka*), de por cuál tipo de símbolo o de santuario (*cetiya*) puede representarse propiamente al Buddha, de manera que puedan hacérsele ofrendas en su ausencia. Su respuesta es que el Buddha sólo puede ser representado propiamente durante su vida por un Gran Árbol de Sabiduría (*mahā-bodhi-rukka*), y después de su muerte por las reliquias corporales; desaprueba el uso de iconos «indicativos», es decir, antropomórficos, llamándolos infundados e imaginativos. De hecho, es el caso que en el arte budista «primitivo» al Buddha se le representa solo «anicónicamente» por sus «rastros» (*dhātu*) evidentes, es decir, bien por un árbol Boddhi, por un «Pabellón Fragante», por una «Rueda de la Ley» (*dhammacakka*), por las Huellas (*pada-valaṇṇa*), o por un Túmulo relicario (*thūpa*), y nunca por una «semejanza» (*paṭimā*). Por otra parte, cuando, probablemente a comienzos del siglo primero d.C., el Buddha fue representado en la forma humana, es signi-

ficativo que en su aspecto más típico la imagen no es realmente la semejanza de un hombre, sino que refleja el antiguo concepto del «Gran Ciudadano» (*mahā-purisa*) o Persona u Hombre Cósmico, y repite muy directamente el tipo establecido de la imagen de un Yakkha —Agathos Daimon, o Genio Tutelar. Esto concuerda con el hecho de que el Buddha es, él mismo, «el Yakkha a quien se debe el sacrificio», con la doctrina de la «Pureza del Yakkha», y con todo el trasfondo del culto prebudista sākyano, licchavi y vajjiano de los Yakkhas, cuyo servicio ancestral el Buddha mismo había aconsejado a los vajjianos que no lo abandonaran nunca. Cuando era un Bodhisatta, una vez había sido tomado erradamente por el espíritu del árbol bajo el cual estaba sentado; y de la misma manera que el Buddha era representado en el Jetavana y en el arte budista primitivo por un árbol-santuario (*rukkha-cetiya*), así también eran representados los Yakkhas, en cuyos «templos» el Buddha amaba tanto permanecer cuando estaba de viaje. Todas estas consideraciones sólo son plenamente significativas cuando tenemos presente que el *Yaksa* (Yakkha) de los Vedas y Upanishads había sido originalmente una designación a la vez de Brahma como el principio de la vida en el Árbol de la Vida y del Sí mismo inmortal que habita esta «ciudad de Brahma» (*brahma-pura*) humana, de la que el Hombre, como «ciudadano», toma su nombre de Purusa; y que los epítetos de «Despierto» (*buddho*) y de «Brahma-devenido» (*brahma-bhūto*) son sinónimos reconocidos de Él que es llamado también el «Gran Ciudadano» (*mahā-purisa*), y a quien, al menos una vez explícitamente y a menudo implícitamente, se le iguala con el Sí mismo universal (*Dīgha-Nikāya* 3.84, *passim*).

Por este tiempo el número de los discípulos había crecido enormemente, y había llegado a constar de varios cuerpos de Mendicantes (*Bhikkhu*) o Exilados (*Pabbajita*), no siempre

«errantes» ya, sino a menudo residentes en monasterios que habían sido regalados a la comunidad por adherentes seculares ricos. Ya en el tiempo de vida del Buddha habían surgido cuestiones de disciplina, y las decisiones del Buddha sobre estos puntos son la base de la Regla (*vinaya*) —en lo que concierne a la residencia, vestido, alimento, conducta, actividades, admisión y expulsión— bajo la que vivían los Mendicantes. En la comunidad (*saṅgha*) como un todo tenía que encontrarse un número relativamente pequeño de maestros graduados (*asekho*) y un número mucho más grande de discípulos no graduados (*sekho*). Esta distinción es especialmente notoria en el caso del gran discípulo Ānanda, el propio primo carnal del Buddha, que devino un Mendicante en Kapilavatthu, en el segundo año de la predicación del Buddha, y que después de veinte años fue elegido para ser el asistente y confidente, mensajero y representante personal del Buddha y que, sin embargo, no fue apto para el «graduado» hasta algún tiempo después del deceso del Maestro.

Ānanda fue el responsable de la admisión de las mujeres a la Orden Mendicante. Se nos cuenta que Mahā Pajāpati, la segunda esposa de Suddhodana, y la madre de leche del Bodhisatta después de la temprana dormición de Mahā Māyā, pidió la admisión en la Orden, pero para su gran aflicción le fue rehusada. Ella cortó su cabello, asumió la túnica naranja de un Mendicante, y junto con un séquito de otras mujeres sākya buscó nuevamente al Buddha; todas estas mujeres, agotadas por el viaje y cubiertas de polvo, llegaron y esperaron a la puerta de su residencia en Vesālī. Ānanda se conmovió profundamente, y presentó su caso al Maestro, quien repitió por tres veces su negativa. Entonces Ānanda encaró el problema desde otro ángulo; preguntó, «¿Son mujeres, si abandonan la vida de hogar y viven acordemente a la doctrina y disciplina enseñada por el Encontrador de la Verdad,

capaces de realizar los frutos de “entrar en la corriente”, de devenir un “una sola vez retornador”, o un “no retornador”, o el estado de ser arahant?». El Buddha no pudo negarlo; y aceptó que hubiera una Orden de Bhikkunīs, junto a la de los Bhikkhus. Pero agregó que si las mujeres no hubieran sido admitidas a la Orden y a la práctica del Caminar con Brahma, la Verdadera Ley (*saddhamma*) habría permanecido un millar de años, mientras que ahora permanecería firme sólo quinientos.

En su octogésimo año el Buddha cayó enfermo, y aunque se recuperó temporalmente sabía que su fin estaba cerca. Dijo a Ānanda, «Ahora soy viejo, mi viaje está cerca de su fin, voy a pasar de los ochenta años de edad; y de la misma manera que un carro gastado, Ānanda, puede ser mantenido en uso sólo con la ayuda de correas, así, pienso, el cuerpo del Encontrador de la Verdad puede ser mantenido en uso sólo con medicamentos». Ānanda quiso saber qué instrucciones dejaba el Buddha a los Mendicantes; el Buddha respondió que si alguien pensaba que la comunidad dependía de él, era incumbencia de él dar instrucciones, —«¿Por qué debería yo dejar instrucciones concernientes a la comunidad?». El encontrador de la Verdad había predicado la Ley plenamente, sin omitir nada, y todo lo que se necesitaba era practicar, contemplar y propagar la Verdad, tomados de piedad por el mundo y por el bienestar de los hombres y de los Dioses. Los Mendicantes no tenían que apoyarse sobre ningún soporte externo, sino hacer «del Sí mismo (*attā*) su refugio, de la Ley Eterna su refugio» —y así, «yo os dejo, yo parto, habiendo hecho del Sí mismo mi refugio» (*Dīgha-Nikāya* 12.120).

Fue en Kusinārā, en la arboleda de Sāla del Mallas, donde el Buddha se tumbó para morir, asumiendo el «reposo del león». Una gran hueste de seglares, de mendicantes y de dio-

ses de todos los rangos rodeaban el lecho, sobre el que Ānanda se mantenía vigilante. El Buddha le dio instrucciones concernientes a la cremación del cuerpo y a la erección de un túmulo (*thūpa, dhātu-gabbha*) para contener los huesos y las cenizas. A la visión de tales túmulos, erigidos para los Buddhas, para otros arahants, o para un Rey de reyes, muchas gentes se calmarían y serían felices, y eso llevaría a su resurrección en un cielo porvenir. Ānanda lloraba ante el pensamiento de no ser todavía un graduado. El Buddha le aseguró que había hecho el bien y que pronto estaría «libre de los flujos», es decir, que devendría un arahant; y encomendó a Ānanda a la compañía de los Mendicantes, comparándole a un Rey de reyes.

«Todas las cosas compuestas son corruptibles; trabajad en sobriedad vuestra meta»; éstas fueron las últimas palabras del encontrador de la Verdad. Entrando a voluntad en cada uno de los cuatro «estados» contemplativos más altos, emergió del cuarto, y en adelante fue completamente despirado³. La muerte del encontrador de la Verdad fue anunciada por Brahmā, que comprendió que la muerte de todos los seres, incluso la del Gran Maestro, es inevitable. Estas palabras bien conocidas fueron repetidas por Indra:

«Todas las cosas compuestas son transitorias; suyos son originarse y envejecer,

Y habiéndose originado, ser nuevamente destruidas; haberlas aquietado es beatitud».

Anuruddha, un arahant, pronunció un breve eulogio en el que señaló que «no hubo ninguna lucha palpitante para ese corazón firme, cuando el Sabio, el inmutable, encontró la

³ *Parinibbāyati*; aquí en el sentido de «muerto», aunque no se usa a menudo en este contexto físico.

paz». Ānanda fue profundamente conmovido; sólo los Mendicantes más jóvenes lloraron y rodaron sobre el suelo en su aflicción, clamando que «Muy pronto ha partido el Ojo en el Mundo ». Por esto fueron recriminados por los Mendicantes más viejos, quienes les recordaron que

«Todas las cosas compuestas son corruptibles, ¿cómo así?».

El cuerpo fue cremado, y las reliquias, habiendo sido divididas en ocho partes, se distribuyeron a los miembros de los clanes, que erigieron ocho monumentos para contenerlas.

Así, el Buddha, que mientras era visible para los ojos humanos, había poseído, pero no podía ser identificado, con todos o con ninguno de los cinco factores de la personalidad (*Samyutta Nikāya* 3.112), «quemó la vestidura de la sí-mismidad» (*Anguttara Nikāya* 4.312; cf. *Vinaya Piṭaka* 1.6). Desde hacía mucho tiempo había sido un Inmortal (*Majjhima Nikāya* 1.172; *Vinaya Piṭaka* 1.9; *Itivuttaka* 46, 62), innacido, inenvejeciente, impereciente (*Comentario sobre Khuddakapāṭha* 180; *Comentario sobre Dhammapada* 1.228). «El cuerpo envejece, pero la Verdadera Ley no envejece» (*Samyutta Nikāya* 1.71). «El cuerpo muere, el Nombre sobrevive» (*Samyutta Nikāya* 1.43, cf. *R̥g Veda* 6.18, 7; *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad* 3.2, 12). «Su Nombre es la Verdad» (*Anguttara Nikāya* 3.346, 4.289). «La Verdad es la Ley Eterna» (*Samyutta Nikāya* 1.169); e incluso ahora puede decirse que «el que ve la Ley Le ve [a él]» (*Samyutta Nikāya* 3.120; *Milindapañha* 73), por quien las Puertas de la Inmortalidad fueron abiertas» (*Majjhima Nikāya* 1.167; *Vinaya Piṭaka* 1.7).

Preguntemos ahora qué era esa Ley y esa Verdad con las que él identificó su esencia.

LA DOCTRINA BUDDHISTA

«Solamente entonces lo verás, cuando no puedas hablar de ello: pues el conocimiento de ello es silencio profundo, y supresión de todos los sentidos».

Hermes Trismegistus, *Lib. X.5.*

Transmitir una idea adecuada del contenido de la doctrina budista primitiva presenta dificultades casi insuperables. El Buddha ya describe la Ley Eterna (*dhamma sanantana, akālika*) —que él no había inventado por un proceso de raciocinio, pero con la que se identifica, y que había sido enseñada por sus predecesores en edades pasadas como sería enseñada por sus sucesores en edades por venir— como una materia profunda y de comprensión difícil para escuchadores de una preparación diferente y de una mentalidad diferente; es una doctrina para aquellos cuyas necesidades son pocas, no para aquellos cuyas necesidades son muchas. En su propio tiempo de vida el Buddha encontró repetidamente necesario corregir las interpretaciones erróneas de su enseñanza — explicar, por ejemplo, en qué sentido preciso la suya era y no era una doctrina de «excisión»: *lo era*, en el sentido de que «corta» el ego-amor y el mal o la aflicción; y *no lo era*, en el sentido de la aniquilación de ninguna realidad. Ciertamente, la suya era una doctrina de anonadación de sí mismo —quien quiera ser libre, debe haberse *negado* literalmente a sí mismo; para lo que queda, los términos de la lógica —a saber, esto o eso— son inadecuados; pero del arahant despirado, liberado por su propia supra-gnosis, sería enteramente inapropiado decir que «él ni conoce ni ve» (*Dīgha Nikāya* 2.68).

Si la comprensión errónea era posible en el propio tiempo del Buddha cuando, como él dice, la Antigua Vía que él reabre había sido abandonada desde hacía mucho tiempo y una falsa doctrina había surgido, cuantísimo más inevitable es la interpretación errónea en nuestros días de progreso, de ego-expresión y de persecución sin fin de niveles de vida materiales cada vez más altos. Se ha olvidado casi completamente, excepto por algunos teólogos profesionales, que una realidad última sólo puede describirse correctamente por una serie de negaciones de todo lo que ella no es. En todo caso, como Miss Horner observaba tan recientemente como en 1938, «el estudio del budismo primitivo está todavía admitidamente en su infancia» (*Bk. of the Discipline*, I, VI). Si con todo acierto el lector considera el budismo como una vía de «escape», todavía tiene que preguntarse desde qué, de qué, y hacia qué «hay en el mundo una vía de escape» (*Samyutta Nikāya* 1.128).

Las dificultades se han intensificado por las interpretaciones erróneas del budismo que todavía se encuentran incluso en las obras de los eruditos. Por ejemplo, uno de los eruditos más notables yerra completamente la distinción entre el «devenir», cuya cesación coincide con la realización de la inmortalidad, y el «hacer devenir» a nuestra parte inmortal. De hecho, el «devenir» corresponde a lo que ahora se llama «progreso», sin consideración del hecho de que el cambio puede ser para mejor o para peor; y se nos recuerda que ahora, como entonces, «hay Dioses y hombres que se deleitan en el devenir, y que cuando escuchan la proposición de poner un fin al devenir, sus mentes no responden» (*Visuddhimagga* 594). Otro gran erudito afirma que el budismo primitivo «negaba un Dios, negaba un Alma, negaba la Eternidad», y se pretende casi universalmente que el Buddha enseñó que no hay ningún Sí mismo, —ignorando así que lo que se niega efectivamente es la realidad del Ego mutable o la «individualidad» psico-

física, y que lo que se dice del Sí mismo y del Encontrador de la Verdad (o Así-venido) y Hombre Perfecto después de la muerte, es que ninguno de los términos «deviene» o «no deviene», «deviene y no deviene», o «ni deviene ni no deviene», son aplicables a Él (*Samyutta Nikāya* 4.384 sig., 401-402, *Udāna* 67, etc.). Nuevamente, a menudo se afirma todavía que el budismo es una doctrina «pesimista», a pesar de que su meta de liberación de todo el sufrimiento mental del que el hombre es heredero es alcanzable aquí y ahora: pasando por alto, en todo caso, que una doctrina sólo puede juzgarse en los términos de su verdad o de su falsedad, y no porque ella nos agrade o no.

El Buddha se interesa principalmente en el problema del mal como sufrimiento o aflicción (*dukkha*); es decir, en el problema de la corruptibilidad de todas las cosas nacidas, compuestas y mutables, en su sujeción al sufrimiento, a la enfermedad, al envejecimiento y a la muerte. Que esta sujeción es un hecho⁴, que tiene una causa, que su causa puede ser suprimida, y que hay una Vía o Senda o Viaje por el que esta causa puede ser suprimida —éstas son las «Cuatro Verdades Arias» que son el comienzo de la sabiduría. «Tanto ahora como hasta ahora yo enseñé sólo esto, la aflicción y el fin de la aflicción»⁵ (*Majjhima Nikāya* 1.140). Por consiguiente, el budismo puede reducirse y a menudo se reduce simplemente a las fórmulas de la «originación causal» (*paṭicca samuppāda*): «siendo esto así, eso deviene; no siendo esto así, eso no deviene». Desde el seno de la operación sin comienzo de las

⁴ «Toda la raza humana es tan miserable y sobre todo tan ciega que no es consciente de sus propias miserias» (Comenius, *Labyrinth of the World and Paradise of the Heart*, Cap. 28). Fue precisamente a causa de esta ceguera, por lo que el Buddha vaciló en predicar el Dhamma a hombres cuyos ojos estaban llenos de polvo.

⁵ Enseñado tan pronto como en la Primera Predicación.

causas mediatas, no hay escape para ninguno de sus efectos compuestos; el escape es posible sólo desde el campo en el que opera la eficacia causal de las acciones pasadas (*kamma*), y sólo para eso que nunca ha sido una parte integrante del campo.

La doctrina budista es reductible a una enunciación de la ley de la causalidad, debido a la pertinencia de esta ley para el problema de la mutabilidad y de la corruptibilidad; si la causa de la miseria puede suprimirse ya no habrá más necesidad de inquietarse por sus síntomas. En el ciclo o el vórtice del devenir (*bhava-cakka*, *saṃsāra*) es inevitable la inestabilidad, el envejecimiento y la muerte de todo lo que ha tenido un comienzo; la vida o el devenir es una función de la sensibilidad, la sensibilidad es una función de la privación (*taṇhā*, sed), y la privación es una función de la ignorancia (*avijjā* = *moha*, engaño). La ignorancia, el origen último de todo sufrimiento y esclavitud, de todos los estados patológicos de sujeción al placer y al dolor⁶, es ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas «como ellas devienen» (*yathā-bhūtāṃ*), y en particular de su inconstancia (*aniccam*). Todo deviene, todo fluye como un río; no hay nada de lo cual pueda decirse que ello *es* (*sabbe saṃkhārā aniccā*). Todo lo que deviene es mortal; haber puesto fin al devenir, no ser movido más, es ser inmortal. Esto nos concierne íntimamente a nosotros mismos; el aspecto más peligroso de la ignorancia —el «pecado *original*»— es ese que nos lleva a creer que «nosotros mismos» *somos* esto o eso, y que podemos sobrevivir de un momento a otro, de un día a otro, o de una vida a otra, como una identidad.

⁶ «La ignorancia es la sujeción al placer y al dolor... consentirse a uno mismo» (Platón, *Protágoras*, 356, 357).

Así pues, el budismo no tiene conocimiento de ninguna «reencarnación» en el sentido popular y animista de la palabra: aunque muchos están «todavía bajo el engaño de que el budismo enseña la transmigración de las almas» (*Sacred Books of the East* 36.142; *Dialogues*, 2.43). De la misma manera que para Platón, San Agustín, y el Maestro Eckhart, así aquí, todo cambio es una secuencia de muerte y renacimiento en la continuidad sin identidad, y no hay ninguna entidad (*satto*) que pueda considerarse que pasa de una incorporación a otra (*Milindapañha* 72) de la misma manera que un hombre podría dejar una casa o un poblado y entrar en otro (*Pv.* 4.3). Ciertamente, al igual que la noción de «sí mismo», la noción de una «entidad» aplicada a algo existente es meramente convencional (*Samyutta Nikāya* 1.135), y no hay nada de este tipo que pueda encontrarse en el mundo (*Milindapañha* 268). Eso que parece y surge de nuevo, «no sin otreidad», es una individualidad (*nāma-rūpa*) (*Milindapañha* 98) o consciencia discriminante (*viññāṇa*), que hereda las «obras» de la anterior (*Majjhima Nikāya* 1.390; *Anguttara Nikāya* 3.73). Si el Buddha dice que hay, ciertamente, agentes personales (*Anguttara Nikāya* 3.337-338), esto, como Mrs. Rhys Davids supone, *no* «borra enteramente la doctrina de *anatta*» (*Gradual Sayings* 3.13). El punto de vista budista es exactamente el mismo que el brahmánico: «“Yo no soy el hacedor de nada, son los sentidos quienes se mueven entre sus objetos”, tal es el punto de vista del hombre embridado, un conocedor de la Talidad» (*Bhagavad Gītā* 5.8-9, 18.16-17). Ciertamente, el individuo es responsable —y heredará las consecuencias— de sus acciones mientras se considera a «sí mismo» el agente; y nadie es más reprehensible que el hombre que dice «yo no soy el hacedor» mientras está efectivamente implicado en la actividad (*Udāna* 45; *Dhammapada* 306; *Suttanipata* 661), y que argumenta que no importa lo que él haga, sea ello bueno o malo (*Dīgha Nikāya* 1.53). Pero pensar

que yo *soy* el hacedor o que otro *es* el hacedor, o que yo recogeré u otro recogerá lo que yo he sembrado es errar el punto (*Udāna* 70): no hay ningún «yo» que actúe o herede (*Samyutta Nikāya* 2.252); o para hablar más estrictamente, la existencia real de un agente personal es una cuestión que no puede responderse con un simple «Sí» o «No», sino sólo según la Vía Media, a saber, en los términos de la originación causal (*Samyutta Nikāya* 2.19-20). Pero todas estas «entidades» compuestas que se originan causalmente son las mismas cosas que se analizan repetidamente y que se encuentra que «no son mi Sí mismo»; en este sentido último (*paramatthikena*) un hombre no es el agente. Sólo cuando se ha realizado y verificado esto un hombre puede atreverse a negar que sus acciones son suyas propias; hasta entonces hay cosas que *él* debe hacer y cosas que *él* no debe hacer (*Vinaya Piṭaka* 1.233; *Anguttara Nikāya* 1.62; *Dīgha Nikāya* 1.115).

No hay nada en la doctrina de la causalidad (*hetuvāda*) o en la del efecto causal de las acciones (*kamma*) que implique necesariamente una «reencarnación» de las almas. La doctrina de la causalidad es común al budismo y al cristianismo, y en ambos es efectivamente la expresión de una creencia en la secuencia ordenada de los eventos. La «reencarnación» a la que el budista quiere poner fin permanentemente no es la de una muerte eventual y de un renacimiento que haya de esperarse en el porvenir, sino la de todo el vertiginoso proceso de morir y nacer de nuevo repetidamente, que es igualmente la definición de la existencia temporal aquí, como un «hombre», y de la existencia aeviternal allí, como un «Dios» (uno entre otros). El arahant cumplido sabe algo mejor que preguntar, «¿qué era yo en el pasado? ¿qué soy yo ahora? ¿qué seré yo en lo venidero?» (*Samyutta Nikāya* 2.26-27). Puede decir «yo» para los propósitos prácticos de cada día sin entender por ello lo que la noción de yo o mí mismo implica para un

animista (*Dīgha Nikāya* 1.202; *Samyutta Nikāya* 1.14-15). El tiempo implica moción, y la moción implica cambio de lugar; en otras palabras, la duración implica mutación, o devenir. De aquí que no es una inmortalidad en el tiempo ni en ningún donde, sino aparte del tiempo y del espacio, lo que el budista considera. Expuesto en los términos pragmáticos del discurso cotidiano, cuya aplicación es sólo a las cosas que tienen un comienzo, un desarrollo y un fin (*Dīgha Nikāya* 2.63), puede decirse que el Ego «Una vez fue y después no fue, una vez no fue y después fue», pero en los términos de la verdad, puede decirse que «El Ego no fue, que no será, y que tampoco puede encontrarse ahora; que no es ni será “mío”» (*Udāna* 66; *Theragāthā* 1.180). El vórtice o la rueda del devenir budista no es otro que el ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως de Santiago; el Ego es una irrealidad para el budista, de la misma manera que lo había sido para Platón y para Plutarco, por el hecho mismo de su mutabilidad. La jaula de la ardilla gira, pero «eso no es mí mismo», y *hay* una vía de escape de la ronda.

El mal para el que el Buddha buscó un remedio es el de la miserabilidad implícita en la corruptibilidad de todas las cosas nacidas, compuestas e inconstantes. Miseria, mutabilidad, y no-Sí-mismidad⁷ (*dakka, anicca, anatta*) son las características de todas las cosas compuestas, de todo lo que no-es-mi-Sí-mismo; y de todas estas cosas el Ego, el yo, el sí mismo (*aham, attā*) es la especie pertinente, puesto que lo que nos

⁷ En todas las filosofías tradicionales, en las cuales es axiomático que «hay dos en nosotros», es inevitable distinguir entre el «Sí mismo» y el «sí mismo» o el Ego. En el presente contexto no-Sí-mismidad coincide con egoidad; haber dicho «no-egoidad» habría sido lo opuesto de lo que se significa, —sólo del Sí mismo puede predicarse una no-egoidad ontológica, y por consiguiente también una no-egoidad ética. Por el momento, estamos examinando sólo el Ego, o el sí mismo; el problema del Sí mismo en el budismo se tratará después.

interesa a nosotros es el fin último del *hombre*. Es axiomático que todas las existencias⁸ (*Samyutta Nikāya* 2.101, etc.) se mantienen de alimento, sólido y mental, como el fuego se alimenta de combustible; y en este sentido el mundo está en llamas y nosotros mismos estamos en llamas. Los fuegos de la consciencia egótica, o de la egoismidad, son los del apetito (*rāga = kāma, taṇhā, lobha*), el resentimiento o la irascibilidad (*dosa = kodha*), y el engaño o la ignorancia (*moha = avijjā*). Estos fuegos sólo pueden ser apagados por sus opuestos (*Anguttara Nikāya* 4.445, *Dhammapada* 5, 223), a saber, por la práctica de las virtudes correspondientes y la adquisición del conocimiento (*vijjā*), o, en otras palabras, sólo cesan de «tirar», y así se extinguen, o más bien se *ins*-tinguen, cuando se les retira su combustible. Es esta «extinción» lo que se llama una «despiración» (*nibbāna*, sánscrito *nirvāṇa*) y tiene un vínculo natural con la noción de un «enfriamiento» (compárese con el vernacular, «¿por qué tan caliente, hombrecito mío?»). Nirvana —para usar la palabra en su forma más familiar— es una palabra budista clave, que quizás se ha comprendido erróneamente más que ninguna otra⁹. El Nirvana es una muerte, un estar *acabado* (a la vez con el significado de «finalizado» y de «perfeccionado»). En sus sentidos pasivos tiene todas las connotaciones del Griego τελέω, ἀποσβέννυμι, y los de φύχω. El Nirvana no es un lugar ni un efecto, ni está en el tiempo, ni es alcanzable por ningún medio; pero «es» y puede «verse». Los «medios» a los cuales se recurre efectivamente no son en sí mismos medios hacia el Nirvana, sino medios para la eliminación de todo lo que obscurece la «vi-

⁸ La «existencia», en tanto que se distingue del «ser», *esse* de *essentia*, γένεσις de οὐσία.

⁹ La traducción por «extinción» (como si se tratara de un fuego) no es ilegítima; pero la traducción por «aniquilación» es completamente errónea. En la India, la «extinción de un fuego» se concibe siempre como una «vuelta a casa».

sión» del Nirvana: de la misma manera que cuando se introduce una lámpara dentro de una habitación oscura uno ve lo que ya está allí.

Nosotros podemos comprender ahora porqué el sí mismo (*attā*) debe ser domado, conquistado, embridado, y rechazado, y porqué debe dársele su quietus. El arahant, u hombre Perfeccionado es el hombre cuyo sí mismo ha sido domado (*atta-danto*), cuyo sí mismo ha sido desechado (*atta-jaho*); su fardo ha sido depuesto (*ohita-bhāro*), lo que tenía que hacerse ha sido hecho (*kataṃ-karaṇīyam*). Todos los epítetos que se le aplican al Buddha mismo, que no tiene ya un nombre personal¹⁰, son aplicables a él; él está «liberado» (*vimutto*), está «despirado» (*nibbuta*), para él ya no hay más devenir, él ha ganado su descanso-del-trabajo (*yoga-k-khemam*), está despierto (*buddho*, un epíteto aplicable a cualquier arahant, no solamente al Buddha), es inmutable (*anejo*), es un «ario», y ya no es más un discípulo (*sekho*), sino un Maestro (*asekho*).

La Egoismidad (*mamattam*, «posesividad»; *maccheram*, «mal comportamiento», «ley de los tiburones») es un mal moral, y por consiguiente la doma del sí mismo requiere una disciplina moral. Pero la egoismidad está apoyada por la Egoismidad (*asmi-māna*, *anattani attā diṭṭhi*), y los meros mandamientos difícilmente bastarán a menos que, y hasta que, haya sido destruido el punto de vista erróneo de que «esto es mí mismo». Pues el sí mismo es siempre auto-afirmativo, y sólo cuando se ha comprendido la verdadera naturaleza del sí mismo inconstante, un hombre se tomará en serio vencer a su propio peor enemigo y hacer de él un servidor y un aliado. El primer paso es reconocer el dilema, el segundo desenmascarar al sí mismo a quien pertenece toda la apetitividad, el tercero

¹⁰ Incluso «Gotama» no es un nombre personal, sino sólo un nombre de familia; Ānanda es también un Gotamid.

actuar en consecuencia; pero esto no es fácil, y un hombre no estará dispuesto a mortificarse hasta que haya conocido a estas hordas apetitivas por lo que son, y hasta que haya aprendido a distinguir entre su Sí mismo y su verdadero interés y el Ego, su sí mismo y sus intereses. El mal primario es la ignorancia; y, de hecho, es por la verdad como el sí mismo debe ser domado (*Samyutta Nikāya* 1.169). ¡Sólo «La verdad os hará libres»!. El remedio para el ego-amor (*atta-kāma*) es el amor del Sí mismo (*atta-kāma*) y es precisamente en este sentido, en las palabras de Santo Tomás de Aquino, como «un hombre, por caridad, debe amarse a sí mismo más que a ninguna otra persona, más que a su prójimo» (*Sum. Theol.* 2.2.26.4). En los términos budistas, «que ningún hombre arruine el bienestar de sí mismo por el bienestar de otro por grande que sea; si conoce bien el verdadero interés del Sí mismo, que persiga ese fin» (*Dhammapada* 166). En otras palabras, el primer deber del hombre es llevar a cabo su propia salvación, —de sí mismo.

El procedimiento, en exposiciones que se repiten a menudo sobre la «no-Sí-mismidad» (*anattā*) de todos los fenómenos, es analítico. La repudiación es de lo que hoy día se describiría como «animismo»: el mecanismo psico-físico, el mecanismo del comportamiento no es un «Sí-mismo», y está vacío (*suñña*) de toda propiedad en la semejanza del Sí mismo. El Ego, o la ego-consciencia o la ego-existencia (*attasambhāva*), es un compuesto de cinco terrenos (*dhātu*) o troncos (*khandha*) asociados, a saber, el cuerpo visible (*rūpa, kāya*), y la sensación invisible (*vedana*, agradable, desagradable o neutral), la recognición o la consciencia (*saññā*), las construcciones o el carácter (*samkhārā*)¹¹, y la discriminación,

¹¹ *Samkhārā* (οὐνκριτοι, σύνθετοι) aquí con referencia a las imágenes mentales, fantasmas, nociones, postulados, complejos, opiniones, prejuicios, convicciones, ideologías, etc. En un sentido

la discreción, el juicio, o la evaluación (*viññāṇa*)¹²; brevemente, es un compuesto de cuerpo y de consciencia discriminante (*sa-viññāṇa-kāya*), el existente psico-físico. Una y otra vez se demuestra la originación causal, la variabilidad, y la mortalidad de todos estos factores; ellos no son «nuestros», debido a que nosotros no podemos decir «que ellos sean así o así, o que mí mismo, sea así o así» (*Samyutta Nikāya* 3.66-67): al contrario, «nosotros» somos lo que ellos «devienen» —«una entidad biológica, impelida por impulsos heredados»¹³. La demostración concluye siempre con las palabras: «Eso no es mío, yo no soy eso, eso no es mi Sí mismo». Haber acabado con ellos de una vez por todas, haber repudiado las nociones «yo soy fulano», «yo soy el agente», «yo soy», se probará «para vuestra ventaja y vuestra felicidad» (*Samyutta Nikāya* 3.34). El Buddha, o todo otro arahant, es un «Nadie»; no se puede preguntar con propiedad su nombre.

Como toda cosa o individualidad se caracteriza por «nombre y apariencia» (*nāma-rūpa* = ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, Aristóteles, *Met.* 8.1.6); el «nombre» se refiere a todo lo invisible, y la «apariencia» o el «cuerpo» (puesto que *rūpa* es intercambiable con *kāya*) se refiere a todos los constituyentes visibles y sensibles de la individualidad. Esto equivale a decir que «el tiempo y el espacio» son las formas primarias de nuestra comprensión de las cosas que devienen; pues aunque la apariencia o el cuerpo de algo es evanescente, su nombre sobrevive, y por su nombre nosotros todavía podemos agarrarnos a

más general, *saṃkhārā* define todas las cosas que pueden llamarse por un nombre o ser percibidas sensiblemente, todos los *nāma-rūpa*, todas las «cosas», incluidos nosotros mismos.

¹² Los cinco *khandhas* son casi lo mismo que los cinco «poderes del alma» como los define Aristóteles (*De an.* 2, 3) y Santo Tomás (*Sum. Theol.* 1.78.1), a saber, el vegetativo (nutritivo), el sensitivo, el apetitivo, el motriz y el intelectual (diagnóstico, crítico).

¹³ L. Paul, *The Annihilation of Man*, 1945, p. 156.

ella. Es por sus «nombres», los de la «Ley» y la «Verdad», como el Despierto sobrevive *en el mundo*, aunque, lo mismo que los ríos cuando alcanzan el Mar, *su liberación es del nombre y la apariencia*, y aunque quienquiera que ha «vuelto a casa» ya no está en ninguna categoría, ya no es esto o eso, ya no está aquí o allí (*Suttanipata* 1074).

Todo esto no es nada peculiarmente budista, sino el estribillo de una filosofía de extensión mundial, para la cual la salvación es esencialmente de uno mismo. *¡Denegat seipsum! ¡Si quis... non odit animam suam, non potest meus discipulus esse!*.

«El alma es el mayor de tus enemigos»¹⁴; «Si no fuera por la cadena de la prisión, ¿quién diría “yo soy yo”?»¹⁵; «El sí mismo es la raíz, el árbol, y las ramas de todos los males de nuestro estado caído»¹⁶; es «imposible adueñarse dos veces de la esencia de algo mortal... en un mismo momento viene y se disuelve»¹⁷ —tales citas podrían multiplicarse indefinidamente. Se cae mucho menos en la cuenta de que muchos naturalistas y psicólogos modernos han llegado a las mismas conclusiones. «El naturalista... sostiene que los estados y los eventos llamados mentales existen solamente cuando ciertas organizaciones de cosas físicas concurren también... [y] no son exhibidos por esas cosas a menos de que ellas estén organizadas de esa manera... El objeto estructurado está manifestando simplemente el comportamiento de sus constituyentes... no es

¹⁴ A-Ghazālī, *Al-Risālat al-Laduniyya*, Cap. 2.

¹⁵ Rūmī, *Mathnawī* 1.2449.

¹⁶ W. Law, *Hobhouse* p. 219.

¹⁷ *Timeo* 28A; cf. *Crátilo* 440; Plutarco, *Moralia* 392B. Para la doctrina budista del «momento» (*khana*) en el que las cosas se originan, maduran y cesan, cf. *Visuddhimagga* 1.239, y el desarrollo más completo en el Mahāyāna.

una cosa adicional que... controla... el comportamiento de sus partes organizadas». Hasta aquí, las interpretaciones que hacen el naturalista y el budista del comportamiento del «objeto estructurado» son idénticas: pero mientras que el primero se identifica a sí mismo con el objeto que se comporta¹⁸, el budista insiste que no hay *ningún objeto* que pueda llamarse propiamente «mí mismo». Por otra parte, los psicólogos que prescinden del Ego, como el budista, dejan sitio para algo *diferente* del Ego, *algo* que puede experimentar una «felicidad infinita». «Cuando vemos que todo es fluido... se ve que la individualidad y la falsedad son uno y lo mismo», —donde la implicación directa, como en la doctrina de *anatta*, es que «nosotros» somos otro que nuestra individualidad. «En esta individualidad de cada uno de nosotros que se exalta tradicionalmente [léase acostumbradamente], en este “mí mismo”... tenemos la *verdadera madre de las ilusiones*... [y] la tragedia de este engaño de la individualidad es que conduce al aislamiento, al miedo, a la sospecha paranoica, y a un montón de odios enteramente innecesarios»; «cualquier persona sería *infinitamente más feliz* si pudiera aceptar la pérdida de su “sí mismo individual”», —como lo señala el Buddha, que no se inquieta por lo que es irreal. «¿Qué era la psique, en la época del racionalismo científico? Había devenido *sinónimo de consciencia*... no había ninguna psique fuera del ego... Cuando el destino de Europa la arrastró a una guerra de cuatro años de tremendo horror... nadie se dio cuenta de que el hombre europeo estaba *poseído* por *algo que le robaba su libre elección*»; pero por encima de este Ego hay un Sí mismo «a cuyo alrededor rota, de la misma manera que la tierra rota alrededor

¹⁸ Una tal identificación revierte a la proposición animista, «yo pienso, por consiguiente yo soy», e implica el concepto ininteligible de un solo agente que puede querer cosas opuestas a uno y el mismo tiempo. El positivista lógico debe negar la posibilidad de todo «control de sí mismo», —y quizás lo hace.

del sol», aunque «en esta relación no hay nada cognoscible en el sentido intelectual, debido a que *nosotros no podemos decir nada de los contenidos del Sí mismo*»¹⁹.

¿Qué tiene que decir el budismo del Sí mismo?. «Eso no es mi Sí mismo» (*na me so attā*); esto, y el término «no-Si-mismidad» (*anattā*), que se predica del mundo y de todas las «cosas» (*sabbe dhammā anattā*)²⁰, han formado la base del punto de vista erróneo de que el budismo «niega [no meramente el sí mismo sino también] el Sí mismo». Pero un momento de consideración de la lógica misma de las palabras mostrará que asumen la realidad de un Sí mismo que no es ni una ni todas las «cosas» que se niegan de él. Como dice Santo Tomás de Aquino, «las cosas primarias y simples se definen por negaciones; como, por ejemplo, un punto se define como eso que no tiene partes»; y Dante observa que hay «ciertas cosas que nuestro intelecto no puede considerar... nosotros no podemos comprender lo que son excepto negando cosas de ellas». Esta era la posición de la antigua filosofía india en la que se originó el budismo: todo lo que puede decirse del Sí mismo es «no». ¡Ciertamente, reconocer que «nada verdadero puede decirse de Dios» no es negar su esencia!.

Cuando se hace la pregunta, ¿Hay un Sí mismo?, el Buddha rehusa responder «Sí» o «No»; decir «Sí» implicaría el error «eternalista», decir «No» el error «aniquilacionista»

¹⁹ Los naturalistas y psicólogos citados son Dewey, Hook y Nagel, Charles Pierce, H. S. Sullivan, E. E. Hadley y C. G. Jung. Se verá que el último, que habla de la «absoluta necesidad de un paso más allá de la ciencia», es un metafísico a pesar de sí mismo. Las citas no se han hecho con el fin de probar la verdad del análisis budista, sino para ayudar al lector a comprenderla; la *prueba* del pudding estará en comerlo. (Las bastardillas son mías).

²⁰ Idéntico al Brahmánico «de aquellos que son mortales, no hay ningún Sí mismo» (*anātmā hi martyah, Śatapatha Brāhmaṇa* 2.2.3).

(*Samyutta Nikāya* 4.400-401). Y similarmente, cuando surge el destino postmortem de un Buddha, arahant, u Hombre Verdadero, el Buddha dice que no se aplica ninguno de los términos «deviene» (*hoti*) o «no deviene» o «ni deviene ni no deviene» o «a la vez deviene y no deviene». Cualquiera de estas proposiciones implicaría una identificación del Buddha con alguno o con todos los factores de la personalidad; todo devenir implica modalidad, pero un Buddha no es en ningún modo. Aquí debe recalcarse que la pregunta se hace siempre en los términos del devenir, no en los términos del ser. La lógica del lenguaje se aplica sólo a las cosas fenoménicas (*Dīgha Nikāya* 2.63), y al arahant no le toca ninguna de estas «cosas»: no hay definiciones para uno cuyo sí mismo ya no es; el «que ha vuelto a casa» ya no está en ninguna categoría (*Suttanipata* 1074, 1076). Sin embargo, también se dice que el Buddha «es» (*atthi*), aunque no puede ser visto «aquí o allí», y se niega que un arahant «no sea» después de la muerte. Ciertamente, si no queda absolutamente nada cuando el sí mismo ya no es, nosotros no podríamos dejar de preguntar, ¿de qué se predica entonces una inmortalidad?. Cualquier reducción de una realidad a la nada de «el hijo de una mujer estéril» carecería de significado y sería ininteligible; y, de hecho, el Buddha, en la repudiación de las doctrinas «aniquilacionistas» que le fueron atribuidas por algunos heréticos coetáneos suyos, niega expresamente que él haya enseñado nunca la destrucción de algo real (*sato sattassa* = ὄντως ὄν) (*Majjhima Nikāya* 1.137, 140). Hay, dice, «un no-nacido, no-devenido, no-hecho (*akatam*)»²¹, no compuesto (*asaṃkhatam*)²², y si no

²¹ El «mundo no-hecho» (Brahmaloka) de las Upanishads.

²² «No compuesto», es decir, sin originación, ni crecimiento ni mutación, *A.* 1.152; Nirvana, *Milindapañha* 270; Dhamma, *Samyutta Nikāya* 4.359. Por otra parte, incluso los «estados» Contemplativos más altos son compuestos, y es de estas exaltadas condiciones de donde hay un «escape final».

lo hubiera, no habría ningún escape de lo nacido, lo devenido, lo hecho y lo compuesto (el mundo)» (*Udāna* 80): «Conocedor de lo que jamás fue hecho (*akataññū*) eres tú, oh Brahman, puesto que conoces el desvanecimiento de todas las cosas compuestas».

Expresamente, El Buddha «no guarda nada detrás»; puesto que no hace ninguna distinción entre un adentro y un afuera, el suyo «no es un puño cerrado» (*Dīgha Nikāya* 2.100); pero la Ley Eterna, y el Nirvana, son «incompuestos», y para esta Dignidad trascendente (*param'attha*) todas las palabras son inadecuadas —*a l'alta fantasia qui mancò possa* (*Paradiso* 33.142)— en lo cual el discípulo debe tener Fe (*saddhā*) hasta que pueda experimentarlo, hasta que la Fe sea reemplazada por el Conocimiento; «aquel cuya mente ha sido abrasada por el deseo de lo No-dicho (*anakkhāta*), es un liberado de todos los amores, un nadador contra la corriente» (*Dhammapada* 218), —«los Buddhas sólo dicen la Vía» (*Dhammapada* 276). Si hay una salvación por la fe (*Suttanipata* 1164), ello se debe a que «la Fe es máximamente conductiva al conocimiento» (*Samyutta Nikāya* 4.298): *Crede ut intelligas*. La fe implica autoridad: y la autoridad (*mahāpadesa*) del Buddha, que se apoya en su propia experiencia inmediata, es la de sus palabras como las hablan o como las cuentan los Mendicantes competentes; en este último caso, no sólo entendidas correctamente, sino comprobadas por su congruencia con los textos del Canon y de la Regla. En esta dependencia inicial de lo que todavía no se ha «visto» no hay nada únicamente budista o crédulo. La doctrina del Buddha es siempre sobre lo que proclama haber visto y verificado personalmente, y lo que dice a sus discípulos puede ser visto y verificado por ellos, si ellos le siguen en el viaje con Brahma. «Los Buddhas sólo dicen la Vía, os incumbe a vosotros abrasaros en la tarea» (*Dhammapada* 276); el «Fin permanece no-dicho» (*Suttanipata* 1074); no

tiene ningún signo (*Samyutta Nikāya* 1.188, *Suttanipata* 342), y es una gnosis que no puede comunicarse (*Anguttara Nikāya* 3.444); y aquellos cuya confianza está sólo en lo que puede decirse, o sea, están todavía bajo el yugo de la muerte (*Samyutta Nikāya* 1.11).

En el examen de la Fe, se olvida muy a menudo que la mayor parte de nuestro conocimiento de las «cosas», incluidas aquellas por las que se regulan nuestras acciones mundanales, es un conocimiento «autorizado»; ciertamente, la mayoría de nuestras actividades diarias tocarían a su fin si nosotros no creyéramos las palabras de aquellos que han visto lo que nosotros todavía no hemos visto, pero podríamos ver si hiciéramos lo que ellos han hecho, o fuéramos adonde ellos han ido; de la misma manera, las actividades del neófito budista tocarían a su fin si él *no* «creyera» en una meta que todavía no ha alcanzado. De hecho, él cree que el Buddha está diciéndole la verdad, y actúa en consecuencia (*Dīgha Nikāya* 2.93). Sólo el Hombre Perfecto es «sin fe», en el sentido de que, en su caso, el conocimiento de lo No-hecho ha tomado el lugar de la Fe (*Dhammapada* 97), de la cual ya no hay ninguna necesidad.

Para el budista, el Dhamma, la Lex Aeterna²³, sinónimo de la Verdad (*Samyutta Nikāya* 1.169), es la autoridad última y el «Rey de reyes» (*Anguttara Nikāya* 1.109, 3.149). Es con esta autoridad última, atemporal y temporal, trascendente e inmanente con lo que el Buddha se identifica a sí mismo, ese Sí mismo en el que ha tomado refugio: «el que ve el Dhamma me ve, y el que me ve ve el Dhamma» (*Samyutta Nikāya* 3.120; *Itivuttaka* 91; *Milindapañha* 73). Uno de los más impresionantes de los libros budistas se llama el *Dhammapada*,

²³ «Una Ley sobre nuestras mentes, la cual se llama la Verdad», San Agustín, *De ver. relig.* 30. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 2-1.91.2.

«Las Huellas de la Ley»; es un mapa y un libro guía para aquellos que «Caminan en la Vía de la Ley» (*dharmacariyaṃ caranti*), que es también la «Vía de Brahma» o el «Viaje con Brahma» (*brahmacariyaṃ*), y «esa antigua senda que fue seguida por los anteriormente Omni-despertados». Las palabras budistas para «Vía» (*magga*) y para «búsqueda» (*gavesana*)²⁴, con el Sí mismo como objeto (*Vinaya Piṭaka* 1.23; *Visuddhimagga* 393), implican ambas el seguimiento de los rastros o las huellas²⁵. Pero estos rastros acaban cuando se alcanza la orilla del Gran Mar; hasta entonces el Mendicante es un discípulo (*sekho*), en adelante un experto (*asekho*), —«ya no bajo un pedagogo» (*Gál.* 3:25). La Vía que se prescribe es una vía de anonadación de sí mismo, de virtud y de contemplación, de caminar solo con Brahma; pero cuando se ha alcanzado el fin de la «larga senda», ya sea aquí o en lo venidero, sólo queda la «submersión» en lo Inmortal, en el Nirvana (*amatীগadham, nibbānীগadham*), en ese Océano Insondable, a la vez una imagen del Nirvana, del Dhamma, y del Buddha mismo (*Majjhima Nikāya* 1.488; *Saṃyutta Nikāya* 4.179, 180, 376; *Saṃyutta Nikāya* 5.47; *Milindapañha* 319, 346). Este es un antiguo símil, común a las Upanishads y al budismo: cuando los ríos alcanzan el Mar, se pierden su nombre y su forma, y sólo se habla de «el Mar». Este fin último ya está prefigurado en la adopción de la vocación monástica; como los ríos cuando alcanzan el Mar, así los hombres de cualquier casta, cuando devienen Mendicantes, ya no se llaman por sus nombres o linaje anteriores, sino que son simplemente del linaje de aquellos que han buscado y encontrado la Verdad (*Vinaya Piṭaka* 2.239; *Anguttara Nikāya* 4.202; *Udāna* 55).

²⁴ Cf. la historia de Gavesin, p. 41.

²⁵ Como en Platón, ἵχνεύω *passim*. «El alma que sigue el rastro de su presa, Cristo» del Maestro Eckhart.

«La gota del rocío se funde en el brillante mar». Sí, pero ésta no es un fórmula exclusivamente budista; nosotros la encontramos en Rūmī²⁶ (Nicholson, *Dīwān*, 12.15; *Mathnawī*), en Dante (*sua voluntate... ell'è quel mare al qual tutto si move...* [*Paradiso* III.85]), en el Maestro Eckhart (*also sich wandelte der tropfe in daz mer* —«en el mar de la insondable naturaleza de Dios... sumérgete, esto es la anegación»), Angelus Silesius (*Wenn du das Tröpflein wist im grossen Mere nemen; Den wust du meine Seel'im grossen Gotterkennen* [*Cher. Wandersmann* 2.25]), y en China, donde el Tao es el océano al que retornan todas las cosas (*Tao te Ching* 32). De todos aquellos que lo alcanzan sólo puede decirse que su vida es oculta, enigmática. El Buddha, visiblemente presente en la carne, es no obstante «inalcanzable» (*anupalabhyamāno*) e «inencontrable» (*ananuvejjo*); nadie «vuelto a casa» de esta manera puede ser referido a una categoría (*sankham na upeti* [*Suttanipata* 1047]). Pues «nadie que me ve en una forma me ve»; «el nombre y el aspecto no son ninguno míos»; sólo el que ve la Ley Eterna ve al Buddha, y eso es así tan efectivamente hoy como cuando el Buddha todavía vestía la personalidad (*persona*, «máscara», «disfraz») que en la muerte «quemó como una cota de malla» (*Anguttara Nikāya* 4.312).

La igualdad entre el *mare* de Dante y el «Mar» budista, implícita arriba, puede parecer introducir un sentido teísta en las doctrinas budistas, supuestamente «ateas»; pero sólo se necesita señalar que no puede trazarse ninguna distinción real entre la inmutable Voluntad de Dios y la Lex Aeterna, entre

²⁶ *Attham-gato* es un buen ejemplo de las numerosas ambigüedades etimológicas que se encuentran en pali, donde el sentido de *attham* = sánscrito *astam*, es el de «vuelta a casa», y donde el de *attham* = *artham*, es el de «haber alcanzado el propósito o la meta de uno». Una tal ambigüedad está lejos de ser inconveniente, puesto que la «vuelta a casa» y el «logro del fin» tienen una referencia común.

su Justicia y su Sabiduría, a saber, esa Naturaleza que es también su Esencia, y que actuar contra la cual sería como negarse a sí mismo. La Ley, el Dhamma, había sido siempre un *nomen Dei* [un nombre de Dios], y es todavía, en el budismo, sinónimo de Brahma. Si el Buddha se identifica a sí mismo con la Ley Eterna, esto significa que no puede pecar; el Buddha ya no está «bajo la Ley», sino que, siendo él mismo la Ley, sólo puede actuar en consecuencia; y entre las interpretaciones del epíteto «Así-venido» o «Encontrador de la Verdad», encontramos la de que «como él dice, así hace». Pero para aquellos que son todavía Viajeros y aprendedores, el pecado (*adhamma*) es precisamente una ofensa contra esa Ley Natural que representa la participación de la Ley Eterna que determina las responsabilidades y funciones del individuo. En otras palabras, la Ley Eterna tiene su correlativo inmanente en la «ley propia» (*sa-dhamma* [*Suttanipata* 1020]) de cada hombre, ley por la que se determinan sus inclinaciones naturales y sus funciones propias (*attano kamma* = τὰ ἑαυτοῦ πράττειν); y son sólo la codicia o la ambición lo que lleva a la detracción de la natividad por la que un hombre está normalmente «protegido» (*Suttanipata* 314, 315). Menciono esto debido sólo a la circulación de la opinión errónea de que el Buddha «atacaba» al sistema de castas. Lo que en realidad hizo fue distinguir entre el brahman por mero nacimiento y el verdadero brahman por la gnosis, y señalar que la vocación religiosa está abierta a un hombre de cualquier nacimiento (*Anguttara Nikāya* 3.214; *Saṃyutta Nikāya* 1.167): no había nada nuevo en eso. La casta es una institución *social*, y el Buddha estaba hablando principalmente para aquellos cuyas preocupaciones ya no son sociales; para el hogareño se señala que su entelequia consiste en la perfección de su trabajo (*Anguttara Nikāya* 3.363), y sólo se condenan aquellas ocupaciones que hacen daño a otros. Los deberes de un gobernante se enumeran a menudo. El Buddha mismo era una realeza puesto que dictaba una Ley,

y era una brahman por carácter (*Milindapañha* 225-227). A los brahmanes se les detracta sólo en la medida en que no siguen su propia antigua norma. En muchos contextos, «brahman» es sinónimo de «arahant».

Se ha afirmado que el budismo sólo tiene conocimiento del Dios personal Brahmā y nada de la Divinidad Brahma: ciertamente, esto habría sido extraño en la India del siglo quinto a. C., en alguien que había estudiado bajo maestros brahmanes, y en contextos escriturarios que a menudo son enormemente reminiscentes de los Brāhmanas y Upanishads. En realidad, no puede haber ninguna duda de que en la expresión gramaticalmente ambigua *brahma-bhūto*, que describe la condición de aquellos que están enteramente liberados, es Brahma y no Brahmā lo que debe leerse; es Brahma lo que ha «devenido» el que está «enteramente despierto». Pues (1º) se recalca repetidamente el conocimiento comparativamente limitado de un Brahmā, (2º) los Brahmās son, por consiguiente, los pupilos del Buddha, no el Buddha el de ellos (*Samyutta Nikāya* 1.141-145; *Milindapañha* 75-76), (3º) el Buddha ya había sido, en nacimientos previos, un Brahmā y Mahā-Brahmā (*Anguttara Nikāya* 4.88-90), de aquí que no tendría significado, en la igualdad *brahma-bhūto* = *buddho* (*Anguttara Nikāya* 5.226; *Dīgha Nikāya* 3.84; *Itivuttaka* 57, etc.), asumir que *brahma* = *Brahmā*, y (4º) el Buddha es explícitamente «mucho más que un Mahā Brahmā (*Comentario sobre Dhammapada* 2.60). Es cierto que a menudo los brahmanes se dirigen al Buddha como Brahmā (*Suttanipata* 293, 479, 508), pero aquí Brahmā no es el nombre del Dios, sino (como en sánscrito) la designación de un brahman verdadero e instruido²⁷, y equivalente a arahant (*Suttanipata* 518, 519). En

²⁷ En el ritual védico, *el* brahmā es el más instruido de los cuatro oficiantes brahmanes, y su patrón en todas las materias de duda; de

cuanto a los «Dioses» (*deva*), por ejemplo, Indras, Brahmās y muchas otras divinidades y divinidades menores o ángeles, no sólo son tan reales como los hombres, no sólo el Buddha mismo y otros arahants visitan sus mundos y conversan con ellos, y no sólo es el Buddha el «maestro de los Dioses y de los hombres» (*Samyutta Nikāya* 3.86), sino que, en respuesta a preguntas, el Buddha ridiculiza explícitamente la noción de que «no hay ningún otro mundo» (como lo mantenían quienes nosotros llamaríamos ahora Positivistas [*Majjhima Nikāya* 1.403]) y el punto de vista absurdo de que «no hay Dioses» (*Majjhima Nikāya* 2.212). Finalmente, puesto que se dicen las mismas cosas del Sí mismo y del Buddha, por ejemplo, que las definiciones de cada uno en los términos del otro no son inválidas, no sólo «Buddha» se explica como «uno cuyo Sí mismo está despierto»²⁸ (*Visuddhimagga* 209; cf. *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad* 4.4.13), sino que difícilmente puede haber ninguna duda de que el Comentador está acertado cuando afirma que en tales contextos el Encontrador de la Verdad o Así-venido «es el Sí mismo» (*Udāna* 67 con *Comentario sobre Udāna* 340). El hecho de que el Buddha no es sólo un principio trascendente —la Ley Eterna y la Verdad—, sino también universalmente inmanente como el «Hombre es este hombre», está implícito en el epíteto «Omni-interior» (Vesantara = Viśvāntara [*Majjhima Nikāya* 1.386; *Itivuttaka* 32]) que se aplica a él, y en las palabras, «Quienquiera cuidarme, que cuide al enfermo» (*Vinaya-Piṭaka* 1.302), —estas últimas palabras son un llamativo paralelo de las palabras de Cristo

aquí que brahmā, en el trato de un brahman con otro, es la forma de tratamiento más respetuosa posible.

²⁸ *Buddh'attā buddho, Visuddhimagga* 209, *cf.* *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad* 4.13 *pratibuddho ātmā*. El «Sí mismo despertado» será el «Sí mismo hecho-devenir» (*bhāvit'attā, passim*), es decir, el «Sí mismo no nacido (*ajāta'attā*) que ni envejece ni muere», *Comentario sobre Dhammapada* 1.228, *cf.* *Bhagavad Gītā* 2.20.

«cuanto vosotros hicieréis a uno de los últimos de estos hermanos míos a mí me lo hacéis».

En toda la literatura budista canónica no se afirma en ninguna parte que «no hay ningún Sí mismo», ninguna realidad distinguible del sí mismo empírico al que se somete repetidamente al análisis destructivo. Por el contrario, el Sí mismo es afirmado a la vez explícita e implícitamente; notoriamente en la frase recurrente según la cual esto, eso o lo otro «no es mi Sí mismo». Nosotros no podemos ignorar el axioma, *Nil agit in seipsum*: «cuando hay dos impulsos opuestos en un hombre, al mismo tiempo y sobre la misma cosa, nosotros decimos que debe haber dos en él», Platón (*República* 604B). Esto se aplicará, por ejemplo, cuando se describen las condiciones en las cuales el Sí mismo es el amigo o el enemigo del sí mismo (*Samyutta Nikāya* 1.57, 71-72 como en *Bhagavad Gītā* 6.5-7), y siempre que se expresa una relación entre dos sí mismos. Del budista se espera que «honre lo que es más que sí mismo» (*Anguttara Nikāya* 1.126), y este «más» solamente puede ser el «Sí mismo que es Señor del sí mismo, y la meta del sí mismo» (*Dīgha Nikāya* 380). Ciertamente, es del Sí mismo, y no de él mismo, de quien el Buddha habla cuando dice, «Yo he tomado refugio en el Sí mismo» (*Dīgha Nikāya* 2.120), y similarmente cuando pide a otros que «busquen al Sí mismo» (*Vinaya Piṭaka* 1.23; *Visuddhimagga* 393), y que «hagan del Sí mismo su refugio y su lámpara» (*Dīgha Nikāya* 2.100, *Samyutta Nikāya* 5.163; cf. *S.* 3.143). También se hace la distinción entre el «Gran Sí mismo» (*mah'attā*, «Mahātmā», «el Magnánimo») y el «pequeño sí mismo» (*app'ātumo*, «el pusilánime»), y entre el «Sí mismo Limpio» y el «sí mismo Sucio», donde el primero condena al segundo cuando se ha hecho un mal (*Anguttara Nikāya* 1.57, 149; 5.88). En resumen, es completamente cierto que el

Buddha no «negaba un Dios, no negaba un Alma, ni negaba la Eternidad».

En numerosos contextos, al Buddha y a otros arahants u Hombres Perfectos se les describe como «habiendo hecho devenir al Sí mismo» (*bhāvit'atto*); es decir, «hecho devenir», «como una madre cría a su único hijo», pues esta forma causativa del verbo «devenir» (cuya falta en Inglés es una grave inconveniencia) significa «criar», «cuidar», «cultivar», «servir» o «proveer para», —como *θεραπεύω*. Este «hacer devenir» al Sí mismo es una parte indispensable del progreso del peregrino budista, y, ciertamente, no menos importante que la correspondiente tarea negativa de llevar a una detención todo «devenir». Haber completado una u otra tarea es haber completado la otra, y haber alcanzado la meta: y «así», como dice Wordsworth, «haber edificado el ser que nosotros somos». Pero el erudito moderno debe poner cuidado en distinguir entre el «devenir» que es un mero metabolismo, es decir, un proceso no dirigido de crecimiento o de «progreso» automático, y el «hacer devenir» que es una cultivación *selectiva*. El que «deviene» es sólo el sí mismo empírico, compuesto de cuerpo y consciencia (*viññāṇa*). Aparte de la constitución corporal, la consciencia no puede surgir; nuestras «anteriores habitaciones», es decir, las vidas pasadas, son compuestos de este tipo, pero «no míos», «no mi Sí mismo» (*Samyutta Nikāya* 3.86); y del Mendicante en quien han sido suprimidas las condiciones que conducen al devenir renovado de una consciencia, se dice que él es uno cuyo Sí mismo está liberado, que es existente, enteramente contento, y que sabe que para él ya no hay más nacimiento, ni más devenir.

Haber alcanzado los mundos de Brahma o haber devenido un Brahmā allí no es el fin último; haber devenido un Brahmā o incluso el Mahā Brahma del eón, es ciertamente un logro

tremendo, pero no es lo mismo que haber devenido Brahma, o Buddha y arahant totalmente despirado. La distinción entre Brahmā y Brahma, expresada en términos Cristianos, es la que hay entre Dios y la Divinidad, y ayudará a aclarar la cuestión en los contextos budistas si cito expresiones análogas de dos de los más grandes y más intelectuales de los «místicos» Cristianos:

«Vosotros debéis aprender», dice el Maestro Eckhart, «lo que son Dios y la Divinidad. Dios obra, la Divinidad no obra. Dios deviene e indeviene (*wirt und entwirt*), y es una imagen de todo el devenir (*werdenne*); pero la naturaleza del Padre no deviene (*unwerdertlich ist*), y el Hijo es uno con Él en este indevenir (*entwerdenne*). El devenir temporal acaba en el indevenir eternal» (Pfeiffer, 516 y 497). Así, «es más necesario para el alma perder a Dios que perder a las criaturas» (Evans, 1.274), si ha de alcanzar ese estado en el que nosotros seremos «tan libres como cuando no éramos, libres como la Divinidad en su no-existencia». «¿Por qué no hablan ellos sobre la Divinidad?. Debido a que todo lo que es allí *es* uno y lo mismo, y no hay nada que decir... Cuando yo receda adentro del terreno, adentro de las profundidades, adentro del manantial de la Divinidad, nadie me preguntará de dónde vine o a dónde fui» (Pfeiffer, 180-181). «Nuestra esencia no es aniquilada allí, pues aunque nosotros no tendremos allí ni cognitividad, ni amor, ni beatitud, allí ella deviene semejante a un desierto en el cual sólo Dios reina»²⁹. Por consiguiente, el desconocido autor de *The Book of Privy Counselling* y *The Cloud of Unk-*

²⁹ La «no-existencia», el «manantial», el «desierto» del Maestro Eckhart corresponde al Mar budista (como se trata arriba) en el que se pierde toda diferenciación (*cf.* la definición de teosis de Nicolás de Cusa como una *ablatio omnis alteritatis et diversitatis*) y al «Mar» de Amor o de No-existencia de Rūmī, —allí el amante deviene el Amado (*Mathnawī* 1.504, 1109; 2.668-690, 1103; 3.4723; 6.2771 y *passim* con las notas de Nicholson.

nowing hace una diferencia entre aquellos que son llamados a la salvación y aquellos que son llamados a la perfección, y citando la elección por María de «esa parte mejor, que no le será arrebatada» (*Book of Privy Counselling*, f. 105 a), observa sobre la vida contemplativa que «si ella comienza aquí, durará sin fin», y agrega que en esa otra vida «no habrá ninguna necesidad de usar obras de misericordia, ni de llorar por nuestra aflicción» (*Cloud of Unknowing*, Cap. 21).

Paralelos tales como estos son a veces mucho más conductivos a una comprensión del contenido del budismo que las citas directas del Canon budista; pues capacitan al lector para proceder desde una fraseología conocida a otra menos conocida. Apenas es necesario decir que para un lector o erudito europeo, que se propone estudiar una religión oriental seriamente, es casi indispensable un conocimiento considerable de la doctrina y del pensamiento cristiano, y también de su trasfondo griego.

Los dos sí mismos están en contraste dramático siempre que uno reprocha al otro. «El Sí mismo reconviene al sí mismo» (*attā pi attanam upavadatī*) cuando se hace lo que no debería hacerse (*Anguttara Nikāya* 1.57-58): por ejemplo, cuando el Bodhisatta mendiga su alimento por primera vez, no puede digerir los inapetitosos mendrugos que recibe, pero «él se recrimina a sí mismo y no se consiente a sí mismo flaquear» (*Jātaka* 1.66). El Sí mismo sabe lo que es verdad y lo que es falsedad, y el sí mismo Sucio no puede ocultar sus malas obras del Sí mismo Limpio (*Anguttara Nikāya* 1.149). Así pues, el Sí mismo es nuestra consciencia, nuestro presenciador y nuestra sindéresis; el Daimon socrático «que no mira por nada excepto la Verdad» y que «siempre me sujeta de lo que yo quiero hacer». Es un hecho de experiencia universal que, como dice Platón, «hay algo en el alma que tienta a los

hombres a beber, y algo que no quiere, algo que tiene hambre y sed, y algo que lleva la cuenta», y es incumbencia nuestra decidir «cual gobernará, el mejor o el peor». El Sí mismo es el Agathos Daimon, a quien es incumbencia «mía» obedecer.

Esto nos lleva a considerar la doctrina de la «pureza del Daimon» (*yakkhassa suddhi*). Ignorando que puede haber una multiplicidad de Genios, de la misma manera que en otras tradiciones puede haber una multiplicidad de «espíritus diferentes del Espíritu», debe señalarse que *el* Daimon (*yakṣa*) había sido originalmente Brahma, y que, para las Upanishads, era todavía Brahma —ese Brahma, que es a la vez trascendente y, como el «Sí mismo del sí mismo», inmanente. Los Sakyas mismos habían sido adoradores de un Yakkha Sakyavardhana, a quien, probablemente, puede igualarse con esta Naturaleza «siempre-productiva». En el budismo, al Buddha, a quien se describe tan a menudo como «Brahma-devenido» (*brahma-bhūta*), también se le llama un Yakkha, el Daimon cuya «pureza» se ha mencionado arriba. El Buddha es «incontaminado» (*anūpalitto*), enteramente despirado, llegado a la meta (*attha-gata*, como se predijo al darle el nombre de Siddhartha), puro (*suddho*), inmutable (*anejo*), e indeseoso (*Suttanipata* 478, cf. *Majjhima Nikāya* 1.386, *buddhassa... āhuneyyassa yakkhassa*): «tal es la pureza del Daimon, y él, el Encontrador de la Verdad, tiene derecho a la oblación», pues él es el *āhuneyya* Daimon, «a quien debe hacerse la ofrenda sacrificial» (*Samyutta Nikāya* 1.141; *Majjhima Nikāya* 1.386; *Suttanipata* 478). Mientras que todas las existencias se mantienen de «alimento» y se deleitan en el «alimento» (físico o mental) (*Dīgha Nikāya* 3.211), se formula la pregunta, «¿Cuál es ese nombre del Daimon, que no tiene ningún placer en el alimento?» (*Samyutta Nikāya* 1.32; cf. *Suttanipata* 508). Cuán vívidamente recuerda esto a la pregunta: «¿No quieres decirme quién es?», y la respuesta de Sócrates, «¡Tú no querías

conocerle si yo te dijera su nombre!»; y al hecho de que, en la India y en algunas otras tradiciones, «¿Quién?» es el nombre más apropiado del dios que es «el Sí mismo de todas las existencias», pero que ni ha venido de ninguna parte ni jamás deviene alguien. Este «Sí mismo de todos los seres» es el Sol —no «el sol que todos los hombres ven, sino el Sol a quien pocos conocen con la mente», y a quien los Vedas describen como «incontaminado» (*arepasa*, es decir, *anupalitto*). Esta es sólo una de las muchas razones para identificar al Buddha *brahma-bhūta*, a quien también se llama «el Ojo en el Mundo» y «cuyo nombre es la Verdad», con esta «Luz de las luces» y «Sol de los hombres».

Nuestro interés inmediato va dirigido a la palabra «incontaminado». Ya sea explícita o implícitamente, e igualmente en los contextos budistas y prebudistas (donde también el Sol es «el único loto del cielo»), la referencia analógica es a la pureza del loto, al que «no moja el agua» sobre la que flota. De la misma manera, el Buddha es «incontaminado por los asuntos humanos» (*Suttanipata* 456; cf. *Samyutta-Nikāya* 4.180): incontaminado por el mundo (*Anguttara-Nikāya* 3.347) y todas las cosas del mundo (*Anguttara-Nikāya* 4.71). Lo que esto implica nos arrojará alguna luz sobre la naturaleza de la meta que el Buddha y otros Hombres Perfeccionados han perseguido y alcanzado. Se asume muy a menudo que la noción de una meta «más allá del bien y del mal» es de origen moderno. Sin embargo, esta noción aparece no sólo en contextos indios, sino también islámicos y cristianos, y es intrínseca a la diferenciación normal entre la vida activa y la vida contemplativa, puesto que la virtud es *esencial* para la vida activa, pero es sólo *dispositiva* para la vida contemplativa, cuya perfección es la meta última del hombre —la de la beatífica contemplación de la Verdad. La noción aparece una y otra vez en los contextos budistas: eso por lo cual el Hombre

Perfeccionado es incontaminado no es meramente el mal o el vicio, sino también el bien o la virtud. Esto se afirma explícitamente en muchos contextos, por ejemplo: «incontaminado por la virtud o por el vicio, desechado el sí mismo, para ese tal ya no hay acción que se necesite aquí» (*Suttanipata* 790); «a quien ha escapado aquí al apego a la virtud o al vicio, que es sin aflicción, a quien ningún polvo se adhiere, que es puro, a ese yo lo llamo un brahman verdadero» (*Dhammapada* 412), es decir, un arahant. Pero esto se afirma aún más notoriamente en la parábola de la barca: «abandona el bien y también el mal; pues el que ha alcanzado la otra orilla ya no tiene necesidad de barcas» (*Majjhima-Nikāya* 1.135), para lo cual hay paralelos exactos en las palabras de San Agustín «que cuando haya llegado, ya no use más la Ley como un medio de llegar» (*De spir. et lit.* 16) y del Maestro Eckhart «habiendo obtenido la otra orilla, ya no quiero una barca»; y como el Maestro Eckhart dice también, «Contempla al Alma divorciada de todo algo... sin dejar ningún rastro de vicio ni de virtud».

La «pureza» no se alcanza por la creencia, la audición, el conocimiento, las virtudes o las obras, ni tampoco sin ellas (*Suttanipata* 839); en otras palabras, la preparación moral es absolutamente indispensable, pero por sí sola no implica la perfección. Las reglas de conducta se dictan para los hogareños y los Mendicantes; las de los Mendicantes son naturalmente más estrictas, pero de ninguna manera extremas; la auto-tortura se desaprueba enérgicamente. Aquellos de los Mendicantes que obraban mal (y se admite que hubo algunos que se unieron a la orden por razones completamente indignas) podían ser citados y censurados en asamblea monástica pública, o, en el caso de ofensas graves, podían ser exclaustrados. Por otra parte, los Mendicantes no estaban atados, y no lo están hoy día, por ningún voto irrevocable, y son libres de volver a la vida de hogareño si así lo quieren; esto se conside-

ra simplemente como una flaqueza o una debilidad y una ocasión de reproche.

La práctica de las virtudes morales, ya sea por un discípulo hogareño o por un discípulo Mendicante, conduce al renacimiento en un cielo más bajo o en un cielo más alto, según sea el caso. El primero gana mérito por la conducta moral y sobre todo por la generosidad; en conexión con esto puede observarse que el Buddha instruye a un hogareño, que se había convertido y que había devenido un adherente seglar, a no abandonar su anterior práctica de socorrer a los miembros de una orden de Mendicantes rival, aunque desde el punto de vista budista éstos eran heréticos. El Mendicante, que no tenía otras posesiones que sus vestiduras, cuenco de mendigar, cántara, y báculo, no podía ser generoso con sus bienes de la misma manera, pero podía ser un maestro de otros, y no hay ningún don más meritorio que el de la Ley Eterna; el Mendicante no reconocía ya los lazos de familia, como ataduras que implican deberes, ni podía interesarse en la política o participar en los placeres, pruebas, o asuntos de los hombres que viven en el mundo, pero no sólo se esperaba de él que devolviera amor por odio si alguien abusaba de él verbal o físicamente, sino que practicara también las estaciones de Brahma o «Estados» Divinos (*brahma-vihāra*) del Amor, la Piedad, la Ternura, y la Imparcialidad (*mettā, karuṇā, muditā, upekkhā*). El primero de éstos consiste en la irradiación deliberada del Amor benefactor hacia todas las cosas vivas, —«con corazón de Amor él permanece irradiando a uno, a un segundo, a un tercero, y al cuarto cuadrante; y así la totalidad del ancho mundo, arriba, abajo, a través, y por todas partes, él continua irradiando con corazón de Amor abundante, sin medida, con entera inocencia», mientras piensa, «Que sean felices todos» (*Suttanipata* 143 sig.). Aquí la referencia de «todos» no es sólo a los seres humanos, sino absolutamente universal. Por

otra parte, la Imparcialidad es un estado subjetivo de paciencia o de desapego, como el de uno que presencia cualesquiera cosas agradables o desagradables que le acontecen como se podría presenciar una representación teatral, presente a ella pero no implicado en las situaciones del héroe. La «liberación del corazón» efectuada de esta manera tiende a un último renacimiento en los mundos de Brahma y a la compañía y coincidencia con Brahmā, puesto que la disposición del Mendicante que desarrolla estos estados de mente amistosos e inadquisitivos es la misma que la de Brahmā. No debe pasarse por alto que el procedimiento hasta aquí es estrictamente ético, y que presupone la virtud de la Inocencia (*ahimsā*, *Majjhima-Nikāya* 1.44; *Saṃyutta-Nikāya* 1.163; *Suttanipata* 309, 368, 515, etc.), un término que ha devenido también muy familiar en los tiempos modernos, en tanto que el principio de la «no-violencia» propugnado por Gandi como una regla de conducta bajo todas las circunstancias, —«envaina tu espada». El entrenamiento (o la disciplina) de la voluntad es lógicamente anterior al entrenamiento del intelecto.

Pero estos procedimientos éticos, en los que la noción de uno mismo y de otros está todavía implícita, son sólo una parte del «Caminar con Dios» (*brahma-cariyaṃ* = θεῶ συνοπαδεῖν) o del «Caminar con la Ley» (*dhamma-cariyaṃ*) del Mendicante, pero no son el fin del camino; hay «más que hacer todavía». Se nos dice que, como los Mendicantes que todavía no están «absolutamente liberados», sino que se halagan a sí mismos de hacer su trabajo (*Anguttara-Nikāya* 5.336; cf. *Majjhima-Nikāya* 1.477), los Dioses mismos a menudo están sujetos a la impresión errónea de que su condición es incambiable y sempiterna, y de que para ellos ya no hay nada más que haya de realizarse (*Anguttara-Nikāya* 4.336, 335, 378; *Saṃyutta-Nikāya* 1.142). Incluso un Brahmā, el más alto de los Dioses, imagina que no hay ningún «escape

más allá» (*uttarim nissaraṇam*) del glorioso estado que es ya el suyo (*Majjhima-Nikāya* 1.326; *Anguttara-Nikāya* 4.76; *Samyutta-Nikāya* 1.142). Por consiguiente, encontramos al Buddha reprochando a Sāriputta, por haber instruido a un preguntador brahman nada más que en la vía «a los mundos de Brahma más bajos, donde todavía hay más que ha de realizarse» (*Majjhima-Nikāya* 2.195-196). Se asume siempre que aquellos que no han efectuado su Despiración Total (Parinirvana) aquí, si ellos han ido tan lejos como para ser «no retornadores», pueden alcanzar su perfección y hacer su escape final desde cualquiera que pueda ser su posición en el Otro-mundo; es por eso por lo que el Buddha es el maestro no sólo de los hombres, sino también de los Dioses.

Así pues, ¿cuál es, entonces, la tarea que les queda que cumplir a algunos Mendicantes, y aquellos que han alcanzado una vida aeviternal en los cielos Empíreos, pero que no son todavía arahants «cuyo trabajo está acabado»? Ya no se trata en absoluto de una estación más alta que haya de adquirirse con buenas obras, —el fruto de las obras ya se ha ganado; ahora se trata enteramente de la vida de Contemplación (*jhāna*). *Jhāna* (sánscrito *dhyana*, chino *ch'an*, japonés *zen*) corresponde casi exactamente al segundo de los términos de la serie «Consideración, Contemplación, y Rapto» en la práctica occidental; y *samādhi*, literalmente «com-postura», o «síntesis», como la de los radios en el centro de su círculo³⁰, corresponde a «Rapto» e implica la consumación de *Jhāna* en cual-

³⁰ En el simbolismo arquitectónico, empleado a menudo, la concentración de los poderes del alma en su fuente, efectuada en el *samādhi*, se ilustra por la síntesis de las vigas radiantes en la clave de bóveda de un edificio adomado; y esta clave de bóveda (perforada) es ella misma la «puerta del sol» por la que uno escapa de cualesquiera mundo condicionado, que es representado por el espacio o la cavidad interior (la «caverna» Platónica) del edificio mismo.

quier etapa. Jhāna implica la realización activa e intencional de otros estados del ser que ese en el que el contemplativo es normalmente existente en el tiempo; y su fuerza es enteramente traicionada por aquellos eruditos que la han llamado «abstracción», o, aún más ineptamente, «ensoñación». La Contemplación es una tensa disciplina mental, que requiere un largo entrenamiento, y no una suerte de ensoñación; «no hay ninguna sugestión de trance, sino más bien de vitalidad intensificada» (*PTS. Pali Dictionary*, s.v. *jhāna*). El experto puede pasar a voluntad de uno a otro de la jerarquía de los «estados», y regresar nuevamente (*Dīgha-Nikāya* 2.71, 156); y este dominio y control positivo de los «estados» contemplativos, distingue tajantemente al Yoga indio de toda experiencia «mística» meramente pasiva y adventicia. Los «estados» contemplativos son una suerte de escala por la que se puede ascender desde los estados o niveles de referencia más bajos del ser a los más altos; pero la meta de la Liberación final está más allá de todos ellos. Las cuatro primeras Jhānas son a veces practicadas por los seglares tanto como por los Mendicantes.

Así pues, las Jhānas son típicamente cuatro (disponibles para los seglares tanto como para los Mendicantes), o si se toman junto con las cuatro Āruppa-Jhānas (estados sin forma o enteramente inmateriales) son un grupo de ocho etapas de liberación (*vimokkha* [*Dīgha-Nikāya* 2.69-71, 112, 156, y *passim*]). En la primera, haciendo a la mente «de una única dirección», se dirige la atención hacia algún soporte de contemplación específico, naturalmente apropiado a la disposición y constitución del pupilo, y a menudo elegido para él por el Maestro de quien él es discípulo. En la segunda Jhāna el practicante todavía ve la forma externa, pero es inconsciente de la suya propia; la experiencia es extática. En la tercera, el éxtasis pasa, y queda solamente la consciencia de la sin-

finitud del poder de la discriminación (*viññāṇa*). En la sexta prevalece el sentido de que «no hay nada» (*n'atthi kiñci*). En la séptima ya no hay ninguna discriminación, y es una condición ni con consciencia ni sin consciencia (*saññā*). En la octava hay una detención de toda consciencia y sensación (*Dīgha-Nikāya* 2.69-71, 112, 156). Y una vez que un Mendicante ha dominado estos ocho grados de liberación en secuencia directa, en secuencia inversa, y en ambas secuencias sucesivamente, de manera que puede sumergirse o emerger de cualquiera de ellos a voluntad y por la duración que él quiera; y cuando por la erradicación de las fluxiones entra también en esa Liberación de la Voluntad (*ceto-vimutti*), y en esa Liberación Intelectual (*paññā-vimutti*) que ha llegado a conocer y a realizar por sí mismo aquí y ahora, entonces, de un Mendicante tal se dice que es «Libre en ambas vías»; no hay ninguna otra Liberación ni una Liberación más alta que ésta en ambas vías (*Dīgha-Nikāya* 2.71; cf. *Suttanipata* 734, 753).

Sin embargo, debe comprenderse claramente que el logro de un dominio tan completo de la jerarquía de los estados de la existencia, o de los cielos sucesivos, no es un fin en sí mismo, sino un medio hacia la liberación final de todos los «estados»; todos son contingentes, todos son originados y perecederos, y nadie que conoce su verdadera naturaleza, es decir, nadie que comprende sus placeres y sus dolores, y que conoce la vía de escape (*nissaraṇam*) de ellos, se deleitará en ellos o querrá permanecer permanentemente en ninguno de ellos, ni siquiera en el más alto (*Dīgha-Nikāya* 2.79). Cualquiera que pueda ser la posición de uno en la jerarquía de los mundos, siempre hay otra orilla que ha de alcanzarse, y sólo para uno completamente liberado ya no queda nada que haya de hacerse; desde el punto de vista del *summum bonum* es poco mejor haber alcanzado un cielo que estar todavía en la tierra; el gran trabajo está todavía por hacer. Para aclarar esto el Buddha

propone la gran doctrina de la Vía Media, —*majjhena tatthagato dhammaṃ deseti*.

Esta importantísima doctrina, platónica, aristotélica, y escolástica tanto como brahmánica y budista, tiene tantas aplicaciones como hay alternativas, alternativas de las cuales, la elección entre éste y algún otro mundo, concebidos como de «orillas» contrastadas, es sólo un caso; el verdadero «acabador del mundo» (*lok'anta-gū*) no está apegado a la existencia en éste ni en ningún otro mundo, por muy exaltado que sea; pues todos los seres (*sattā*), hombres y Dioses igualmente, están en las garras de la Muerte (*Samyutta-Nikāya* 1.97, 105). Hay siempre dos extremos (*antā*), y es contra el extremista (*anta-g-gahika*) que da un valor absoluto a uno u otro de estos extremos contra quien el Buddha propone su Medio; el verdadero «Caminar con Dios» (*brahmacariya*) es una Vía Media. Ya como un Bodhisatta, habiendo sido criado en el lujo, y habiendo mortificado después su carne casi hasta el punto mismo de la muerte, el Buddha había descubierto que ninguno de estos extremos le conduciría al conocimiento que buscaba, y que alcanzó siguiendo la Vía Media (*Vinaya-Piṭaka* 1.10). De la misma manera, la Pureza no puede alcanzarse con la virtud, —ni sin ella (*Suttanipata* 839); la pureza no es sólo respecto del vicio sino también respecto de la virtud. De la misma manera en lo que concierne a todas las «teorías» (*ditṭhi*), afirmaciones y negaciones: «es» (el error Eternalista) y «no es» (el error Aniquilacionista) no son ninguno de ellos descripciones verdaderas de una realidad última (*Samyutta-Nikāya* 2.19-20, 217), —de la misma manera que para Boecio, la fe es un «medio entre herejías contrarias». Esto no significa que la Vía Media tenga una dimensión; en términos de espacio, la meta no está aquí ni más allá *ni* entre ambos (*Udāna* 8), y no es «dando pasos», sino dentro de vosotros, donde debe alcanzarse el Fin del Mundo (*Samyutta-Nikāya*

1.61-62; *Anguttara-Nikāya* 2.48-49; *Saṃyutta-Nikāya* 4.94). De la misma manera —y esto es quizás el aspecto más interesante del principio atómico— en lo que concierne al tiempo. La existencia —el origen y la disolución— de todas las cosas es momentánea (*khaṇika* [*Visuddhimagga* 1.230, 239; *Dpvs.* 1.16]); como había sido para Heráclito (cf. Plutarco, *Moralia*, 392B, C). Este in-stante (*khaṇa*), en el que las cosas surgen, existen, y cesan de ser simultáneamente, es el ahora sin duración que separa el pasado del futuro y que da a ambos su significado; el tiempo, en el cual sobreviene el cambio, no es nada sino la sucesión sin ruptura del flujo de tales momentos, cada uno de los cuales —en sí mismo sin tiempo³¹— es nuestra Vía Media (*Anguttara-Nikāya* 4.137). La vida, como nosotros la conocemos empíricamente, es el campo de la acción transitoria, y son precisamente tales acciones las que tienen consecuencias heredables. Por otra parte, las actividades inmanentes, puesto que permanecen en el agente, no implican al agente en los acontecimientos externos y, por la misma razón, son inaccesibles a la observación. Muchas expresiones budistas (por ejemplo, *thit'atto* [*Saṃyutta-Nikāya* 3.55; *Suttanipata* 519, cf. 920], que han de contrastarse con la transitoriedad, *aniccam*, de todo lo que no es el Sí mismo) implican la inmovilidad del Sí mismo liberado. Lo que esto significa es que la Vida trascendente y supralógica del Sí mismo liberado es Auto-contenida. Los momentos mismos son un único momento; su aparente sucesión es convencional.

³¹ Es cierto que «los hombres sienten que lo que no puede ponerse en términos de tiempo carece de significado», pero «la noción de un ser inmutable, estático, debe comprenderse más bien como un proceso tan intensamente vivaz... como para comprender el comienzo y el fin en un solo instante» (W. H. Sheldon en el *Modern Schoolman* 21.133). «Plus la vie du moi s'identifie avec la vie du no-moi [es decir, del Sí mismo], plus on vit intensément» (Abdul Hādī en *Le Voile d'Isis*, Enero 1934).

Así pues, el «momento» sin duración es nuestra gran oportunidad, —«*ahora* es el día de la salvación»,— y encontramos que el Buddha elogia a aquellos de los Mendicantes que han «aprehendido su momento», y que recrimina a aquellos que lo han dejado pasar (*Samyutta-Nikāya* 4.126; *Suttanipata* 333). Ciertamente, los momentos nos pasan; pero quienquiera que aprehende uno de ellos escapa de su sucesión; para el arahant despirado el tiempo ya no es. En todos los casos el Buddha enseña el Medio por el principio de la causalidad; y lo que quiera que sean los dos extremos, ello sólo puede ser «apetito» o, literalmente, «sed» (*taṇhā*), una «sed» que le lleva a uno a un devenir renovado; y sólo como un incondicional del Medio, uno no es contaminado por ninguno de los dos extremos (*Anguttara-Nikāya* 3.399-401; *Suttanipata* 1042), —de la misma manera que, para Platón, sólo agarrándose al hilo de oro de la Ley Común, la marioneta humana puede evitar los impulsos contrarios y desordenados que nos arrastran aquí y allí, a acciones buenas o malas determinadas por nuestros apetitos (*Leyes*, 644).

No falta una buena razón para que al Mendicante se le llame un Trabajador (*samaṇa*, literalmente «afanado», y equivalente semántico exacto de «asceta»); el Mendicante no puede conocer ningún reposo hasta que es uno «que ha hecho lo que tenía que hacerse» (*katakarāṇīyo*). Debe ser el señor de su voluntad o pensamiento, no uno que está a su merced; y el hombre a quien el Buddha encomienda como un «iluminador» del bosque en el que vive solo, es el Mendicante que, cuando vuelve de su ronda de limosnas, asume su sede contemplativa determinado a no levantarse nunca de nuevo hasta haberse liberado de los flujos. Para ganar lo que todavía no se ha ganado, para alcanzar lo que todavía no se ha alcanzado, para verificar lo que todavía no se ha verificado, el Mendicante, que ha dejado el mundo por la fe y que es todavía un discí-

pulo, debe ejercitar la hombría o el heroísmo (*viriyam* = ἀνδρεία, *virtus*), resolviendo, como el Bodhisatta mismo: «Que queden más bien la piel, los tendones, y los huesos solos, mientras la carne y la sangre se secan, que dejar algún resto del ejercicio de la hombría hasta que yo haya ganado lo que puede ganarse por aguante humano, por hombría, y por persistente avance» (*Samyutta-Nikāya* 2.28; *Majjhima-Nikāya* 1.481; *Anguttara-Nikāya* 1.50; *Jātaka* 1.71). Estas son sus intenciones: «Yo no devendré de la materia de la que están hechos todos los mundos, yo erradicaré la noción de “yo” y “mío”, yo devendré plenamente poseído de la gnosis que no puede ser impartida, yo veré claramente la causa y la originación causal de todas las cosas».

Hemos visto que el propósito (*attha*) original y principal del Bodhisatta era efectuar la conquista de la muerte, y que, de hecho, conquistó a la Muerte en la noche del Gran Despertar; y que, en adelante, por su enseñanza de la Ley Eterna, «abrió las puertas de la inmortalidad» para otros. Así pues, será una suerte de prueba de la eficacia del Caminar con Brahma del Mendicante, en concordancia con su enseñanza, si nosotros nos preguntamos a nosotros mismos como ve la muerte de los demás el arahant graduado, o como ve la suya propia. En cuanto a la muerte de los demás, es una parte de su disciplina, ser «consciente de la muerte», y esta consciencia de la muerte incluye la reflexión de que todos los seres, hasta el mundo de Brahma, e incluso los Dioses del mundo de Brahma, son finalmente mortales; y siendo consciente de esto, el Mendicante graduado permanece impassible incluso ante el deceso mismo del Buddha, pues es consciente de que el declive y la disolución son inherentes a todas las cosas compuestas, y que sólo los novicios y las deidades inferiores lloran y se lamentan cuando «el Ojo en el mundo» se retira. En la India, ya era una historia antigua que la inmortalidad en el

cuerpo es imposible; así pues, el arahant es bien consciente de que vendrá su propio tiempo. El hombre del promedio, inenseñado, cuando se acerca el fin, «se aflige, desfallece, llora y se lamenta»; pero no así el discípulo ario en quien se han extinguido los fuegos de la egoidad —él sabe que la muerte es el fin inevitable de todos los seres nacidos, y siendo consciente de esto, sólo considera, «¿Cómo aplicaré mejor mi fuerza a lo que se acerca?» (*Anguttara-Nikāya* 3.56) hasta que muere. Puesto que ya ha muerto a lo que puede morir, espera la disolución del vehículo temporal con perfecta compostura, y puede decir: «No anhele la vida, y no estoy impaciente de la muerte. Espero la hora, como un sirviente espera su sueldo; finalmente, dejaré este cuerpo mío, providente, recogido» (*Theragāthā* 1.606.1002). O incluso si el discípulo ario, ya sea un Mendicante o todavía un hogareño, aún no ha «hecho todo lo que tenía que hacerse», tiene la certeza de que, una vez venido al ser en otra parte según sus merecimientos, todavía le será posible acabar su perfección allí. Las palabras, «Oh tumba, ¿dónde está tu victoria?. Oh muerte, ¿dónde está tu aguijón?» podrían haber sido las del Buddha o las de un budista verdadero. Para él, ya no habrá más devenir, ya no habrá más aflicción; o si lo hay, no será por mucho, pues ya ha llegado muy lejos en ese largo camino que lleva al Nirvana, «y, ciertamente, pronto habrá alcanzado la meta».

CAPÍTULO DOS

¿QUIÉN ERA EL BUDDHA?*

Otto Franke, en el *Ostasiatische Zeitschrift*, IV, 1915-16, p. 10, concluía que «todos los siete Buddhas no son sino paradigmas del Buddha dogmático... el Buddha dogmático no es sino el oscuro reflejo de un antiguo concepto de la deidad». El mismo punto de vista ya había sido expresado por otros, por ejemplo, por de la Vallée Poussin, en *Le Bouddhisme et les Évangiles canoniques*, p. 23, Nota 1, «No puede haber ninguna duda de que lo que encontramos es una antigua concepción mitológica. El nacimiento del Sol es fatal para su madre, la Aurora, que concibe al Sol como Māyā al Buddha y Aditi a Viṣṇu». El punto de vista contrario lo expresa Windisch, *Buddha's Geburt*; aunque admite que el concepto dogmático del Buddha ya está desarrollado en el Canon pāli, y que debe haber sido familiar en el siglo tercero a. C., sin embargo está convencido de que el Buddha fue verdaderamente un hombre entre los hombres, y que la totalidad de los elementos míticos de la leyenda del Buddha han sido superpuestos sobre una figura histórica, ya sea por los teólogos o ya sea por los poetas; se niega a admitir que el Buddha «pueda ser considerado en ningún sentido como una forma o un desarrollo del dios Sol» (p. 177).

Sería imposible probar que nunca existió un maestro individual humano a quien pueda atribuirse al menos una parte de lo que nosotros llamamos ahora la «doctrina budista primiti-

* Este artículo inacabado no se publicó nunca en vida del autor.

va». Al mismo tiempo, son sólo los *logoi* los que transmiten en su estilo una cierta sugestión de «personalidad»; de otro modo, no hay un solo detalle registrado en la leyenda del Buddha que no tenga un carácter evidentemente mitológico, y uno puede decir que si se eliminan de la leyenda todos los elementos milagrosos y los epítetos solares, entonces no sobrevive nada sino una sombra; y que, en no menor medida antes que después del *parinibbāṇa*, el Buddha «no es ni aquí ni allí», sino que «es» sólo en el Logos-cuerpo, *dhammakāya* (*Milindapañha* p. 73), con lo que deviene eternamente verdadero que sólo «el que ve la doctrina Le ve». Si hubo entonces un hombre, para nosotros, el hombre está perdido para siempre en su propia divinidad; y si hay alguien a quien aflige una tal conclusión, que reflexione que aquí puede decirse, como de Cristo, que hay «almas buenas y piadosas que están retenidas del logro de su objeto propio por su demora en el santo gozo de la forma humana de nuestro Señor». Como nosotros le conocemos, el Buddha es humano sólo en el sentido de esa humanidad que no tiene conexiones con el tiempo, y en el sentido en que el R̥g Veda atribuye la humanidad a Agni. El Buddha sólo puede ser considerado como un aspecto del Avatar Eterno, a saber, como la forma inteligible de un Principio ininteligible.

El clan (*gotta*) del Buddha es *Ādicca* (*āditya*, *Sol*), su estirpe (*jati*) *Sāka* (*śāka*, «capaz»), *Sut. Nīpāta*, p. 73; su nombre de familia, Gautama o Gotama, es el de una subdivisión de los Āngirases («Incandescentes»), de donde que al Buddha se le llame a veces un Āngirasa («hijo del Incandescente»). También se le llama *ādicca-bandhu*, «Pariente del Sol», *mahā-purisa*, «la Gran Persona», *tathāgata*, «el Así-venido», *buddha*, «el Despierto», *jina*, «el Conquistador», y *arhat*, «el Cualificado». Los Sākas tienen dos sedes, Devadaha («la Fuente de los Ángeles») y Kapilavatthu («El lugar del Leo-

nado»); entre éstos está el Parque de Lumbinī, al cual acuden las gentes de ambas ciudades. El padre del Buddha, Suddhōdana, («Hervido de Arroz Puro») reside en Kapi-lavatthu; su madre, Mahāmāyā o Māyā Devī, es la hija de Śākya Subhūti, de Devadaha (MV. 1.355); ella está en su camino de retorno a Devadaha cuando da nacimiento al príncipe (*kumāra*) Siddhārtha («logro de la meta») en el parque de Lumbinī.

Los epítetos explícitamente solares no requieren ningún comentario. *Sāka* o *śākin* se aplica a varias deidades, especialmente a Indra, a quien muy a menudo se alude como operando por medio de sus «capacidades» (*śacibhih*), o alternativamente por sus «poderes mágicos» (*māyābhih*). Gotama es el nombre de un Profeta, a quien se atribuye el segundo libro de Ṛg Veda Samhitā; el hecho de que se diga de Indra que sedujo a su esposa Ahalyā, identificaría efectivamente a Gotama como un aspecto de Bṛhaspati, y a Ahalyā como un aspecto de Vāc. A la mayoría de las deidades del Ṛg Veda se les mencionan como Āngirasas o como hijos de Āngiras; y a Agni en particular, y ocasionalmente a Indra, se les llama *āṅgīrastama*, «El más excelente de los Āngiras». La designación del principio manifestador como Mahāpuruṣa es bien conocida en *Ṛg Veda Samhitā* 10.90, y es muy prominente en los Brāhmaṇas y Upaniṣads. *Tathāgata* no es como tal un epíteto védico, pero expresiones tales como *ā āgata*, «ha venido», con referencia a Agni en *Ṛg Veda Samhitā* 10.53, 1, son comunes y *āgatam* en el sentido de «actual», «llegado», aparece en *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.3.1. *Budh*, «despertar», se emplea constantemente con referencia a todas las deidades védicas, y *uṣarbudh*, «despertando en la aurora», es un epíteto permanente de Agni; se recordará que el *mahāsambodhi* tiene lugar en el final de la noche. *Jina* no aparece en Ṛg Veda, pero a las deidades se les describe constantemente como «conquis-

tando», de la raíz *ji*. *Arhat* es de ocurrencia común en *Ṛg Veda* y se aplica a diferentes deidades, especialmente a Agni, y es «por su cualificación como los Ādityas alcanzan su aeviternidad», *arhaṇā... amṛtattvam ānaśuh*, 10.63.4, una fórmula que anticipa literalmente muchas expresiones característicamente budistas. Devadaha = Devahrada, «La Fuente de los Ángeles»; *hrada* casi nunca es un término técnico en *Ṛg Veda*, donde la Fuente de la Vida y fuente del Río de la Vida es igualmente *utsa*, pero en los Brāhmaṇas corresponde a la *śaiśava* de la Sarasvatī, en la cual se rejuvenecen los poderes envejecidos, es decir, la fuente de la vida. Suddhōdana se menciona en el *Buddha Carita* 2.36-37 como un bebedor de soma y sacrificador, y tiene muchos rasgos sugerentes de Tvaṣṭṛ, el padre de Agni e Indra, en cuyo hogar hay siempre *odanam* cociendo. Kapilavatthu parecería ser este mundo de luz en tanto que se distingue de ese otro que toma su nombre de la Fuente de la Vida; *Kapila* aparece solo una vez en *Ṛg Veda Samhitā*, a saber en X.37.16 donde es uno de los diez (¿Ādityas?), «a quienes envían para fomento de su propósito» (*taṁ hinvanti kratave pāryāya*), o quizás «al otro lado, acordemente a su propósito»; y, gozosamente, «la madre lleva en sus ijares la bien establecida gema (*garbham*), calmándola tan pronto como se mueve» (*avenantam*, es decir, “no siendo todavía Vena”, el fulgente Sol). La expresión sugiere *Ṛg Veda Samhitā* 10.72, 8-9, donde Aditī lleva al Pájaro-Sol, aquí el octavo Āditya, «a proceder en nacimiento y muerte repetidos» (*prajāyai mṛtyave tvat punaḥ*). El hecho de que el profeta Kapila, en la Epopeya, es también realmente el Sol, está implícito en la identificación con Vasudeva, y en que se le encuentre con el caballo sacrificial en las profundidades de la tierra, *Rāmāyana*, Valak. 40, mientras que en *Mahābhārata* 3.3.24 se le identifica con el Sol; también en 3.47.18 se le identifica con Viṣṇu y en 5.109.7 se le llama un Deva; el *kapilasya-kedāra*, «el campo de Kapila» de *Mahābhārata*

3.83.72, puede compararse a Kapila-vatthu. La designación de Māyā será examinada abajo. Subhūti puede compararse sólo con *subhu* = *subhūta*, un epíteto de Apāṁ Napāt, es decir, de Agni *ab intra*, en 2.35.7. *Kumāra* podría aplicarse a todo príncipe o hijo, pero en Ṛg Veda casi siempre se refiere a Agni, y algunas veces a Indra. *Siddārtha* recuerda a *Ṛg Veda* 10.51.4 donde Agni habla de la «meta» (*artham*) que ve ante él; y para el concepto general de *artha*, como el determinante del nacimiento, cf. 10.106.7, y *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.3.1.6, donde el nacimiento es *yathārtham*.

Las comparaciones precedentes son más bien sugestivas que conclusivas; sin embargo, bastan para probar la dependencia de la terminología budista respecto de la terminología védica; y cuando nosotros venimos a considerar la leyenda del Buddha como tal, puede sostenerse que no sólo se basa en términos aislados, sino en secuencias de eventos completos y en las frases correspondientes. Aquí nos proponemos considerar en particular la Natividad, el Marā-dharṣaṇa, y el Gran Despertar.

Para la Natividad nos apoyamos en el *Majjhima Nikaya* (Acchariyabbhuta-dhammasutta), *Dīgha Nikāya* (Mahāpadāna Sutta) *Jātakas* (Nidanakathā), *Mahāvastu*, *Buddha Carita*, y *Lalita Vistara*. Como lo muestra Windisch, estos textos, en su totalidad, están casi verbalmente de acuerdo en cuanto a los detalles milagrosos de la Natividad. Al omitir tomar en cuenta las Natividades védicas de Agni, Indra, y Sūrya, naturalmente omitió también las fuentes de los textos budistas pālis y sánscritos. Antes de proceder a suplir esta omisión, debe señalarse que los textos budistas insisten en que la manera del nacimiento milagroso no era en modo alguno peculiar al caso de Siddhārtha, sino que era según una Ley de aplicación universal. Así *Dīgha Nikāya*, a medida que se describen sucesiva-

mente los detalles de la Natividad, agrega en cada caso el estribillo siguiente, «Eso es así conformemente a la Ley», o como lo traduce el señor Rhys Davids, «es la regla» (*avam ettha dhammatā*): el Mahāvastu justifica de la misma manera cada acontecimiento diciendo que «esto es lo que acontece en el caso de todo Bodhisattva»; *Buddha Carita* cita los nacimientos milagrosos de Aurva, Pṛthu, Mandhātṛ («que era como Indra mismo»), y Kaksīvat, pero, más bien curiosamente, omite los de Agni, Indra, y el Sol. Consideraremos ahora algunos de los detalles más notables de la Natividad budista, aduciendo los evidentes paralelos védicos.

Todos los textos están de acuerdo en cuanto a la visibilidad del niño en la matriz. La mayoría habla sólo de que se le ve claramente, pero *Buddha Carita* 1.22, compara el niño en la matriz de la madre a un destello de relámpago soportado por un banco de nubes (*māyāpi taṁ kuṣigataṁ dadhāna vidyut-vilāsaṁ jaladāvalīva*). De hecho, una luz infinita (*appamāno... obhāso*) ilumina la oscuridad (*andhakārā timisā*) de todo el universo desde el momento de la concepción del niño (*Dīgha Nikāya* 17). El pasaje de *Buddha Carita* es difícilmente más que una paráfrasis de *Rg Veda Saṁhitā* 6.16.35, donde Agni, «destella como el relámpago en la matriz sempiterna de la madre, sedente en el lugar de nacimiento del Orden» (*garbhe mātuh... vididvutāno akṣare sīdann ṛtasya yonim*), cf. 3.29.14, «brillaba en el seno de la madre» (*rocata mātur upasthe*). Ha de recordarse que Agni se enciende en el final de la noche, y antes de la aurora, y que desde su matriz-altar «llena el cielo y la tierra con su luz de largo alcance... brillando visiblemente a través de las olas de la noche» (*ā yahpaprāu jayamāna urvī dūredrśā bhāsā... ūrmyāyas tiraḥ śociṣ dadṛśe*, 6.10.4), «luce en medio de la oscuridad» (*tira tamāṁsi darśataḥ*, 3.27.3), «destellando desde su sede» (*didvutāno sadasthe*, 3.5.8), a saber, la «matriz del orden»

(*ṛtasya yoni*), la matriz de la aeviternidad (*amṛtasya yoni*), y el ombligo de la tierra (*nābhīr pṛthivyā*).

Agni es el *doṣāvastar*, el «iluminador de la oscuridad» (*Ṛg Veda Saṁhitā* 1.7, etc.) que con su brillo dispersa la oscuridad (*arkeṇa vi babadha tamāṁsi*, 10.88, 5) «ya manifiesto de noche» (*dadṛśe naktayā cit*, *Ṛg Veda Saṁhitā* 4.11.1), «su llama jamás es ocultada por la oscuridad» (*na yas te śocis tamasā*, ...). «La noche es el mal, la oscuridad»... «es por la luz como ellos cruzan la oscuridad, el mal» (*Kausitakī Brāhmaṇa* 7.6 y 9). La matriz misma es el símbolo de esta oscuridad (*andham iva vai tamo yoniḥ*, *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* 3.9); él [es] el relámpago, ella la nube, como en *Buddha Carita* 1.22, citado arriba. El hecho de que todo esto es «por regla» corresponde a *Ṛg Veda Saṁhitā* III.29.10 «ésta es la matriz normal» (*ayaṁ te yonir ṛtyayah*).

«Hermanos, es la regla que mientras que otras mujeres paren después de nueve o diez meses de preñez, la madre de un Bodhisattva no pare; la «matriz de Māyā Devī está más que llena» (*paripuṇṇa gabbhā*, *Jātaka* 1.52) cuando ha llevado al niño diez meses» (*das'eva māsāni*, *Dīgha Nikāya* § 23). Si no estamos equivocados, el gran período de gestación y el nacimiento «repentino» (cf. *sadyaḥ* en 3.39.3, *aśu* en *Buddha Carita* 1.24), tienen ambos la misma significación, a saber, la de «el acto de fecundación latente en la eternidad»; la concepción, la gestación, y el nacimiento no son acontecimientos en el tiempo, sino en un ahora eterno. De la misma manera, en los textos védicos se insiste frecuentemente en una preñez de diez meses; por ejemplo, *Ṛg Veda Saṁhitā* 5.78.9 «Cuando el Príncipe (Agni) había yacido diez meses en su madre» (*daśa māsāñcchaśayānaḥ kumāro adhi mātari*) y *Atharva Veda Saṁhitā* 1.11.6 «él (Agni) sale después de diez meses» (*nir aitu daśamāsyō bahi*). El período de gestación en las nati-

vidades védicas, cuando el período de diez meses no se menciona específicamente, es siempre de gran duración; en 4.4, «su madre le llevó (a Indra) un centenar de meses y muchos otoños», (en *Śatapatha Brāhmaṇa* 3.2.1.27 Indra nace «después de un año»); 10.51 recalca la tardanza de la salida de Agni, en 5.2.2 «a través de antiguos otoños creció el niño no nacido» (*pūrvīha garbhaḥ śarado vavardha*), en 10.124.4, donde habla el no nacido Agni, dice «Muchos años trabajé yo dentro», y 10.95.12 pregunta «¿cuándo nacerá el niño?»; en PB.7.6.1 + 5 el «embrión permanece *ab intra* (*antarhitaḥ*) durante mucho tiempo». Lo mismo está implícito en las expresiones «plenamente crecido» o «sobre-crecido»; Indra, hablando dentro de la matriz, se refiere a sí mismo como *pravṛddha*, 4.13.1, y se le llama *tanvā vavṛdhānah* en 3.34.1; Agni nace *survṛddham*, 10.61.20.

La concepción milagrosa, el gran período de gestación, y el nacimiento «repentino» (*sadyah* en *Rg Veda Samhitā* 3.39.3, *aśu* en *Buddha Carita* 1.24), los poderes de comprensión plenamente desarrollados del niño recién nacido, tienen todos una y la misma significación; el nacimiento divino es eterno, es decir, es ahora, y no en el tiempo. Si nosotros asumimos también que la leyenda del Buddha requiere una encarnación histórica modelada en la operación eterna, se sigue que tenemos que tener en cuenta dos natividades, una eterna y otra temporal, y un parentesco correspondiente, a saber, en el «cielo» y sobre la «tierra», oculto y aparente. Este mismo problema se plantea en SP. 14. 44 y 48, donde, habiendo declarado el Buddha que él mismo ha madurado a las huestes de los Boddhisattvas durante períodos eónicos desde su propio Despertar en Gayā, se suscita la objeción, «Nacido en Kapilavastu, tu despertar en Gayā fue hace solo muy poco tiempo; es como si un joven de veinte años presentara como hijos suyos a una congregación de centenarios». En *idem* 15, el Buddha

explica que su Despertar es desde la eternidad, y que la apariencia de una vida eventual sobre la tierra se ha presentado por amor de la humanidad.

El paralelo con el dogma Cristiano es demasiado estrecho para ser ignorado. Como lo expresa Damasceno «Nosotros confesamos dos natiuidades en Cristo: una del Padre eternal; y otra que ocurrió en estos últimos tiempos por amor nuestro» (*De Fide Orthod.* 3); seguido por Tomás, *Sum. Th.* 1, q.35, a.2, y a.6 y 3 donde «en realidad hay una única filiación, aunque hay dos en aspecto».

Cuando Jesús dice «Yo desciendo del cielo» (Juan 6:38), se suscita igualmente la objeción «¿No es éste Jesús el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos?», y nuevamente «Nosotros conocemos a este hombre, sabemos de donde es» (*idem* 42 y 8:26).

En *Dīgha Nikāya* 8.24 «Es la regla que mientras que otras mujeres paren sentadas o tumbadas, la Madre de un Bodhisattva pare de pie». Aquí está implícito el nacimiento costal, pero no se menciona explícitamente. *Majjhima Nikāya* I.148.1 dice que todos los Bodhisattvas, después de permanecer diez meses en la matriz, nacen «por el lado derecho» (*dakṣiṇena pārsvena*); en *Buddha Carita* I.25, el «Bodhisattva nace del costado de la madre, por amor del mundo» (*pārsvāt suto lokahitāya jajñe*). *Jātaka* I.52 dice que el nacimiento tuvo lugar en la arboleda de Lumbinī, y que Maḥāmāyā se sostuvo sujetándose a la rama de un árbol *sāla*, lo que, nuevamente, implica la postura de pie, y un parto costal; con esto se corresponde *Majjhima Nikāya* II.18.7, donde el nacimiento tiene lugar en el parque del Rey, lugar al que la Reina en estado de preñez, ha acudido para tomar parte en el juego *śālabhāṇjakā*. Incidentalmente, estos textos bastan para explicar la iconogra-

fía de la Natividad cuando se representa por la fórmula de la Yakṣī y el Árbol, sin indicación explícita del parto, como en Bharhut y Bodhgayā; o cuando se muestra a los Cuatro Ángeles recibiendo al niño, con la misma fórmula, pero con la presencia del niño, indicada por los pies que se ven en la tela en la que le reciben; como en Amāravatī; o, más literalmente, cuando se muestra al niño emergiendo del costado de la madre, como en el arte de Gandhāra.

Majjhima Nikāya se cuida de dejar claro que la madre no es dañada en modo alguno por su parto costal; el niño nace «del costado derecho sin dañar a la madre» (*mātaram abādhamāno... dakṣiṇa pārśvena*, 1.150.3); «su costado no se rajó» (*sa taṃ pārśvam bhidyate*, 2.13.7); y esto se explica diciendo que el niño nació «en una semejanza intelectual» (*manomayena rūpeṇā*, 2.20.14). *Dīgha Nikāya* § 21 dice sólo que la madre no sufrió ningún dolor durante la preñez. La expresión de *Majjhima Nikāya*, donde se afirma, como arriba, que la madre no sufrió ningún daño en el parto es sospechosa, y nosotros intuimos una adhesión más estrecha a la tradición en *Buddha Carita* 1.24, donde «El Bodhisattva salió repentinamente, rajando la matriz de nuestra Señora (*devyāḥ kuṣīm vibhidyāśu*¹ *bodhisattvo vininyayau*), pues esto explica naturalmente la pronta muerte de la Madre, en cuanto a lo cual todas las tradiciones son unánimes, al mismo tiempo que preserva también la fórmula védica, por ejemplo, TS. 6.1.3.6 donde Indra «rompió la matriz» (*yonim ācchinat*, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* 3.2.1.29). *Jātaka* 1.52 es muy significativo: «Se debe (*vasmā*) a que la matriz en la que ha morado un Bodhisattva no debe (*na sakkā*) ocuparla ni hacer uso de ella ningún otro, puesto que de hecho es como un sagrario, por lo que (*tasmā*) la madre del Bodhisattva murió siete días después de su nacimiento», y retornó a la «Ciudad de Tuṣita»; pues se

¹ Cf. *Rg Veda Samhitā* 3.29.3 (Agni) *sadyaḥ... jajāna*.

debe justamente a que él reflexiona, «Esta matriz que me ha tenido es la de un héroe poderoso, que ningún gran monstruo nazca de ella después de mí» (*mahāvīryā*² *vā iyaṃ yonir yāmmammadīdharata, yad vai mētohmahad- evābhyam nānu-prajāyate*), por lo que Indra «desechándola violentamente, la rompió» (*tārṇ pratiparāmṛśyāveṣṭvācchinat*). *Taittirīya Saṁhitā* 6.1.3.6 tiene *tasyā anumṛśya yonim ācchinat*, y agrega que la madre devino estéril después del nacimiento; está implícito que tal era su intención. La matriz desechada deviene una ocasión de fertilidad vegetativa general³. Todos estos textos remiten a *Rg Veda Saṁhitā* 4.18.1-2, donde Indra, preadvertido de las consecuencias para la Madre, no obstante decide seguir «la antigua vía encontrada desde antaño, por la que nacieron las Distintas Deidades, de manera que pueda nacer uno-ya-sobrececido (*pravṛddhaḥ*); yo no saldré por aquí⁴ (*nāham ato nirayā*), por la (salida) peligrosa, yo saldré desde el costado, transversalmente» (*tīraścatā pārśvān nir gamāni*). La madre sufre el predicho padecimiento (*pattave*, en el verso

² *Mahāvīryā* no es meramente «de gran energía» (como lo traduce Eggeling), sino más bien «propio del Gran Héroe»; *Mahāvīra* es un epíteto esencial de Indra en *Rg Veda Saṁhitā* 1.32.6, como lo es del Buddha en *Suttanipata* p. 543, 562.

³ El hecho de que en el ritual se empleen palabras «Por la labranza tú, por buenas cosechas», y que se reciten las palabras «Por lo tanto que las plantas broten sin labranza» (*tasmād akṛṣṭa-pacya oṣadhayaḥ pacyante*) se refleja directamente en *Buddha Carita* 2.8, «Una copiosa cosecha brotó dentro de la estación (*yathartu*) sin ningún trabajo de labranza» (*akṛtenāpi kṛṣīśrameṇa*). Eso es la consecuencia natural del nacimiento de un héroe solar; se debe a la aparición del gran rey al que la estación, es decir, el año, sea un año de plenitud, cfr. *Rg Veda Saṁhitā* 2.38.4 donde Savitṛ *vi ṛtun adardhaḥ*, y 10.2.1 y 3, donde Agni es *vidvān ṛtūn ṛtupati ṛtun kalpayati*.

⁴ *Atas* es enfático; por *esa* salida por donde el nacimiento tiene lugar normalmente en el mundo.

1), Indra presencia como ella «parte» o «muere» (*parāvantīm*) y exclama «Yo no la seguiré, yo no la seguiré en absoluto».

La Madre de Siddhārtha muere igualmente, siete días después del nacimiento del Bodhisattva: «Es la regla, hermanos, que en el séptimo día después del Nacimiento de un Bodhisattva, la Madre del Bodhisattva muere (*kālaṃ karoti*) y nace en una incorporación de Tuṣita (*tusitaṃ kayam upajjati*, *Dīgha Nikāya* § 22), es decir, en ese mismo modo de ser del que el Bodhisattva mismo ha descendido al tomar nacimiento (*Buddha Carita* 1.19 *cyuto 'atha kāyāt tuṣitāt*); similarmente en *Jātaka* 1.52, la Madre muere y «es trasladada a la Ciudad de Tuṣita» (*tuṣitapure nibbattati* = *nirvartate*), es decir, «va al cielo», como se expresa literalmente en *Buddha Carita* 2.18. Su lugar lo ocupa la «tía» del Bodhisattva, Pajāpāti, segunda reina de Suddhōdana y hermana y co-esposa de Māyā Devī, y según la fraseología india una co-madre del niño, o como nosotros lo diríamos en español una madrastra y ama de leche. La naturaleza y la relación de las dos Madres se expone muy claramente en *Buddha Carita* 1.15-18 y 2.19-20: «La reina de Suddhōdana, Māyā (*devī... māyā*), que por así decir había desechado sus poderes mágicos (*māyāpagateva*)⁵, cuyo bello fulgor dependía de su bello fulgor [de él], que era como el esplendor del sol cuando emerge de la obscuridad en plena gloria⁶ ...produjo, como una madre por amor de sus hijos (*prajāsu māteva hita-pravṛttā*) ...brillando sobre la familia del gobernante como Laksmī, había devenido la Diosa más alta en el mundo... habiendo abandonado, acordemente a la Ley (*dharmena*)⁵ su propia naturaleza sutil (*sūkṣman prakṛtim*),

⁵ Es decir, «siguiendo el procedimiento acostumbrado en tales casos».

⁶ Todo esto lo entiende y presupone el lenguaje de *RgVeda Saṃhitā* concerniente al matrimonio de Sūryā Uṣas-Sūryā, para quien, al mismo tiempo, implica su muerte y su recesión.

había hecho que su propia semejanza fuera visiblemente presente» (*śākṣāt vihitā svamūrtiḥ*). Percibiendo su adecuabilidad, es a su matriz a donde el Bodhisattva recurre cuando descende. Así pues, cuando ella hubo visto la gloria de su hijo recién nacido, incapaz entonces de contener su júbilo, «fue al cielo sin corrupción corporal» (*avināśāya divaṃ jagāma*)⁷. Entonces, la hermana de nuestra Señora, que era indistinguible de ella misma en naturaleza (*bhāvena*) y afectación, y de igual fulgor (*samaprabhāvā*) que la Madre, crió al Príncipe (*kumāra*) que era tan parecido a la estirpe de los Ángeles, como si hubiera sido suyo propio».

Se nos introduce así al dogma de las «Dos Madres de Dios» y las dos «Consortes del Padre», dogma característico de la teología india de principio a fin⁸. En el *Rg Veda*

⁷ En los términos de la teología general, la «Asunción de la Virgen».

⁸ Las dos esposas y madres son la Noche y la Aurora o el Día, ver mi *Darker Side of Dawn*, Smithsonian Institution, Washington, 1935, o en términos más generales, Aditi absolutamente, y Aditi como su propia hija e hija del Padre. En términos aún más generales, éstos son dos aspectos gemelos de la naturaleza divina (*prakṛti, svabhava, vac, maya; creatrix, natura naturans*), a saber, considerada (1º) como unida a la esencia divina, y (2º) como remota de la esencia divina. Por una parte, «Eso por lo que engendra el Padre es la naturaleza divina» (Santo Tomás, *Sum. Theol.* 1. q.45, a.5), es decir, la «Sabiduría» de los Proverbios: «y en Dios, la naturaleza y la esencia son uno». Por otra, la «naturaleza», en el sentido de materia prima, «en lo que concierne a su potencialidad, recede de la semejanza a Dios» (*idem* 1. q.14, a.11 ad 3), es decir, en tanto que el Cielo y la Tierra están separados por el acto creativo, «aunque en la medida en que tiene ser de esta manera (*in potentia*), ella retiene una cierta semejanza a Dios» (*idem*). Es debido a esta semejanza «retenida» por lo que pueden aplicarse los mismos nombres a la Madre y a la Hija. Para las intrincadas ecuaciones resultantes, cf. Agustín, *Contra Quinque Haereses*, 5, «Yo me hice a mí mismo una madre de quien nacer», y «Oh Virgen Madre, hija de tu Hijo» de Dante.

Samhitā, a Agni se le llama frecuentemente como *dvimātā*, «que tiene dos madres»; él «deviene el hijo de ambas madres» (*ubhe sa mātṛor abhavat putra*, 3.2.2); «una madre lame al ternero de la otra», 10.27.14. En 5.2.2 el Príncipe (*kumāra*, Agni), «a quien parió la Reina Principal (*mahiṣī*)», es ahora llevado por la «madrastra» (*peṣī*)⁹, pues la Reina, como todas las Madonnas anteriores, ha decedido (*paliknīr yuvatavaḥ*, *idem* 4). En 6.59.2 Indrāgnī, considerados como dos hermanos gemelos, se dice que tienen «un padre común y una madre aquí, y otra allí» (*īhēhā mātaraū*)¹⁰. Las dos madres son la Noche y la Aurora o el Día; el Cielo y la Tierra; una allí, la otra aquí; una que está lejos, o que se retira tan pronto como se ha cumplido su papel, la otra presente y que se queda. En la

⁹ La palabra *peṣī* no aparece en otras partes, pero evidentemente se deriva de *piṣ*, aplastar, pulverizar, destruir. Al mismo tiempo, el significado de «aya», «nurse», dado por Böhtlingk and Roth, es ciertamente correcto en el contexto presente. No es en modo alguno imposible reconciliar estos sentidos aparentemente contradictorios. La *peṣī* es inequívocamente la «segunda madre» del modelo de la natividad bajo examen aquí; y si también se la llama la «destructora», ello se debe a que en tanto que el Día o la Aurora, hace receder o destruye a su hermana la Noche. La raíz *piṣ* se emplea más de una vez en relación con lo mismo; por ejemplo, en *Rg Veda Samhitā* 8.103.6 encontramos que se hace alusión a la «destrucción» de Vāc (*purutra vācāṁ pipiṣur vadantaḥ*, cf. 10.125, *tām mā vy adadhuḥ purutrā*), en 4.30.10 Uṣas huye lejos de su carro arruinado (*sam-piṣṭā*), en 2.15.6 Indra aplasta (*sam pipesa*) el carro de Uṣas, y la raíz se emplea más generalmente en relación con la destrucción de los poderes inauspiciosos; y mientras que estos casos se refieren a una acción llevada a cabo por Indra o el Sol, los sentimientos de la Aurora hacia su hermana rival la Noche se indican claramente en 10.145 y 10.159 donde, en tanto que Śacī, la triunfal esposa de Indra se refiere a sí misma como *sapatnaghnī* y *jayantī*, como para no dejar ninguna duda de la adecuabilidad de «*peṣī*» como una designación de la madrastra.

¹⁰ *Idēha* no significa aquí «por todas partes», sino específicamente «aquí en este mundo y allí en el otro mundo».

leyenda del Buddha, puesto que se presenta históricamente, ambas madres deben parecer ser humanas, pero su naturaleza real está solo muy tenuemente disfrazada; una concepción milagrosa preserva la paternidad única. En los Evangelios cristianos, donde se representan similarmente los acontecimientos de la vida de Cristo «como para presentar, en un sola vida, toda la Epopeya de la Trascendencia del Destino Humano» (Omikron, *Letters from Paulos*, p. 219), la madre eternal, es decir «esa Naturaleza divina por la que engendra el Padre» (Santo Tomás, *Sum. Theol.* 1, q.45, a.5) ha sido olvidada, y sólo queda la madre temporal en su semejanza, es decir, la madre de quien el Hijo toma una naturaleza específicamente humana.

No es sólo en la historia del Buddha donde sobrevive el concepto de una maternidad dual, pues, ciertamente, este concepto es inseparable de toda la teoría de la *avatarana*. La formulación védica se preserva aún más claramente en la leyenda de la Natividad del Mahāvīra; el hecho de que el embrión del Tirthamkara sea transferido de la matriz de la brāhmaṇī Devānandā a la de la kṣatriyānī Triśalā, corresponde casi literalmente a *R̥g Veda Saṁhitā* 1.113.1-3, donde la Noche, «cuando ha concebido para la vivificación de Savitṛ, cede la matriz (*yonim*) a la Aurora», y a 1.128.8, «La hermana cede la matriz a la hermana más poderosa». En la leyenda de Kṛṣṇa, las relaciones, aunque menos literales, son igualmente patentes; Kṛṣṇa nace de Devakī, la hermana de un Asura, que permanece dentro del reino Asura, mientras que el niño es llevado a través de la Jamunā, que baja sus impetuosas aguas corrientes para permitir el paso (como la *Vipās* en *R̥g Veda Saṁhitā* 3.33, para la partida de Indra); y, cruzado a la otra orilla, el niño es criado por Yasoda, que no sabe que el niño no es suyo propio. En el caso de Siva, mientras que la anterior esposa muere, la siguiente deviene la madre de Skanda. Uno

bien podría decir, con *Dīgha Nikāya*, *passim*, que «Es la regla en tales casos».

Apenas nacido el Bodhisattva está en plena posesión de sus poderes, se tiene de pie, y da siete pasos; por ejemplo *Dīgha Nikāya*, § *sampatijāto... sattapadavītiḥārena gacchati*, *Jātaka* 1.53 *paṭhaviyam patitṭhāya... sattapadavītiḥārena gamesi*, *Buddha Carita* 1.33 *vikramāṇi... dhirāṇi padāni sapta... agāma*. Para la precocidad en el primer aspecto, los paralelos abundan en *Ṛg Veda Samhitā*, por ejemplo 4.18.8, donde, con referencia a Indra, tenemos «apenas nacido, se puso de pie» (*śisīve ud asthāt*), 4.6.10, donde, con referencia a Agni, «apenas nacido mostró su poder», 3.3.10 «apenas nacido llenó los mundos», 10.115.1 «Cuando ella hubo parido, creció él a una, y al instante expresó su gran mensaje». Para los «siete pasos» tenemos *Ṛg Veda Samhitā* 10.8.4 donde Agni, «como uno que conoce la Ley, dio siete pasos» (*rtvāya sapta dadhiṣe padāni*); 10.123.3 donde «atraviesa las siete regiones» (*sapta dhāmāni pariyan*), y es evidente que éstos son los siete límites (*sapta maryāda*) de 10.5.6, o en otras palabras los siete mundos o planos del ser asumidos en el *Ṛg Veda Samhitā*. En *Majjhima Nikāya* 2.2.10, con referencia al Bodhisattva, tenemos «apenas nacido, se puso de pie sobre el terreno, dio siete pasos, y presenció los cuatro cuarteles», agregando *idem* 2.20.18 sig. que los siete pasos se dieron «por amor de todos los mundos» (*sarvaloka-hitah*).

(Aquí termina este artículo inacabado)

CAPÍTULO TRES

RENACIMIENTO Y OMNISCENCIA EN EL BUDDHISMO PĀLI*

Saṃyutta Nikāya II.92: *Gambhīro cāyam ānanda*
paṭiccasamuppāda
gambhīrāvabhāsa ca.

Heracleitus, XLI: *Nadīm samānān punar nāvapattum*
sahasītarāivōdakāni nīrantaram saṃsṛavante.

Las siguientes observaciones se hacen con referencia: (1º) a *Kindreds Sayings* de Mrs. Rhys Davids, II, n.d. (¿1923?), Editorial Notes, p. XI, y (2º) a su «Rebirth in the Pali Scriptures» publicado en el *Calcutta Review*, Septiembre, 1930. A modo de paréntesis, permítaseme decir que estoy a punto de completar un estudio mucho más extenso de la doctrina de la Muerte, Resurrección, y Reencarnación como se enseña en el Ṛg Veda, los Brāhmaṇas, las Upaniṣads, la Bhagavad Gītā, y en el budismo pāli: y no he encontrado por ninguna parte que la doctrina «desarrolle» cómo pasamos nosotros desde el comienzo al fin de esta serie, o, lo que es más importante, no he encontrado por ninguna parte que se enseñe oficialmente una doctrina del retorno del individuo a ese mismo mundo del que partió en la muerte. Las pruebas de estas afirmaciones requieren un análisis más detallado que el que puede presentarse aquí. Mientras tanto, he aquí una breve crítica de algunas de

* Publicado por primera vez en *Indian Culture*, (Calcuta), III, 1936.

las interpretaciones que hace Mrs. Rhys Davids de la doctrina budista presentada en los textos pāli.

Mrs. Rhys Davids está siempre muy interesada en mostrar: primero que la personalidad persiste de encarnación en encarnación, y segundo en demostrar los aspectos racionalistas de la enseñanza budista. En conexión con lo primero dice (*Kindred Sayings* II.11) «A pesar de la admisión, simplemente expresada, de que los seres (*sattā*) “continúan, viajan” [*sattānaṃ... sandhāvataṃ saṃsarataṃ, Saṃyutta Nikāya* II.178] el *Milinda* [*Milindapañha* 72] llega a decir “¿Hay un ser (*koci satto*) que continúa desde este cuerpo a otro cuerpo [*imaṃhā kāyā aññaṃ kāyaṃ sankamati*]?”. Ciertamente, no, sire”»¹. Este argumento es falaz por dos razones: la primera razón es que *sankamati*, usado con el objeto indirecto *kāyam*, como arriba, o como está implícito en *Milindapañha* 71 na ca *sankamati paṭisandahati ca* («No hay ningún paso, a saber a otro cuerpo, sino sólo un encendido análogo»), significa indudablemente «proseguir a», pero *sandhāvati*, *saṃsarati*, usado intransitivamente, no significaría, ni necesita significar, «continúan, viajan», sino más bien «continúan juntos, viajan juntos», es decir, significaría «ser juntados», y que éste es el sentido, se torna casi una certeza por el hecho de que *satto* es tratado por *Saṃyutta Nikāya* como un compuesto², y, por

¹ Las referencias entre [...] han sido agregadas por el autor del presente artículo.

² *Saṃyutta Nikāya* I.135 citado arriba; y *Saṃyutta Nikāya* II.255 (VIII.I.10), *evārūpo pi nāma satto bhavissati, evārūpo pi nāma attabhāvapaṭilābho bhavissati*, «una esencia deviene con un tal cuerpo y alma, es decir, asumiendo un análogo-condicionante-del-Espíritu, deviene justamente con un tal cuerpo y alma» —o, en otras palabras, *satta* es una *bhava*, no una substancia simple, sino un compuesto. En relación con esto, puede citarse la observación de Platón (*República*) de que «Difícilmente puede ser eterno eso que es compuesto de muchas cosas».

consiguiente, debe ajustarse a la regla invariable de que «todas las cosas compuestas son perecederas» (*Dīgha Nikāya* II.159); y la segunda razón es que *Milindapañha* 72 no está solo, sino que es apoyado por *Milindapañha* 28, «De la misma manera que cuando nosotros decimos “carro”, esto es válido meramente en el sentido en que hay una relación de partes, así también cuando los agregados están establecidos (*khandesu santesu*) nosotros hablamos convencionalmente (*sammuti* = secundum rationem dicendi) de una “esencia”» (*satto*, el «ser» de Mrs. Rhys Davids); ¡y esto es precisamente una cita palabra por palabra de *Sarīyutta Nikāya* I.135!³. No hay así ningún fundamento para la afirmación, «el *Milinda* llega a decir...», la verdad es que «el *Milinda* repite...».

En relación con lo segundo, con referencia al pasaje (*Sarīyutta Nikāya* II.178) *anamattaggāyam*, etc., «Incalculable es el comienzo... el punto más antiguo no está revelado»⁴ etc., Mrs. Rhys Davids (*Kindred Sayings* XI) llama a esto «una enérgica advertencia... a saber, que cuando nosotros

³ Y como la Hermana Adamante replica a Māra, «¡*Satta!* ¿por qué todo este alboroto sobre *satta*?».

⁴ En *Sarīyutta Nikāya* II.178, «El punto más antiguo no se revela», *na paññāyati* corresponde a *Dīgha Nikāya* III, 4 donde un discípulo se queja de que el Buddha «no me revela el comienzo» (*na... agaṇṇān paññapeti*). Esta es la solución del problema del «puño cerrado»; ciertamente, el Buddha no oculta nada; pero, por otra parte, no pretende decir lo que no puede decirse, sino que sólo señala la Vía que lleva al conocimiento de lo inexpressable, Vía que debe ser recorrida por sí mismo por cada hombre (*Dīgha Nikāya* III.4). No es *como un hombre*, no es *en tanto que* «el asceta Gotama, que ora despierta, y que ora duerme» (*Majjhima Nikāya* I.482) como el Buddha es omnisciente (*sabaṇṇū*), no es *en tanto que* «asceta o brahman» como alguien puede poseer un conocimiento o entendimiento absoluto (*Majjhima Nikāya* II.127-128), sino que es solo suprahumanamente como uno puede alcanzar Eso por lo cual, cuando ello se conoce, todas las cosas se conocen.

comenzamos a ser es descubriendo al hombre pasado», una «enfática repudiación de la quasi-omnisciencia», y cita irrisoriamente un texto del *Yoga-bhāṣya* al efecto de que en el sabio hay «una comprensión del límite anterior y final del Saṃsāra»; y continúa «Sin embargo el Buddha, *que no hizo ninguna excepción de sí mismo en esa repudiación*, vino a ser llamado *sabb'aññu*, omnisciente!⁵. ¡Y el comienzo último, *que él no rechazó*, vino a ser considerado como no habiendo sido nunca!» Como una cuestión de hecho, no sólo la naturaleza suprahumana y la comprensión suprahumana del Buddha son materias de referencia constante en los *Suttas*, sino que *Saṃyutta Nikāya* II.212 afirma llanamente que el Buddha, por virtud de la pericia en los cuatro *jhānas*, y poseído además del supraconocimiento (*abhiñña*) puede recordar sus propias «moradas anteriores» (*pubbe nivāsan*) sin sugestión de límite⁶. En cualquier caso, *Dīgha Nikāya* III.28 (XXIX.2, 14) «Yo

⁵ En *Majjhima Nikāya* I.482 el Buddha repudia aparentemente la *sabañña* (la «omnisciencia»). Pero *Majjhima Nikāya* II.126, 127 aclara completamente que esta repudiación se hizo en un contencioso particular y no absolutamente. Además, sería difícil distinguir entre la *sabañña* (la «omnisciencia») y la *abhiñña* (el «supraconocimiento», que sobrepasa incluso el de los cuatro *arūpa-jhānas*), supraconocimiento por el cual el Buddha «recuerda las moradas anteriores» en *Saṃyutta Nikāya* II.213, ver *Kindred Sayings* II.143 nota.

⁶ Si se admiten los mismos poderes en el caso de Kassapa, es porque Kassapa alcanzó una cualificación (*arahatta*) idéntica; como el Buddha, Kassapa es *cetovimutti*, *pañña-vimutti*, o, como lo expresarían los hindúes, es un *jīvan-mukta*. El elemento de racionalidad no se representa por el pensamiento de que el Buddha no es omnisciente, sino por el pensamiento de que esa omnisciencia es alcanzable por cualquiera capaz y decidido a practicar las contemplaciones prerequeridas. Por ejemplo, en *Visuddhi Magga*, cap. XIII, se ofrece un método perfectamente inteligible de recordar la serie de los nacimientos pasados, y sería muy poco científico rechazar las posibilidades que se presentan sin emplear primero los medios recomenda-

sé el último comienzo de las cosas, y más que eso» (*agañ-ñañ... pajānāmi... tato ca uttaritaram pajānāmi*) zanja toda la cuestión, al afirmar llanamente la omnisciencia real del Buddha. Si también se afirmó que «jamás había habido» un comienzo (yo no conozco el texto), aquí no hay implícita ninguna contradicción; pues «comienzo» tiene más de una significación. Se puede decir que una cosa «comienza» ya sea en el tiempo, o ya sea con respecto a su principio, y lo que comienza con respecto a su principio no necesita comenzar en el tiempo. Esto se aplicará sobre todo al tiempo mismo, el cual no puede haber tenido un comienzo en el tiempo, pues eso implicaría la antinomia de un «tiempo antes del tiempo». La distinción lógica no es entre el tiempo y un tiempo antes del tiempo, sino entre el tiempo y la eternidad —entre una serie sin fin de aquí's y ahora's y el Aquí y Ahora «donde todo donde y todo cuando tienen su foco», «Aquí y Ahora» cuyo conocimiento empírico es evidentemente imposible, aunque, desde lo que es literalmente otro «punto» de vista, pueda ser conocido⁷.

dos para realizarlas. En un caso tal, una incredulidad a priori no es más científica que una creencia a priori.

⁷ Punto de vista en el que el Buddha, como «Ojo» (*cakkhu, cak-khum loke*, passim), como el Sol Supernal que «presencia el todo» (*viśvam abhi caṣṭe, Rg Veda Saṁhitā* passim), necesariamente percibe a la vez el comienzo y el fin de una serie sin fin, y sólo puede ser explicado adecuadamente por el uso de símbolos visuales. Como el Despertar de Agni, a saber, el Comprehensor védico de los Nacimientos, el Despertar del Buddha tiene lugar en el «ombligo de la tierra», es decir, en el centro de todo el universo, considerado como una rueda o círculo (*cakra, maṇḍala*). El Buddha mismo es el Punto alrededor del cual gira todo el círculo; y es precisamente desde este «punto» desde donde es visiblemente simultáneamente toda la circunferencia del círculo (mientras que desde el punto de vista de cualquier punto de la circunferencia, el conocimiento de algún otro punto sólo puede alcanzarse por un procedimiento de paso a paso). Puesto que el punto central es su principio, es el verdadero comienzo

En relación con lo presente, todas las cuestiones suscitadas por Rhys Davids están condicionadas, por una parte por su aceptación de lo que se toma como las implicaciones ocultas y psíquicas de los textos budistas, y por otra por su rechazo de su simbolismo metafísico; las primeras son «consoladoras», las segundas pueden considerarse «devastadoras». Nosotros sostenemos que, como en el caso del *R̥g Veda*, así en el de los textos budistas, al menos en el caso de un texto tal como *Dīgha Nikāya* o *Saṃyutta Nikāya*, es mucho más seguro desconfiar de nuestros propios poderes de comprensión que picar y escoger en su contexto lo que a nosotros nos parece plausible o implausible. Nosotros no tenemos ningún derecho a desnaturalizar nuestras fuentes. En el canon pāli, los elementos metafísicos y «racionalistas» están entretejidos tan inextricablemente como para prohibir procedimientos tan arbitrarios como intentar extraer de ellos, omitiendo los «milagros», un residuo de doctrina supuestamente «original».

Por ejemplo, las doctrinas sobre la natividad del Buddha en *Dīgha Nikāya*, no pueden rechazarse en mayor medida que las doctrinas sobre *jhāna*; nosotros tenemos que comprender ambas en relación una con otra, y no aceptar una y rechazar la otra acordemente a nuestro gusto. Si los acontecimientos de la Natividad son *dhammatā* en *Dīgha Nikāya*, no lo son menos en *R̥g Veda*, cuando se cuentan de Indrāgnī, ni, puede agregarse, menos «en orden» cuando se cuentan de algún otro Mesías. Será en otra parte donde emprendamos un estudio pleno de *Quien era el Buddha*⁸; pero en relación con lo presente podemos señalar que precisamente las doctrinas caracte-

y fin de la circunferencia; cada punto de la circunferencia es a la vez un comienzo y un fin en el tiempo, y, al mismo tiempo que la circunferencia misma, es sin fin.

⁸ El problema se trata parcialmente en mi *Elements of Buddhist Iconography*.

rísticamente budistas de la omnisciencia sobre los nacimientos y el origen del mal, se enuncian ya en *Ṛg Veda* en relación con Varuṇa e Indrâṅnī.

Por ejemplo, Varuṇa «conoce todas las cosas especulativamente» (*viśvaṃ sa vedo varuṇo yathā dhiyā*, X.11.1)⁹; la más característica designación de Agni, a saber, Jātavedas, «Conocedor de los Nacimientos», es suya porque Agni es «omnisciente de todas las generaciones» (*viśvā veda janimā*, VI.15.13, etc.), y este conocimiento es suyo en su identidad con Varuṇa al nacer (V.3.1), de manera que encontramos que se afirma que él es así providente «incluso en embrión» (*garbhe nu san*, IV.27.1). Esto, ciertamente, nos recuerda la expresión *yoniso manasikāra*¹⁰, que es ya un cliché en el budismo pāli, donde se usa con *paññāya* en relación con el conocimiento de las condiciones del nacimiento; por ejemplo, en *Saṃyutta Nikāya* II.10 y *passim*, que explican *Milindapañha* I.32 *manasikāra* por *ūhana* (sánscrito *avahana*, «trillar», «aventar», «dispersar») y *paññāya* por *chedana* («cortar»). Apenas necesita insistirse en las equivalencias de las precocidades antenatales de Agni y el Buddha; la noción del «pensamiento» como un arma o una herramienta es también típicamente védica. Además, el *Ṛg Veda* ya está completamente

⁹ Védico *dhī*, *dhīyāna* = pāli *jhāna*. El significado de largo alcance vinculado al védico *dhī*, «contemplación», «especulación», igualmente como medio de conocimiento y como medio de operación, puede indicarse por el hecho de que el más venerado de todos los mantras, III.62.10, aparte de las expresiones laudatorias, no consta de nada sino de la plegaria «Impela Él (es decir, Savitr, el Sol Supernal) nuestra especulación» (*dhiyo yo naḥ pra codayāt*), cf. I.61.16 *dhiyaṃ dhāḥ*, I.89.5 *dhiyaṃjinvaṃ... hūmahe*, II.40.6 *dhiyaṃ puṣā jinvatu*, VI.47.10 *codaya dhiyaṃ ayaso na dhāram* («impela nuestra contemplación como si fuera una flecha de hierro»), etc.

¹⁰ Puesto que *yoniso manasikāra* deviene «intelección espontánea», «intuición», «comprensión innata (*sahaja*)», etc. cuando se distingue de lo que puede ser aprendido.

familiarizado con una doctrina (*śruti*, *deṣṭra*) de la «causa (*nidānam*) de la triple Destrucción» (X.114.2), que corresponde a la doctrina budista de «las tres causas de las acciones» (*tīn... nidānāni kammāṇam*, *Anguttara Nikāya* I.263, etc.), y a la de la «causa del Mal» (*dukkhassa nidānam*, *Dhamma Saṅgaṇi* 1059); ciertamente, «Tú, Indra, conoces el medio de apartar estas disoluciones, sí, cada día vienes limpio de las redes» (*Rg Veda Saṁhitā* VIII.24.24), cf. *Atharva Veda Saṁhitā* XVI.5 «Nosotros conocemos el lugar de nacimiento (*janitram*) del torpor, el hijo de la Destrucción, el Acabador eres tú, la Muerte (*mṛtyu* = *pāli māra*) eres tú».

Mrs. Rhys Davids parece apoyar su argumento en la proposición antropocéntrica de que el Buddha no podía haber sido omnisciente de un todo que no tiene comienzo ni fin. En cuanto a esto, el *Visuddhimagga* (Cap. XIII) explica en algún detalle la diferencia entre la manera de conocer del Buddha, y la de los otros seres, cuyos poderes están graduados hacia arriba hasta los del Bodhisattva; poderes que, por grandes que sean, difieren en tipo de los de un Buddha. En cualquier caso, el procedimiento es especulativo¹¹. En el caso de las inteli-

¹¹ No hay necesidad de decir que, en todas las tradiciones, es *dhammatā* que la manera de conocimiento y de operación divinos es especulativa; por ejemplo, cf. Santo. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q.14, a.16 y q.15 a.1, «Dios tiene de sí mismo solo conocimiento especulativo... En el conocimiento especulativo de sí mismo, Dios posee a la vez el conocimiento especulativo y práctico de todas las demás cosas... Dios no comprende las cosas según una idea existente fuera de sí mismo... una idea en Dios es idéntica con su esencia». (La Esencia aquí no debe confundirse en tipo con las esencias en plural, como el Ser con los seres; la Esencia o el Ser divino es perfectamente simple y sin composición, y todas las demás esencias son compuestas, como se afirma arriba en el texto citado de *Saṁyutta Nikāya* II.255). El Ser (*sat*) que es en todos los seres (*bhūta*), es por todas partes uno y el mismo, pero otro que sus múltiples «siendos» (*sattva*), o «deviniendos» (*bhava*); definido así, no hay ninguna

gencias inferiores, hay un regreso paso a paso en la memoria, ya sea por la vía de la «análoga sucesión de los agregados» (*khanda-paṭipāṭi*) o ya sea por la de las «caídas y composiciones análogas» (*cuti-paṭisandhi*), es decir, por las vías de las muertes y de los nacimientos consecuentes¹²; una tal «recor-dación de las moradas anteriores» puede receder muy atrás dentro de los eones pasados; el «momento» (*thānam*)¹³ del paso desde una concepción a la muerte previa es duro de seguir, oscuro y difícil, debido precisamente a que el «alma y cuerpo (*nāmarūpam*) antecedente se ha destruido sin residuo (*asesam niruddham*) y a que ha surgido otro» (*aññam uppannam*). Pero un Buddha no tiene ocasión de recurrir a un tal procedimiento de paso a paso, pues no necesita aprender sino sólo presenciar; para los Buddhas, «cualquier momento (*thānam*) que quieren deviene inmediatamente visible, ya sea

identidad substancial del Ser con el «siendo» o el «deviniendo»; el Ser es uno sólo con-Sigo mismo.

¹² Los usos antiguos de las expresiones *khandha* y *cuti* pueden estudiarse aquí ventajosamente. *Skandha* aparece en conexión con la procesión divina, no tanto en el sentido de agregado, como en el de «tallo» (tronco o rama de un árbol, pero no enteramente sin una implicación genealógica); por ejemplo, como «tallo» del Árbol de la Vida (*Atharva Veda Saṁhitā* X.7, 38 *vrksasya skandhaḥ*) o Rubus Igneus (*Maitri Upaniṣad* VII.11, «En Agni, que despierta, *udbudhyati*, perpetuamente, proliferando, tallo tras tallo», *utkrāmya skandhātskandham*). *Cuti* corresponde a Cyavāna, *passim*; *cyavante* en *Rg Veda Saṁhitā* X.124.4; y *cyavanti* en *Bhagavad Gītā* IX.24-25, en relación con el envejecimiento y la resurrección de los principios caídos.

¹³ *Thānam* corresponde a *utthānam* en *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XXV.10 y *Taittirīya Saṁhitā* VII.2.1 (la muerte, al término completo de la vida, es un *utthānam*, en los dos sentidos, a la vez como punto de detención y como punto de arranque).

Cf. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.11, donde al hecho de ser concebido se le llama la «primera muerte» de un hombre, pues «Él muere primero cuando la semilla emitida deviene un ser» (*sambhūtam bhavati*).

que esté arriba o abajo, a través de incontables miríadas de eones¹⁴. Brincando muchas miríadas de eones como se podría abreviar un texto, saltando como un león, los Buddhas se abaten donde quieren» (*Visuddhi Magga* 411).

Ahora bien, si *nada* pasa desde un cuerpo a otro cuando éste se reconstituye según el modelo de un *kamma* anterior, para formar a su vez un eslabón más en la cadena sin fin de las causas mediatas, ¿qué es esta *nada*, y cómo se llama, si se llama, esta *nada* que no es una cosa?. Una inversión tal de la afirmación de que «Nada pasa» puede parecer a primera vista que elude toda la cuestión; pero debemos recordar que, en metafísica y teología, «nada», eso que «no es una cosa», no es en modo alguno sinónimo de «no entidad lógica», sino que puede designar un principio, que no es una cosa en el sentido en que no es una cosa entre otras cosas, y que no es cualificado ni compuesto como ellas. En esta *via remotionis*, en la literatura cristiana a Dios se le llama «nada»: de la misma manera, las Upaniṣads declaran que Él, el Espíritu, el Ātman, «NO ES, NO ES» (*nêti, nêti, Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.22), una proposición que no contradice, sino que debe

¹⁴ Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q.14, a.9c, «La mirada presente de Dios se extiende a todos los tiempos y a todas las cosas que están presentes en cualquier tiempo, como a objetos presentes a Él». Todo el problema del «conocimiento» de lo infinito lo trata admirablemente Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q.86, a.2c y I, q.14, a.12, 1 «Nuestro intelecto no puede comprender lo infinito... lo infinito no podría conocerse efectivamente, a menos que se contaran todas sus partes» (es decir, por el procedimiento del paso a paso de los textos pāli, para el cual, sin embargo, no hay fin, porque el fin está inmensurablemente distante); y por otra parte, «Dios no conoce lo infinito, o las cosas infinitas, como si Él enumerara parte por parte; puesto que Dios conoce todas las cosas simultáneamente, y no sucesivamente. De aquí que no hay nada que Le impida conocer las cosas infinitas».

comprenderse como complementaria de la de la *via affirmativa*, a saber, «ÉL ES» (*asti, Kaṭha Upaniṣad* VI.13).

Como una cuestión de hecho, encontramos que los textos pāli (*Anguttara Nikāya, Saṃyutta Nikāya, Visuddhi Magga*, etc.) sustituyen una y otra vez las expresiones *nāmarūpa, bhava, jāti* y *satta*, que denotan un «ser nacido», o *ceta, mana* y *viññāna*, que denotan el sujeto consciente y conocedor, por un símbolo de un orden completamente diferente, a saber, *atta-bhāva* (= *ātmabhāva*)¹⁵, «Condicionador del Espíritu» o «Naturador de la Esencia», por ejemplo, en *Saṃyutta Nikāya* V.442, *sukhumatā... attabhāvassa*, que Woodward traduce por «nimiedad de sus cuerpos», y *Visuddhi Magga* 412, *ekassa attabhāvassa cutim disvā paṭisandhim passanti*, «habiendo visto la caída de uno de los condicionadores del Espíritu, ellos ven su reconstitución análoga». Una expresión alternativa de igual significación es *attato* = *ātmatas*, eso que es «desde el Espíritu», expresión que se encuentra en *Saṃyutta Nikāya* II.94-95 y II.252 examinado abajo.

En *attabhāva*, «*bhāva*» no debe confundirse en modo alguno con «*bhava*»; al contrario, toda la expresión *attabhāva* corresponde únicamente a la palabra *bhava*. *Attabhāva* no es un «devenir de *atta*» que implique un cambio, sino una «natu-

¹⁵ Cf. *Bhagavad Gītā* II.16:

*nāsato vidyate bhāvo, nabhāvo vidyate sataḥ
ubhayaḥ api dṛṣṭo 'ntas tv anayos tattvadarśibhiḥ*

«No hay ninguna naturación del no ser, ni ser algo excepto naturado: el límite de ambos lo ven aquellos que ven el Principio, o la Talidad».

Sat y *asat* corresponden a *atta* y *anatta*. El texto de la *Bhagavad Gītā* puede considerarse como una expansión de *Ṛg Veda Saṃhitā* X.72, 2 *asataḥ sad ajāyata*, «El ser fue engendrado del no-ser». (Santo Tomás, *Sum. Theol.* I. 45.1c, «La creación... es desde el no-ser, el cual es nada»).

ración de *atta*», es decir, la sujeción de la Esencia o el Espíritu a los accidentes del devenir, sujeción por la cual, en cuanto a todas las apariencias (*rūpam*), el Espíritu es cambiado y diversificado, aunque, en realidad, permanece inafectado debido a su perfecta simplicidad y mismidad¹⁶. *Attabhāva* como «cuerpo», etc., es así la semejanza individual (*nāmarūpam*) según la cual se determina aparentemente el *atta*, el *ātman* —a saber, múltiplemente (*bahudhā*), en tanto que *pratyagātman*, *adhyātman*. Es así como, «Subdividiendo Su Esencia, o Espíritu (*ātmanāṃ vibhajya*) Él llena estos mundos... Él, la Esencia o el Espíritu que mora en todos los seres (*sarvabhūtāntarātman*) hace que Su única forma sea muchas (*ekam rūpam bahudhā yaḥ karoti*), y aquellos contemplativos que Le ven así, como Espíritu hipostasiado (*ātmastham*), saborean una beatitud perpetua, ellos y ningún otro» (*Maitri Upaniṣad* VI.26 y *Kaṭha Upaniṣad* V.12); esto corresponde exactamente a «Siendo yo uno devengo muchos (*eko pi bahudhā homi*), y siendo muchos devengo uno (*bahudhā pi*

¹⁶ Cuando, como arriba, hablamos de «naturaleza» (*bhāva*) y de «forma» (*rūpam*), es un tecnicismo: «La naturaleza es la cosa que la esencia puede recibir... La forma es una revelación de la esencia... Las formas son muchas, la esencia es sólo una... El objeto y el sustento del intelecto es la esencia, no el accidente» (Maestro Eckhart). Dios es una omnipresencia integral (*viśvam ekam*, *Rg Veda Saṁhitā* III.54.8, etc.), uno y muchos, cerca y lejos (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.16-17), el Espíritu es omnimodal (*sarva-maya*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.5), y se da a todas las modalidades, de manera que, «Como uno Le considera, así se Le nombra» (*Rg Veda Saṁhitā* V.44.6). Pero el hecho de que la «naturaleza» pueda «agregarse» así a la esencia, no implica en modo alguno un aumento, sino más bien una disminución aparente, pues así la esencia «se contrae y se identifica en la variedad». Hemos tratado en otra parte la falacia implícita en la expresión de Mrs. Rhys Davids «más ser» (¡es decir, «más ser», por la adición del «cuerpo!»); ver mi *Elements of Buddhist Iconography*, Nota 111, y también mi «Study of the Kaṭha Upaniṣad (IV.1)» en *Indian Historical Quarterly* XI, 1935, p. 582.

hutvā eko komi)», dicho por el Buddha en *Saṃyutta Nikāya* II.212, y que está en perfecto acuerdo con *Ṛg Veda Saṃhitā* VIII.58. 2 «Siendo Uno, Él deviene todo esto» (*ekam vā idam vi babhuvā sarvam*) y con *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.7 «En el Espíritu, todos estos funcionamientos, que no son nada sino los nombres de Sus actos, están unificados (*ete sarvā ekam bhavanti*); Eso, es decir, el Espíritu (*ātman*), es el rastro que ha de perseguirse en todo esto (*padanīyam asya sarvasya*), e igualmente, Eso, es decir, el Espíritu, es ese mismo Eso por lo cual uno conoce este Todo, como uno podría encontrar (un animal perdido) siguiendo su rastro» (*padenānuvindet*)¹⁷.

El uso del equivalente *attato*, en dos pasajes de *Saṃyutta Nikāya*, es también muy significativo. En *Saṃyutta Nikāya* II.94-95 las muchedumbres seglares se contrastan con los discípulos adocotrados. El sujeto conocedor y consciente (*citta, mana, viññāṇa*) «cada noche y cada día procede como una cosa y recede como otra» (*ānad eva uppajjati aññaṃ nirujjhati*, es decir, está continuamente originándose como una cosa y desintegrándose como otra)¹⁸, y puesto que estas

¹⁷ La doctrina bien conocida de los *vestigium pedi*.

¹⁸ Cf. Platón, *El Banquete*: «La generación siempre deja atrás una nueva existencia en el lugar de la vieja. Incluso en la vida del mismo individuo, hay una sucesión y no una unidad absoluta: a un hombre se le llama de la misma manera, y, sin embargo, en el corto periodo que transcurre entre la juventud y la vejez, en el que se dice que todo animal tiene vida e identidad, un hombre está sufriendo un proceso perpetuo de pérdida y de reparación... Lo cual es verdadero no sólo del cuerpo, sino también del alma, cuyos hábitos, etc. están siempre viniendo y partiendo». Hay también un notable estudio de la transmigración en el décimo libro de la *República*, donde se describe extensamente la manera en la que se eligen los modelos de las vidas viejas por las almas nuevas en el comienzo de un nuevo eón; puesto que los modelos mismos son sin alma, es evidente que aquí tampoco se considera que ninguna *cosa* pase de un cuerpo a otro.

expresiones, «corazón, mente, consciencia», se entregan tan velozmente al pensamiento «Esto es mío, esto soy yo, esto es *mi* Espíritu» (*etam mama eso ham aṣmi eso me attā*)¹⁹ «está bien para las muchedumbres seglares experimentar el cuerpo (*kāyam*) como “desde el Espíritu” (*attato*), no ciertamente como “corazón”, etc.», donde *kāyam attato* es equivalente al término más técnico *attabhāva* que se emplea en otras partes. Los discípulos adoctrinados, que «se forman naturalmente una idea recta del procedimiento análogo implícito en el nacimiento» (*paṭicca-samuppādaṃ yeva sādhuḥkaṃ manasi karoti*) no se referirán al cuerpo, sino que sólo reflexionarán «Siendo esto, eso viene al ser; del surgimiento de esto, eso viene al ser. No siendo esto, eso no viene al ser; de la cesación de esto, eso cesa». Se nos dan así dos maneras, una más fácil y otra más

El caso de la enseñanza cristiana es de interés, porque en ella sobrevive tanto de la doctrina tradicional del devenir causal, como puede reconciliarse con una cosmología que no considera una sucesión de eones, sino un único comienzo y un único fin del tiempo. Así, «Aquellas cosas que (todavía) no son en sí mismas, (pre-) existen en Dios como providencia», es decir, como «razones eternas» (Santo Tomás, *Sum. Theol.* I-II 91.1a *ad* 1). Santo Tomás está de acuerdo también con San Agustín en que «el cuerpo humano preexistía en las obras previas en sus virtudes causales» (*idem*, I.91.2 *ad* 4). Aún más notables son las palabras del Maestro Eckhart, a saber, «Algo está suspendido de la esencia divina; su progresión es materia, en la que el alma viste formas nuevas y desviste las viejas. El cambio de una a la otra es su muerte: la que se desviste, a ella muere; y la que se viste, en ella vive».

¹⁹ Esto se expresa inversamente en *Saṃyutta Nikāya* II.17, donde el hombre que no toma su sede en ninguno de los extremos, sino que piensa «*Esto* no es mi Espíritu (*attā na me ti*), todo lo que es nacido es simplemente “Malo”», no está aperplejado. Ha de observarse que en *Saṃyutta Nikāya* II.94, Mrs. Rhys Davids traduce *attā* por «espíritu», y que en *Saṃyutta Nikāya* II.17 lo traduce por «alma» —¡términos que tienen un significado muy diferente en la teología cristiana!. Para usar la palabra del último texto, ¿se puede pensar que ella *está* aperplejada (*vicikicchati*)?. No es *atta*, sino *citta*, *mana*, *viññāṇa*, lo que puede traducirse por «alma».

difícil, de decir la misma cosa. En *Saṃyutta Nikāya* II.252 (XVIII.21) se aborda nuevamente la cuestión de cómo evitar la noción de un «yo» y «mío», esta vez en un diálogo entre el discípulo adocinado Rāhula y su padre el Buddha. El Buddha responde: «Lo que quiera que sea una apariencia (*rūpam*), ya sea pasado, futuro o presente, de ti o de otro, concreto o sutil, innoble o noble, lejos o cerca, si lo miras con verdadera penetración y cómo ello ha devenido (*yathābhūtam*), considerarás: “Ello no es mío, yo no soy ello, esto no es mi Espíritu” (*netam mama, neso ham asmi, na me so attā*, cf. *Saṃyutta Nikāya* II.17 y *Mahāvagga* I, 4, donde la permanencia y la realidad de *attā* se dan similarmente por hecho, cf. *Sacred Books of the East* XIII. p. 100, Nota 1)²⁰. Y

²⁰ A este texto a menudo se le llama el *Anattalakkhana Sutta*, traducido por Rhys Davids y Oldenberg como «El Sutta del no tener los signos del sí mismo». Sin embargo, nosotros nos inclinamos a sugerir, al menos en un contexto tal como éste, que *anatta* no significa «la ausencia de Espíritu», sino que más bien corresponde a la expresión del texto, *na me so attā*, es decir, «Este (cuerpo con su consciencia) no es mi Espíritu»: en cuyo caso, el título del Sutta deviene «El Sutta de las pruebas de que Esto (cuerpo, etc.) no es el Espíritu».

Otro texto notable en el que *attā* es evidentemente «Espíritu», puede citarse en *Saṃyutta Nikāya* I.75 (= *Udāna*, 47, y modelado muy estrechamente sobre *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.4, y IV.5). Aquí al hombre «que no puede encontrar en todo el mundo nada más querido que el Espíritu» (*na... pitayaram attanā kvaci*) se le llama con aprobación un «amador del Espíritu» (*attakāmo*, cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.21 *āptakāmam ātmakāmam akā-mam*). En todos estos casos es esencial estar familiarizado con las fuentes brahmánicas, pues ¿de qué otro modo podemos saber nosotros lo que debe haberse evocado en las mentes de la audiencia por el uso de expresiones ya tan familiares como *attakāma*, *arhana nidāna*, etc. etc.?. En el caso presente, la traducción de Woodward de *attakāmo* por «auto-amante» es enteramente impropia, puesto que el contenido de la frase inglesa «self-love» (ego-amor) no proporciona en modo alguno una base para el amor de los demás, sino más bien al contrario; mientras que aquel «a quien todas las cosas le son

de la misma manera, en lo que concierne al corazón, a la mente, o a la consciencia, considerarás: “Ello no es mío”, etc., y de este modo, conociendo así, y viendo así a la vez lo que concierne al cuerpo y a su consciencia, y lo que concierne a los objetos externos, no habrá para ti ningún orgullo de “Yo” o “Mío”».

Así pues, los textos canónicos pāli no niegan en modo alguno el *ātman*. Al contrario, lo que les interesa sobremanera es evitar la posibilidad de confundir el «cuerpo y su consciencia» con el *ātman*, o, en otras palabras, *attabhāva* con *atta* mismo. La propensión a caer en un tal error se debe sólo a la ego-arrogancia de «Yo» y «Mío». En *Chāndogya Upaniṣad* VIII.8 a los Asuras se les representa como cometiendo justamente esta equivocación, pero en *Saṃyutta Nikāya* II.94 se da por hecho que incluso las «muchedumbres seglares» tienen demasiada inteligencia como para permitirse un tal error²¹.

queridas sólo por amor del Espíritu», que es en todos el mismo, y que comprende que «este (cuerpo con su consciencia) no es mi Espíritu», no puede tener ningún motivo para una ego-consideración preferencial. En todo inglés llano «self-love» (ego-amor) significa «egoismidad», y la «egoismidad» difícilmente puede hacerse un motivo de altruismo. El texto no es simplemente un mandamiento de «Haz como querías que se te hiciera», sino que señala que, para el hombre en quien el sentido de «yo» y «mío» está muerto, ya no queda ningún terreno para la ego-preferencia; de manera que *attakāmo*, si ha de traducirse por un término ético, es mucho más «ego-olvido» que «ego-amor».

²¹ Cf. *Rg Veda Saṃhitā* X.168.4 «Invoquemos al Espíritu de los Ángeles (*ātmā devānām*), cuyo sonido se escucha, pero que no tiene ninguna semejanza (*rūpam*), invoquemos al Viento». Parece haber quedado reservado para los eruditos occidentales, que siguen las huellas de los asuras, traducir *ātman* por «cuerpo» en algunos contextos. Esto es literalmente el «pecado contra el Espíritu Santo» (*ātmahana*, como en *Īśāvāsyā Upaniṣad* IV.3).

Casi igualmente descabellada es la traducción común de *atta* y *ātman* por «alma». Los autores de este error parecen olvidar, prime-

Una vez establecida así la realidad del *ātman* partiendo de fuentes Buddhistas, consideremos al Buddha mismo. *Milindapañha* 71-73, un *locus classicus* para la ausencia de cualquier esencia (*satta*) en las cosas compuestas, afirma que «En último análisis no hay ningún Comprehensor que pueda ser aprehendido» (*paramatthena... vedagū na upalabbhati*), pero al mismo tiempo que «El Buddha es» (*¿buddho atthi? āma*). Es cierto que uno no puede señalar-Le, diciendo «Él está aquí, o allí»; Él está extinguido, como una llama que se ha apagado, Él no es discernible; sin embargo, «Él puede ser señalado en el Cuerpo de la Norma (*dhammakāyena*)»²², pues ciertamente

ro, que el hombre integral es un ser tripartito —*Tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima, et corpus* (San Agustín, *De Fide et Symbolo*, X.23), y segundo, que el alma, entre otras características, no es su propio ser, que no recibe su ser de Dios excepto en combinación con un cuerpo, que no estaba en el ser antes del cuerpo, que es triple (vegetativa, sensitiva, e intelectual), y que es la forma del cuerpo (como *nāma* de *rūpa*), ver Santo Tomás, *Summa Theologica, Indices et Lexicon*, Turín, 1932, s.v. *anima*; y que en ninguno de estos aspectos (aunque sí en algunos otros) puede asimilarse el alma al *ātman*, como se define en la escritura india. Además, la traducción de *ātman* por «alma» lleva por sí sola a interpretaciones panteístas completamente ajenas a la metafísica india, donde (como ocurre también en el fin último del misticismo cristiano) la unión e identidad con Dios sólo se cumple cuando se ha anonadado completamente todo lo que es personal (*nāmarūpa*, el alma y el cuerpo); en cuanto a lo cual *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.14 es sumamente explícito, —En la Puerta, al aspirante se le hace la pregunta «¿Quién eres tú?», y si responde «fulano» es repelido; o, inversamente, si responde «Quien “yo” soy, esa Luz eres Tú» se le da la bienvenida con las palabras «Quien “tú” eres, eso soy yo, y Quien “yo” soy eso eres tú, entra»; pues sólo entonces puede decirse, como en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.21, que ya no queda ninguna distinción de «un adentro o un afuera» — «Unido uno con uno, el vacío luce adentro del vacío, igualmente espirado, despirado; tal es el Ser Supremo» (Maestro Eckhart).

²² Cf. *Dīgha Nikāya* III.84 «Del Tathāgata puede hablarse como *dhammakāya* o *brahmakāya*», y *Saṃyutta Nikāya* III.120 «El que ve

Él pronunció la Norma» (*dhamma hi... desito*). O, como eso se expresaría en términos occidentales, «Él está revelado en Su Palabra Hablada».

Así pues, es evidente que el Buddha, Quien como hemos visto arriba, «siendo uno, deviene muchos», es, Él mismo, el *atta* en cada *attabhāva*: no el «alma» sino el Spiritus, el Espíritu, en cada una de estas habitaciones transitorias (*nivāsa*) que son compuestos de alma-y-cuerpo (*nāmarūpa*). El Buddha no es sólo la Vía, sino también la Vida. Considerada bajo esta luz, cuantísimo gana en significación la famosa exhortación del Buddha, «Sed tales que tengáis al Espíritu como vuestra lámpara, al Espíritu como vuestro refugio (*attadīpa... attasaraṇā*); que la Norma sea vuestra lámpara, que la Norma sea vuestro refugio (*dhammadīpa dhammasaraṇā*), no hay ningún otro refugio» (*Dīgha Nikāya* II.100), exhortación que fueron casi Sus últimas palabras, y que son idénticas en significación a las de Jesús «Él os dará otro Confortador, a fin de que Él more con vosotros para siempre; el Espíritu de verdad; a Quien el mundo no puede recibir, porque no Le ve, ni Le conoce: pero vosotros Le conocéis, pues Él mora con vosotros, y estará en vosotros» (San Juan, 14:16-17). ¿No es precisamente porque ellos «Le conocían» así, porque conocían «al innacido Morador del cuerpo»²³, que no es matado cuando el cuerpo es matado, sino que, desechando los cuerpos gastados va a otros que son nuevos»; no es precisamente porque conocían al «inmanifestado, indivisible, inmutable Morador del Cuerpo, a Quien, si se Le conoce así, ya no hay ningún en-

la Norma Me ve, y el que Me ve, ve la Norma». Los «Tres Cuerpos» del Buddha corresponden a sus «Tres Campos» (*Visuddhi Magga* II.414). Por supuesto, el tercer «cuerpo», como el tercer «trono», y la «tercera rueda» védica, es *arūpa*, inmanifestado e inmanifestable.

²³ «El Espíritu, sin cuerpo en los cuerpos» (*aśarīraṃ śarīreṣu... ātmānam, Kaṭha Upaniṣad* II.22).

cuentro con la aflicción» (*Bhagavad Gītā* II.17-28), por lo que los discípulos adeptos, recordando que «el declive de todas las cosas compuestas es inevitable», no se afligieron indebidamente cuando «el Ojo-en-el-Mundo se hubo extinguido» (*Dīgha Nikāya* II.177)?.

Debido a que nosotros estamos de acuerdo con Mrs. Rhys Davids en su punto de vista de que el Buddha aceptaba y enseñaba realmente una doctrina del *ātman*, tal como ya existía en la enseñanza védica y aupanisádica, ¿se sigue que nosotros debemos estar de acuerdo también con ella en que la doctrina supuestamente más característicamente budista de *anatta*, es decir, la doctrina de la naturaleza últimamente despirada de todas las cosas, representa sólo una subversión monástica de lo que el Buddha realmente enseñaba?. Rotundamente, no. En primer lugar, observemos que *anatta* es cualquier cosa excepto un término exclusivamente budista. Por ejemplo, en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.2.1-7, de la Muerte, de la Privación, de la Divinidad o de la Deidad *ab intra*, con Quien estar unido es haber escapado para siempre de la muerte contingente, se habla como anhelando²⁴, en el comienzo, «Sea Mí mismo espirado» (*ātmanvī syām*); y esto equivale a decir que la Muerte, La Divinidad *in* y *per se*, *ante principium*, es *anātmya*, *anatta*, despirado. Justamente lo mismo se expresa

²⁴ «Anhelando» se expresa en *syām*. Es como en *Rg Veda Samhitā* VII.101.3, «Ora Él es estéril, ora Él deviene progenitivo, y forma un cuerpo como Él quiere» (*yathā vaśam*), y X.168.4 «El Espíritu se mueve como Él quiere» (*carati yathā vaśam*); igualmente en el Génesis, el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las Aguas, es decir, reducía la potencialidad a acto. Además *yathā vaśam* no es meramente «como Él quiere», sino también, puesto que *vaśa* es una designación del Sol Supernal (*Rg Veda Samhitā* X.171.4), «según el Sol»; de la misma manera que, en el cristianismo, al Hijo se le llama el «arte» del Padre, es decir, en y por quien todas las cosas son producidas.

más explícitamente en *Taittirīya Upaniṣad* II.7, «Ciertamente, cuando uno encuentra un soporte sin temor en eso que es invisible (*adrśya*), despirado (*anātmya*), no enunciado (*anirukta*), y sin lugar (*anilayana*), entonces ha alcanzado la impavidez». Así también las Upaniṣads, notoriamente depositarias de la doctrina del *ātman*, exponen al mismo tiempo un *anātmya* último; en otras palabras, y como ya hemos visto, emplean ambos métodos de acercamiento, a saber, la *via affirmativa* y la *via remotionis*, métodos que corresponden a los aspectos *ab extra* y *ab intra* de su único Principio. En este aspecto las Upaniṣads y el budismo son iguales, o difieren solamente en su grado de énfasis.

En cuanto al familiar *anatta* budista no hay necesidad de citar textos. Todo lo que se necesita decir, es que nosotros no estamos realmente frente al dilema: ¿Afirmó o negó el Buddha mismo el ser del Espíritu, *atta*, *ātman*?. Queda una posibilidad más, una verdadera *vía media*, según la cual el ser del Espíritu puede haber sido afirmado y negado al mismo tiempo, no sin contraste, verdaderamente, pero ciertamente sin contradicción. Nada es más característico de los *logoi* del Buddha que el rechazo constante de los extremos y la alabanza de una «vía media»²⁵. Por «vía media» el Buddha no signi-

²⁵ Por ejemplo, *Sarīyutta Nikāya* II.17, donde a la existencia y a la no-existencia (*atthitañ ceva natthitañ ca*) se les llama extremos (*antā*), y donde ninguna de las cuales es verdadera independientemente; «el Tathāgata os enseña la Norma como un medio» (*majjhena*). De la misma manera (*idem* 20) no puede admitirse que el sufrimiento sea, o no sea, absolutamente; en un sentido hay sufrimiento, en otro sentido, no hay ningún sufrimiento. De la misma manera que, en la doctrina cristiana, la Deidad como Hijo es pasible, como Padre impasible; como Dios, es existente, como Divinidad, es no existente (cf. Maestro Eckhart, «libre como la Divinidad en su no existencia»); mientras que, de la Deidad como tal, en Quien todas las contradicciones están resueltas, no puede decirse que Él sufre ni que Él no sufre, ni que Él es ni que Él no es, absolutamente. En la

fica un compromiso, ni entiende una evasión de la cuestión, sino que se refiere a una solución en la que los dos extremos, ninguno de los cuales es falso en relación al otro, aunque cada uno puede ser falso si se considera absolutamente, se combinan en una síntesis más alta²⁶. Esta es la doctrina tradicional del Veda, de los Brāhmaṇas, y de las Upaniṣads, y se reconoce también por todas partes en la enseñanza budista, a pesar de la aparente heterodoxia de esta última. Se expresa con magistral brevedad, perfecta y plenamente, en *Ṛg Veda Saṁhitā* X.129.2 «Ese Uno suspira despirituado» (*tad ekam ānīt* ²⁷ *avatam*). «Ese Uno es igualmente espirituado, despirituado»: puesto que Ello espira (*ānīt*), es (*ātman*), puesto que Ello es despirado (*avātam*), es decir = *nirvātam*, es *anātmya*. Todo lo que sigue es meramente una expansión, no un «desarrollo», de esta audición (*śruti*). Por ejemplo, en *Jaiminīya Upaniṣad*

Identidad Suprema, hay la Unidad del ser y el no ser, *sadasat*, como en *Ṛg Veda Saṁhitā* X.5, 7, y así es en un reino más allá de la antítesis, donde el león y el cordero «yacen juntos».

²⁶ Aquí, nuevamente, será de ayuda hacer uso de un símbolo visual. Supongamos un triángulo equilátero o isósceles, y que las puntas de la base representan dos extremos, tales como las proposiciones *atta* y *anatta*; entonces, la vía media se representa, solo analógicamente, por un punto a mitad de camino entre las dos extremidades en el mismo nivel de referencia, pero, realmente, por el apex del triángulo en un nivel de referencia más alto; y como puede agregarse, si nosotros abstraemos el factor espacial, factor que no tiene ningún lugar en la gnosis, entonces los dos extremos y el medio coincidirán en un único punto. Este punto es el mismo que el del centro de nuestro círculo propuesto arriba, puesto que la base del triángulo es un arco del círculo, y los lados del triángulo son dos radios que conectan las puntas del arco con el centro del círculo (y la base se verá como una línea recta, si los radios son suficientemente largos, digamos de un millón de años luz, aunque, en realidad, es curvada).

²⁷ *Ānīt*, de *an*, soplar, como también en *ātman*; puesto que el *past tense* denota el eterno presente, como ello es así comúnmente en el *Ṛg Veda Saṁhitā* (y en el Génesis).

Brāhmaṇa III.33 el que adora el cuádruple aspecto de la Deidad, considerando a las Personas sólo como ellas son en sí mismas (*adhidaivata*), tiene poca posibilidad de alcanzarlas, y por otra parte, el que las adora sólo como la Vida que opera dentro de sí mismo (*adhyātman*) las perderá cuando muera. Pero «El que las conoce de ambos modos, como deviniendo Uno, ese conoce al Espíritu, ese conoce al Brahman... ese obtiene la totalidad, ese gana el todo». Más verbalmente de acuerdo con la manera de la formulación budista es la *Íśāvāsyā Upaniṣad*, «El Secreto del Vestido del Señor». Aquí *vāsyā*, como eso que «ha de ser vestido», o, alternativamente, como eso que «que ha de ser ocupado», es ya sea «vestido», o ya sea «morada», y, en este último sentido, equivalente al *nivāsa* budista; en cualquier caso, el mundo se considera como una teofanía habitada. La segunda mitad del verso 1 continúa, «Sin poseerlo, gózalo (*tena tyaktena bhuñjīthā*), no lo poseas, pues ¿“de Quién es él la riqueza”?» lo cual corresponde muy estrechamente a *Saṃyutta Nikāya* II.194, que describe al Hermano en quien se ha hecho el contento, «Si no tiene túnica, que no se inquiete (*na paritassati*), pero si tiene una, que la goce» (*paribhuñjati*). Después, en el verso 7, se dice «Cuando se percibe que todos los seres no son sino naturaciones del Espíritu (*ātmāivabhūt*, equivalente al pāli *attabhāva*), entonces ya no hay ningún engaño, ni ninguna aflicción, entonces se ve la Unidad». En el verso 9-14 se desechan las posiciones extremas, y sólo obtiene la «Vida» (*amṛtam*) el que ve su Identidad. Estos extremos son los de *vidyā* y *avidyā*; *sambhūti* y *asambhūti*; *sambhava* y *asambhava*: el devoto de uno de estos extremos, considerado aparte de su correlativo, está condenado a la obscuridad, pero el que sigue a ambos y conoce su unidad, por uno pasa a la Muerte y por el otro alcanza la Vida. Así pues, esta es la doctrina india, común a los Vedas, a las Upaniṣads, y al Budismo²⁸.

²⁸ La repudiación de una devoción exclusiva, ya sea a *avidyā* o

De la misma manera en la *Muṇḍaka Upaniṣad* 1: ¿pues cómo podemos nosotros distinguir al Buddha, al «conocedor que no puede ser aprehendido» (*vedagū na upalabbhati*, *Milindapañha* I.71), sino Que «Es» (*atthi*, ib. 73), de «Eso, el Brahman omnisciente, que no puede verse ni aprehenderse» (*adreśyam agrāhyam*), pero de Quien los Contemplativos saben que es «la fuente de los seres» (*bhūtayonin*)? El Buddha canónico, como Él se revela por una parte, y como Él es en sí mismo por otra, no puede distinguirse del Brahman que es *apara* y *para*, mortal e inmortal, y que, por el mismo motivo, es la biunidad de Mitrāvaruṇau, Quien siendo mortal e inmortal (*Rg Veda Saṁhitā* I.164.38), ve respectivamente, y también conjuntamente, a la vez lo finito y lo infinito (*Rg Veda Saṁhitā* V.62.8) —o, en otras palabras, Cuyo conocimiento no es meramente de «este todo», sino también trascendente, como el del Buddha, Quien no conoce meramente el «comienzo», sino también «más allá de eso» (*tato ca uttaritaram*, *Dīgha Nikāya* III.28), es decir, no sólo las posibilidades del

ya sea a *vidyā*, en *Īśāvāsya Upaniṣad* 9-11 tiene un paralelo en *Udāna*, 71-72, donde se condenan igualmente tanto la «vida de brahma» (a la que en otras partes se alaba congruentemente) como la vida de placer. La repudiación similar de una devoción exclusiva, ya sea a *sambhūti* o ya sea a *asambhūti* en *Īśāvāsya Upaniṣad* 12-14, tiene similarmente un paralelo en *Udāna*, 20, donde al Comprehensor se le alaba como habiendo «ido más allá de los dos extremos del *bhavābhava*».

Similarmente Platón (en la *República*), habla de un «medio entre el ser y el no ser»; y en el *Parménides* concluye que todas las cosas a la vez son y no son, parecen ser y parecen no ser. Como dice Boecio, la fe es un medio entre herejías contrarias. En cuanto a las aplicaciones de estas doctrinas, toda la tradición está de acuerdo en que ni la vida activa ni la vida contemplativa son completas en sí mismas; estas vidas han de combinarse y hacerse una, en imitación de la coincidencia de la acción y de la inacción en el Primer Principio.

ser (ya sean manifestadas o no manifestadas), sino también las del no-ser.

Nuestra intención aquí no ha sido examinar la verdad o la credibilidad de las doctrinas presentadas. Por una parte, pensamos que se ha demostrado más allá de toda cuestión, primero, que de la misma manera que en la escritura ortodoxa, así también en el budismo primitivo, no se enseña en absoluto ninguna doctrina de la reencarnación (es decir, de una reincorporación de una personalidad dada), sino sólo una doctrina de la transmigración; segundo, que las proposiciones de *atta* y *anatta* se mantienen simultáneamente, igualmente en las formulaciones ortodoxas y en el budismo primitivo; y tercero, que, nuevamente, como en la tradición ortodoxa, así en el budismo primitivo, se afirma una omnisciencia del Buddha, de la Gran Persona, y que esto se hace primariamente con respecto a todos los devenires, pero también con respecto a «más allá de eso».

Una última palabra sobre el método: nosotros hemos protestado contra la desnaturalización de los textos por el rechazo de sus partes metafísicas, y mantenemos que nada sino una distorsión de su significado puede resultar de un tal procedimiento. Además, mantenemos que es tan absurdo acercarse al estudio de las Upaniṣads y del budismo, sin un conocimiento previo de los Saṃhitās y de los Brāhmaṇas, como lo sería examinar el Nuevo Testamento, como si el Antiguo Testamento no hubiera existido nunca. Y, finalmente, mantenemos que la exégesis es una ciencia y un arte que tiene *certae viae operandi*, y que es tan desesperado acercarse a las escrituras sánscritas o pālis fortificado sólo con un conocimiento de las lenguas mismas, y sin un conocimiento previo de teología y de metafísica, como lo sería acercarse a la literatura sánscrita matemática o médica, sin un conocimiento de matemáticas o de anatomía.

CAPÍTULO CUATRO

LA REINTERPRETACIÓN DEL BUDDHISMO^{* 29}

El erudito budista ve hoy el budismo en su marco, y no ya como si fuera algo enteramente nuevo y casi extraño a la weltanschauung india; el hecho de que el budismo se vea ahora como habiendo sido mucho menos heterodoxo de lo que se pensó una vez, es en gran medida el resultado de la obra de Mrs. Rhys Davids. Y esto es un gran servicio. Al mismo tiempo, ello provoca la curiosa reflexión de que la sospechosa popularidad del «budismo» en Europa, se ha estado apoyando en una entera incompreensión de lo que el budismo era realmente. De hecho, la enseñanza no era más «mansa o dulce» que la de Jesús, y como la de Jesús estaba en oposición radical a nuestro individualismo moderno, y a nuestro interés en la «supervivencia de la “personalidad”». Si hay algo que el Buddha *no* es, es un «humanista».

El cambio de Mrs. Rhys Davids se ha dado sobre todo en su interpretación de *anattā*. Yo estoy sinceramente de acuerdo con su punto de vista, recientemente expresado en *JRAS.*,

* Este artículo se publicó por primera vez en el *New Indian Antiquary*, (Bombay, India), II, 1939.

²⁹ Con referencia especial a las recientes obras de Mrs. Rhys Davids, *What was the Original Gospel in Buddhism?*, Londres, 1939; *To Become or not to Become*, Londres, 1937; y *A Manual of Buddhism*, Londres y New York, 1932.

1937, p. 259, de que el Buddha daba por hecho el *ātman*³⁰, punto de vista que se afirma más plenamente en el *original gospel*, p. 39, «Es quizás deplorable, que en nuestra traducción de la palabra *ātman*, *attā*, nosotros no hayamos usado persistente y conscientemente, no alma o sí mismo, sino espíritu. Puesto que, tanto en la palabra espíritu como en el término indio *ātman*, se da la asociación con “soplo”». Sin embargo, debe decirse que el espíritu es también la esencia (*esse*, el «ser» en tanto que se distingue de los «accidentes» del ser) de la persona, y así, su sí mismo verdadero o real, en tanto que se distingue del ego empírico (*propium*³¹, *aham ca mama ca; mamāyita* en *Suttanipata* 367); y es por esta razón, y debido a la validez de nuestra consciencia de ser (independientemente de la invalidez de nuestra convicción de ser fulano), por lo

³⁰ Para el Buddha, habría sido tan superfluo decir «Hay un *attā*» como lo habría sido decir «Hay Devas» o «Hay un Brahṃā». En *Majjhima Nikāya* II.130-133 se le pregunta «¿Hay Devas?» y «¿Hay un Brahṃā?» a lo que, en cada caso, responde «¡Qué pregunta para preguntar!». El gran punto sobre el que había que insistir, era que los hombres no debían ver «un *attā* en lo que no era *attā*», es decir, no debían caer en el engaño del asura en *Chāndogya Upaniṣad* VIII.8 (*ātman* = cuerpo) ni en el de Indra en *Chāndogya Upaniṣad* VIII.10 (*ātman* = alma). El *ātman* sólo puede definirse en algún sentido por eliminación; cuando todo lo demás ha perecido, «lo que queda (*atiśiṣyata*), eso es el *ātman*» (*Chāndogya Upaniṣad* VIII.1.4-5, cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.6); de aquí el uso de la *vía negativa*, igualmente en las Upaniṣads y el budismo, y también, en el cristianismo.

³¹ Es bastante significativo que una única y misma raíz subyazca en el latín *propium* («propiedad») y el sánscrito *priya* («querido»). El ego empírico (las «grandes posesiones» del hombre rico que se alejó apenado, el «labrantío» de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.15) es «naturalmente» querido por nosotros mientras nosotros lo consideramos como «nuestro propio», pero cuando nos damos cuenta de que solo el Hombre Interior es realmente nuestro propio (puesto que no es realmente «nuestro» nada sino lo que nosotros *somos*) entonces sólo él nos es querido, y todo lo demás nos es querido sólo por amor de él.

que *ātman*, en uso reflexivo (raro en Rg Veda Saṁhitā y también, en el nominativo, en pāli) adquiere el significado general de «uno mismo». En otros usos que no sean el reflexivo, las objeciones fatales al uso de «Sí mismo» (incluso con mayúscula) son dos, a saber, (1ª) que se ignora el concepto básico de «espiración», y (2ª) que, en inglés y en español, es casi imposible hacer un uso de la palabra «sí mismo» sin la implicación de un ego o de una «egoidad», puesto que el «lector de segunda mano», como dice Mrs. Rhys Davids, piensa sólo en «su sí mismo actualmente presente» (¡el único sí mismo en el que puede creer el *natthika*!).

Por consiguiente, el significado pleno de *ātman* es «sí mismo espiritual». Si ha de usarse sólo una palabra, es mucho mejor decir «espíritu» que «sí mismo», por las razones que se dan arriba y porque esta traducción muestra la equivalencia de la doctrina india del *ātman* y de la doctrina cristiana del Espíritu Santo (Sanctus Spiritus), de la doctrina griega del *pneuma*, de la doctrina árabe del *ruh*, etc., y así, probablemente, haría más que ningún otro cambio, en nuestros hábitos de traducción, para rectificar las malinterpretaciones corrientes de las enseñanzas indias. En cualquier caso, es muy indeseable una traducción de *ātman* por «alma» (hay traductores del pāli que han traducido acertadamente *nāma* o *viññāna*, en *nāmarūpa* y *saviññāna-kāya*, por «alma»), puesto que de lo que el *mukta* indio está liberado es tanto del cuerpo físico como de todo lo que se entiende por la «psique» en nuestra «psicología». Aún mucho menos puede traducirse *ātman* por «cuerpo» (a no ser en contextos muy excepcionales³²) puesto

³² *Dīgha Nikāya* II.34 *añño attā* corresponde a *Dīgha Nikāya* II. *aññaṁ kāyaṁ*: pero, de la misma manera que, en este último contexto, *kāyaṁ* no es la «carne» específicamente, sino el «cuerpo» («body»), como la palabra se usa en «alguien» («somebody»), así, en el

que, en el uso reflexivo, lo que se entiende es la totalidad de la persona, constituida de «cuerpo, alma y espíritu».

Así pues, Mrs. Rhys Davids traduce (como también yo lo he hecho) las últimas palabras del Buddha por «Sed tales que tengáis al Espíritu como vuestra lámpara (*atta-dīpā*, parafraseado en *Suttanipata* 501), al Espíritu como vuestro refugio», cf. *Maitri Upaniṣad* VI.30 «Quien como su lámpara mora en el corazón»³³. La negación budista de *attā* es siempre exclusi-

primer contexto, *attā* es «alma», en el sentido en el que uno puede decir «no se veía un alma».

³³ Como también *Dhammapada* 146 y 232, *Andhakārena onaddhā padīpaṃ na gavassatha?... So karoḥi dīpaṃ attano* («Haced una lámpara del espíritu» no «para» el espíritu). *Karoḥi dīpaṃ attano* es exactamente lo mismo en *attānaṃ gaveyyasātha* («Buscad vuestro sí mismo espiritual, o el espíritu»). La versión de Mrs. Rhys Davids de *gaveyyasātha*, «perseguido» (*Mahāvagga*, I.23, *Original gospel*, p. 35) es completamente admirable; pero «perseguir el castillo perdido», que, como dice ella «es una característica de los Suttas budistas», es ciertamente una «característica» de toda la tradición védica (por ejemplo, *Rg Veda Saṃhitā* X.46.2; esta «persecución» se representa en el cristianismo por la doctrina de los *vestigium pedis*, —el Maestro Eckhart habla del alma como «siguiendo el rastro de su presa, Cristo»), y en este punto podría haberse señalado que nuestra palabra misma para «Vía», *magga* (Dhnp., 298 tiene *gavesati* = *maggana*), deriva de *mṛg*, cazar, cf. IAL., NS. XI. p. 78.

«Hacer una lámpara del espíritu» es lo mismo que tener al Buddha como la propia luz de uno. El Buddha no sólo no negó nunca el *ātman*, sino que él mismo es el *ātman*. La única afirmación explícita que conozco al efecto de que el Buddha es el *ātman* aparece en el Comentario a Udāna 67, donde la palabra Tathāgata se parafrasea por *attā* (ciertamente, desde el punto de vista de una supuesta perversión del evangelio por intérpretes «monjiles», esto es una adhesión curiosamente «reciente» a una doctrina «antigua»: por mi parte, yo querría tener conocimiento de siquiera una única negación inequívoca del *ātman* que se encuentre en un texto pāli, y en todo caso, ¿no es tiempo ya de abandonar los prejuicios antimonásticos por los cuales nuestra lectura de la historia está tan a menudo

va, y nunca inclusiva: el error de las muchedumbres inenseñadas (*puthujana*) consiste ciertamente en el engaño de que hay «*attā* en lo que-no-es-*attā*» (*anattani... attā*, *Anguttara Nikāya* II.52), es decir, en el cuerpo o en el alma (*Saṃyutta Nikāya* III.130)³⁴, pero es igualmente un error considerar al *arhat* como aniquilado (*Dīgha Nikāya* II.68, etc.). Es al cierre de los pasajes donde se analiza el «alma-y-cuerpo» (*nāma-rūpa*, *saviññāna-kaya*) donde aparece repetidamente la expresión, *na me so attā*, «Esto no es mi Sí mismo verdadero», es

coloreada?): sin embargo, la afirmación de que el Buddha es el *ātman* está, claramente implícita en el *Brahmabhūta* = Buddha de *Saṃyutta Nikāya* III.83 y en el *Brahmakāya* = *Dhammakāya* de *Dīgha Nikāya* III.84 (donde puede observarse *Brahma*, no *Brahmā*). También está implícita en nuestra «lámpara» y «refugio» (*attadīpā*, *attasaraṇā*): pues el Espíritu (*ātman*) es precisamente la luz por la que uno ve, etc., «cuando todas las otras luces se han apagado» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.6, «apagados», como se predica de los «fuegos», es *śāntāyām*, «extinguidos»; y también, es precisamente cuando el «Ojo en el Mundo» se ha extinguido, cuando se aplica el mandato *attadīpa viharatha*): las otras luces son tres, la cuarta y la mejor es el Buddha mismo (*Saṃyutta Nikāya* I.14), y así es como en el Fin del Mundo («dentro de vosotros», y que ha de conocerse por una «extinción», *samitāvi*, *Anguttara Nikāya* II.49 y *Saṃyutta Nikāya* I.62), donde no brilla ningún sol, ni luna, ni estrellas (*Udāna* 9, respuesta a *Dīgha Nikāya* I.223, cf. *Saṃyutta Nikāya* I.15, *Kaṭha Upaniṣad* V.15 y *Bhagavad Gītā* XV.6; Apocal. 21:3) «no hay ninguna oscuridad» («pues la gloria de Dios lo ilumina», Apocal. 21:23); esta es la «Oscuridad Divina que ciega por exceso de luz», como lo expresa Dionisio, al hablar de otra «oscuridad» que la del mundo, donde la Luz Oculta debe rastrearse «como un animal perdido».

³⁴ Es un error *menos* peligroso considerar el cuerpo como el «sí mismo» que considerar el alma o la «personalidad» como el sí mismo, porque puede comprenderse más fácilmente que, después de todo, el cuerpo es sólo un compuesto mortal y transitorio, y porque se requiere mucho más pensamiento si nosotros hemos de convencernos también de que el «alma» es un compuesto inconstante (*Saṃyutta Nikāya* II.94).

decir, «no es mi ser verdadero y espiritual, sino sólo un vehículo temporal de él» (en la bien conocida parábola del carro, nunca se dice que no hay ningún auriga, sino sólo que el «carro» es un compuesto inestable, desprovisto de toda entidad real)³⁵. Y, difícilmente podría haberse indicado más rotundamente que hay un *attā*, que por este mismo *na me so attā* (donde el énfasis se pone precisamente en el *so*); por otra parte, con *rūpam... viññānam... n'eso'ham asmi n'etam me* (*Saṁyutta Nikāya* I.112) «El cuerpo y el alma, eso no es mi sí mismo, ellos no son míos», el Buddha no está negando, ciertamente, un «mí mismo real», sino que sólo lo está definiendo por la exclusión de sus accidentes, de la misma manera que el que niega que «yo soy esto» (*aham ayam asmi*, *Saṁyutta Nikāya* III.130), aunque, sin embargo, «es» (*atthi*, *Milinda-pañha* 73). El ser perfeccionado, todo en acto (*katam ka-raṇiyam = kṛtakṛtyaḥ*), es insusceptible de todo excepto de una definición negativa; y así, por ejemplo, el *arhat* es inominado (*Suttanipata* 1176), indescubrible (*Saṁyutta Nikāya* I.23), inconnumerable (*na upeti saṅkham*, *Suttanipata* 1074)³⁶, y ya no hay para él más «talidad» (*nāparam itthatāya*).

³⁵ Como a Agni, al Buddha se le llama a menudo *sārathi*, «provisto de un carro». En *Saṁyutta Nikāya* I.33 *dharmāham sarathim brūmi*, «Yo digo que el *dharmma* es el auriga» equivale a decir que él mismo es el auriga, puesto que «El que ve el *dharmma*, me ve» (*Saṁyutta Nikāya* III.120). Cf. *Jātaka* VI.252 *attā vā sārathi* (= *Kaṭha Upaniṣad* III.3 *ātmānam rathinam viddhi*). Incluso el famoso pasaje de Milinda sobre el carro, sólo afirma que «Nāgasena» y «carro» son ambas designaciones convencionales de compuestos evanescentes, sin excluir de ninguna manera la posibilidad de una esencia que puede estar «en Nāgasena pero no ser de Nāgasena». Desde el punto de vista upanisádico, es siempre el espíritu regio (*ātman*) el que es el auriga en el carro, y el «controlador interno» de los caballos.

³⁶ Que es lo opuesto de *saṅkam gacchati*, «recibir un número» (*Saṁyutta Nikāya* III.35), es decir, nacer. Este uso del número implica la comprensión antigua y universal de que el cosmos, del que

El hombre tiene dos «sí mismos», los cuales pueden estar en guerra uno con otro (*Bhagavad Gītā* VI.5-7 y *Saṃyutta Nikāya* I.91-92), de los cuales nosotros hablamos cuando decimos «“yo” actué a pesar de “mí mismo”» o «contra lo mejor de mi naturaleza», los cuales son el *anima* que ha de rechazarse y el *anima* que ha de salvarse de San Lucas 17:23, San Mateo 16:25 y San Juan 12:25, y de los cuales la primera es también esa *anima* que un hombre debe «odiar», «si quiere ser Mi discípulo», San Lucas 14:26. Los Brāhmaṇas y las Upaniṣads abundan en referencias a estos dos sí mismos. Mrs. Rhys Davids dice (p. 40) «Sólo una vez he encontrado trazada patentemente la distinción, donde en el mismo Sutta (*Anguttara Nikāya* I.249) tenemos el “Gran Sí mismo” (*mahattā*)³⁷ y el

el budista quería salir, es precisamente el reino de lo cuantitativo, o en otras palabras, el reino de lo finito. El número distingue a la especie y a la individualidad; el arhat no es de ningún tipo, ni ningún «qué».

³⁷ Como ha visto Woodward, *mahattam* probablemente se tomó por el *mahantam* de *Anguttara Nikāya* II.21, donde se dice (por Brahmā Sahampati, ciertamente, pero *nil obstat*) que puesto que todos los Buddhas recalcan el Dhamma, «así, ciertamente, aquel que ama al Sí mismo (*attakāmo*), aquel en quien hay un fuerte anhelo del Gran Sí mismo (*mahantam*, tomado por *mahattam*, o con *attānam*) debe recalcar el Dhamma, y tomar como refugio la doctrina de los Buddhas». El PTS Pāli Dictionary ignora *mahattā* y tiene sólo *mahatta* (n), «grandeza»; una confusión de las palabras no implicaría necesariamente una confusión del significado, puesto que el «Gran-de» (*mahat*) o el «Gran Sí mismo» (*ātmā mahān*) es, de hecho, ese Sol que en *Rg Veda Saṃhitā* I.115 es el «Sí mismo» o el «Espíritu» de todas las cosas, y con quien todas las cosas están encordadas en una «conspiración» común, de acuerdo con la doctrina del *sūtrātman* de *Atharva Veda Saṃhitā* X.8.38, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.10, etc.

Mahattā es lo mismo que el mejor conocido, aunque grandemente incompreso, «Mahātmā», cuyos verdaderos valores estamos ahora en situación de comprender. El epíteto sólo puede aplicarse al que está enteramente «en el espíritu», y corresponde a la

“pequeño sí mismo” (*ap’ātumo*)», pero la pregunta fundamental de las Upaniṣads, «¿Cuál es máximamente el sí mismo?» (*katama ātmā, Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.7), «¿Cuál [de ellos] es él?» (*katama, Maitri Upaniṣad* II.1), se refleja ciertamente en *Suttanipata* 508 «¿Por cuál sí mismo (*ken’attanā*) alcanza uno el mundo de Brahma?» (pues el budismo no desdénaba hablar del *summum bonum* así, ni tratar como sinónimos

tercera categoría en la clasificación gnóstica del hombre como hílico, psíquico, o *pneumático*. Llamar a un hombre «Mahātmā» equivale a llamarle «Gran Luz» o «Sol», como en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.22 *mahān aja ātmā* y *Kaṭha Upaniṣad* III.10 *ātmā mahān*. *Anguttara Nikāya* I.249, citado arriba, define *mahattā* como sigue: «El hombre en quien se ha hecho devenir (*bhāvita*, “desarrollado”: donde toda la expresión, como *katim karaṇīyam, kṛtakṛtyah*, etc., implica “geworden was er ist”) el cuerpo, la voluntad y el intelecto (*kāya, citta, paññā*, “cuerpo, alma y espíritu” —donde *prajñā*, literalmente “prognosis”, implica siempre un conocimiento no derivado de una fuente exterior a sí mismo, y es en este sentido “*intellectus vel spiritus*”), no está vacío, sino que es un “Gran Espíritu” (*mahattā*), cuya habitación no tiene medida (*appamāṇavihāri*)». Para la traducción «habitación», cf. *vihāra*, «habitación». «No vacío» (*aparitto = aprarikta*) es «no vaciado», como Prajāpati cuando se han expresado estos mundos, sino hecho todo (*kṛtsna*), o santo nuevamente, como Prajāpati por el sacrificio del Comprehensor (*evamvit*). Expresiones tales como *aricyata, riricāno ’mnyata*, y *atyaricyata* en *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* IV.10.1, 21.2 y XV., 8.2 que hacen referencia a Prajāpati en tanto que ha «emitido a sus hijos» (*prajā sṛṣṭvā*) son un eco de *Rg Veda Samhitā* X.90.4 donde la Persona *atyaricyata bhūmim atho puraḥ* «fue vaciado en la Tierra, y con ello, de una múltiple (progenie)». Se observará que tanto *sṛ* como *ric* implican un simbolismo sexual. Ello es como en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.57.5 donde el Saman «se derrama o vacía verbalmente en la R̥K» (*tām... vacatyaricyata*); y analógicamente *ati tisro brāhmanayānīs sadṛśī ricyate ya evaṃ veda*. La *ric* describe la incontinenencia divina por la cual la «creación» es traída al ser, «genitum non factum»: «el acto de fecundación latente en la eternidad» del Maestro Eckhart. Así pues, el punto de *aparitto* es que el Buddha ha entrado dentro de sí propio, es decir, que ya no está exhausto ni dividido sino continente o auto-contenido.

la brahmeidad y la budeidad). Nuevamente, dos «sí mismos» diferentes están ciertamente implícitos en la aprobación del Buddha del «amante de sí mismo» (*attakāmo*, cuyo significado real queda completamente traicionado por la traducción «amante de sí mismo») en *Sariyutta Nikāya* I.75³⁸ (una va-

³⁸ *Attakāmo* aquí como *ajjhatarato... tam āhu bhikkhum*, «A aquel cuya delectación está en el Hombre Interior, yo le llamo en verdad un monje» (*Dhammapada* 362), cf. *Muṇḍaka Upaniṣad* III.1.4, «Aquel cuya querida delectación está en el Espíritu (*ātmaratiḥ*), es el mejor de los conocedores de Brahma», y *Bhagavad Gītā* III.17 *ātmaratiḥ... kāryam na vidyate* (porque *kṛtakṛtyaḥ, kataṁ karaṇīyam*). El conocimiento del Sí mismo (espiritual) se recomienda en las expresiones *attā-saññato* (*Sariyutta Nikāya* I.103) y *attaññū* (*Dīgha Nikāya* III.252), donde este «conocimiento de sí mismo» es una parte esencial del *sappurisa-dhammā*, y en *Anguttara Nikāya* IV.114, en línea con *dhammaññū*, *atthaññū*, etc. No hay efectivamente ninguna parte de la pneumatología india, sin exceptuar siquiera la doctrina del «hilo del espíritu», que no pueda ilustrarse haciendo uso de fuentes pāli solo.

Una notable ilustración adicional de la «ortodoxia» budista aparece en conexión con la doctrina de los «elementos» o «subsistentes». Generalmente se sostiene que los hindúes reconocen cinco elementos, y que los budistas reconocen sólo cuatro. Por ejemplo, encontramos que el cuerpo es *catummahābhūtika*, literalmente «cuatro-grande-elementado» (*Sariyutta Nikāya* II.94). Pero en un contexto más completo, a saber, *Sariyutta Nikāya* II.206-247, los cuatro grandes elementos, designados como tales, son la tierra, el agua, el fuego, y el aire, listados en su orden propio, y se dice que cada uno de éstos se reduce a su principio homónimo en la muerte. Casi simultáneamente el texto prosigue diciendo que los «poderes de los sentidos» (*indriyāṇi*) todos juntos recurren al éter (*ākāsa*). Así pues, se trata de una cuestión de terminología; el éter es esencial al ser de un hombre, pero siendo de un orden más alto que los otros cuatro, no se habla de él como de un quinto «elemento», aunque aparece en el quinto lugar. Ciertamente, este «éter» no es un «espacio», sino un «vacío», y por esa razón, en las Upaniṣads, *ākāśa* se reemplaza a menudo por *kha*; es una primera determinación del *ātman*, que procede a la manifestación como *prāṇa* («soplo»). De hecho, a los *indriyāṇi*, es decir, a los poderes sensoriales, en las Upaniṣads se les

riante de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.4 y IV.5), y en la desapro-
 bación de aquellos que son «ego-amantísimos» (*attā hi
 paramo piyo*) en *Anguttara Nikāya* IV.97, donde el *attā* en
 cuestión es ciertamente el sí mismo psico-físico o ego que «no
 es mi sí mismo» (*na me so attā*, *Saṃyutta Nikāya* II.94,
 III.224, etc.) y al cual un *arhat* puede referirse en los térmi-
 nos de «yo» y «mío» *sólo* cuando está hablando convencio-
 nalmente y como una cuestión de conveniencia (*Saṃyutta
 Nikāya* I.14). Los dos sí mismos se distinguen con igual clari-
 dad en *Dhammapada* 160, donde «el Sí mismo (el Espíritu) es
 el Señor del sí mismo (el ego)» (*attā hi attano nātho*), es de-
 cir, el «Gran Sí mismo» es el Señor del «pequeño sí mismo»,
 el hombre interior del hombre exterior, la «*vera sentenzia*» de
 las «superficies estéticas» (cf. 1.75): aún más explícitamente
Anguttara Nikāya I.149 contrasta el «Sí mismo Limpio» (*Ka-
 lyāṇam attānam*) con el «sí mismo sucio» (*pāpam attānam*)³⁹,
 términos que son ciertamente equivalentes a los de *Anguttara
 Nikāya* I.249 citado arriba; donde, precisamente, el «pequeño
 sí mismo» o el «sí mismo sucio» es eso que es *anattā*, *na me
 so attā*, «no mi Sí mismo», sino el «ego» en las palabras *vivo
 autem jam non ego* de San Pablo.

llama alternativamente los «soplos» (*prānāḥ*), los cuales son, por así
 decir, las antenas del espíritu extendidas desde nosotros hasta los
 objetos de cognición, y, como una cuestión de hecho, se reducen
 («receden») a su principio en la muerte. Así pues, la doctrina budista
 es tan ortodoxa que, aparte de la restricción del nombre de «elemen-
 to» a los cuatro factores más evidentemente físicos de nuestra cons-
 titución, el texto podría haberse tomado directamente de una Upa-
 niṣad. Quizás fuera justamente de la misma manera como la mayoría
 de los griegos reconocían sólo cuatro elementos, sin reconocer
 siempre el *aithēr* como el quinto.

³⁹ Mrs. Rhys Davids cita *Śvetāśvatara Upaniṣad* VI.11, pero cf.
 también *Rg Veda Samhitā* IV.1.17 *ā sūryo... tiṣṭhat... ṛju... mar-
 teṣu vrjinā ca paśyan* (donde Sūrya es ciertamente el *ātman* como en
Rg Veda Samhitā I.115.1) y muchos pasajes paralelos.

Los dos «sí mismos» pueden estar de acuerdo o en conflicto, como en *Saṃyutta Nikāya* I.71-72. «¿Por quién es amado (*piyo*) ahora el *attā*, y por quién no es amado (*appiyo*)?. En aquellos cuya conducta es mala, el sí mismo Espiritual (*attā*) no es amado. ¿Cómo es ello así?. Porque eso que el no amado haría a un no amado, eso es lo que por sí mismos (*attanā*) ellos le están haciendo al sí mismo Espiritual (*attanō*)»; e inversamente. En *Saṃyutta Nikāya* I.57 aquellos cuyo comportamiento es pueril tienen «al sí mismo como enemigo del Sí mismo» (*amitten-eva-attanā*)⁴⁰. En *Dhammapada* 103, el hombre que conquista al sí mismo (*jeyya atttānam*) es el más grande de los conquistadores (parafraseado por Asoka en el Edicto de la Roca XIII). Todos estos tres pasajes corresponden a *Bhagavad Gītā* VI.5-6 donde el Espíritu (*ātman*) es el amigo (*bandhu*) de aquel en quien la carne (*ātman*) ha sido conquistada (*jitaḥ*) por el Espíritu (*ātmanā*), pero el enemigo (*śatru*) de lo-que-no-es-el-Espíritu (*anātmanah* = *pāli anatta-no*). Tampoco podemos dejar de observar que *Saṃyutta Nikāya* I.169, *ajjhatam* (= *adhyātmikam*) *eva jalayāmi... hadayaṃ, jotitṭhānam, joti attā sudanto*, «Yo enciendo una llama dentro, el corazón es el altar, la llama el sí mismo domado» es justamente el «Agnihotra interno» de *Śatapatha*

⁴⁰ Inversamente, «Para aquellos que han alcanzado, no hay nada más querido que el espíritu» (*na... piyatamam attanā kvaci*), *Saṃyutta Nikāya* I.75 = Udāna 47; justamente como en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.4.8, donde el *ātman* es más querido que todo otro, pues el *ātman* es interiorísimo. «Si uno hablara de algo, otro que el *ātman*, como querido, debería decirse de él que “Es como si perdiera lo que es verdaderamente querido”, pues esto sería verdadero. Uno debe acercarse al *ātman* sólo como querido. El que ve al *ātman* sólo como querido, es verdaderamente “querido”, es incorruptible». No puede haber ningún amor más grande que el amor del «sí mismo», si nosotros sabemos «quien» somos, si nosotros hemos verificado (*sacchikatvā*) la respuesta a la pregunta *katama ātmā, ken' attanā*, si por el «sí mismo» nosotros comprendemos y entendemos el *sarvabhūtantarātman*.

Brāhmaṇa X.5.3.3 y *Sāṅkhyāyana Āraṇyaka* X; y que esto refleja también el hecho de que, incluso en el ritual efectivo, se recalca constantemente que (como en el caso análogo de la Misa cristiana) es realmente a *sí mismo* a quien el Sacrificador, como *ātma-yajñī*, está ofreciendo en el altar.

¿No es una confusión de «sí mismos» lo que hace que Mrs. Rhys Davids (en su *Manual of Buddhism*, p. 114, Nota 2) retroceda de la expresión «le moi haïssable» («el yo odio-so»)? Hay un «sí mismo» que *debemos* odiar «si queremos ser Su discípulo» (San Lucas 14:26); el autor de la *Cloud of Unknowing* es perfectamente verdadero Maestro suyo cuando dice que la aflicción más grande que un hombre puede sentir es reflexionar que él todavía *es*; y en este sentido, como dice el Maestro Eckhart con perfecta verdad, «Toda la escritura es un clamor por la liberación del sí mismo». Si la escritura repite igualmente a través de todas las edades el mandato «Conócete a ti mismo», ello se debe a que hay otro sí mismo que puede conocerse de otra manera que la del psicólogo, y el propósito de la doctrina es capacitar al hombre para transportar su consciencia de ser, desde el primer sí mismo al segundo, desde el ego mutable y perecedero del hombre que se considera a sí mismo como fulano a un sí mismo inmortal que, como Dios mismo (que como lo expresa Erivgena, es «no ningún que», lo cual es un equivalente literal de la *akimcana* en los textos budistas), no puede nombrarse ni definirse, «puesto que ahí ya no queda ningún modo de lenguaje (*vādapatha*, *Suttanipata* 1076)».

El hecho de que el *arhat*, una vez desvestida ya la noción de «yo soy fulano» (*Dīgha Nikāya* III.249), pueda hacer uso de expresiones tales como «yo» y «mío» sólo como un asunto de conveniencia práctica (*Saṃyutta Nikāya* I.14), nos lleva a una consideración de la cuestión de la «reencarnación» y del

«*karma*». Por «reencarnación» (en tanto que se distingue de la «transmigración») nosotros entendemos siempre la creencia en el renacimiento en esta tierra, ya sea en una forma humana o más baja. En primer lugar, debe observarse que la doctrina del *karma* (esencialmente, que todo lo que se hace tiene un efecto, y que nada acontece sin una causa) no difiere en modo alguno de la doctrina cristiana del gobierno del mundo por las «causas mediatas», aparte de las cuales, como dice Santo Tomás de Aquino, «el mundo habría sido privado de la perfección de la causalidad»; y en segundo lugar, debe observarse igualmente que esta doctrina del *karma* y una creencia en la «reencarnación» no son en modo alguno interdependientes o inseparables⁴¹. A mi entender, ninguna doctrina de la «reencarnación» se enseñó nunca oficialmente en la India, ni por los brahmanes ni por los budistas, sea lo que fuere lo que las muchedumbres inenseñadas (*puthujana*) puedan haber creído; sin embargo, hasta donde yo sé, los únicos estudiosos que han señalado esto son, por una parte, B. C. Law⁴², y por otra, René

⁴¹ San Agustín, que ciertamente no creía en la reencarnación, enuncia, no menos ciertamente, una doctrina del *karma*, diciendo que el «cuerpo humano preexistía en las obras previas, en sus virtudes causales» (*Gen. ad lit.* VII.24 citado por Santo Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I.91, 2), cf. *Sariyutta Nikāya* II.64, «Este cuerpo, hermanos, no es ni vuestro ni de ningún otro. Debe considerarse como el producto de las obras pasadas» (*purāṇam kammam... abhisankhitam*).

⁴² Keith, en su reseña de los *Concepts of Buddhism* en *Indian Historical Quarterly* XIV.182 observa: «El Dr. Law insiste (p. 45) en que los budistas niegan la transmigración de un alma. Cf. St Schayer en su reseña de Papeso, «Chāndogya Up.», en *Polish Bulletin of Oriental Studies*, I, 1937, p. 98: «la idea de *punarmṛtyu* es sólo una variante brahmanista de la concepción de Wieder-Tod, bien conocida de los etnólogos, y no tiene nada que ver con el renacimiento». T. W. Rhys Davids reconocía que la «reencarnación» está excluida cuando escribía, con referencia a *Majjhima Nikāya* I.256, que hay «una repudiación de la creencia en un principio permanente,

Guéron. Puesto que no hay ninguna esencia en las cosas compuestas (el *ātman* no es, por supuesto, un compuesto) no hay evidentemente ninguna esencia que pueda pasar de una habitación a otra (*Milindapañha* 71-73); y por otra parte, tampoco el símil, repetido a menudo, del encendido de una lámpara desde otra, nos permite leer en él la doctrina de la transmisión de una esencia, sino sólo de una tendencia (de la misma manera que, cuando una bola de billar golpea a otra, no se transfiere ninguna cosa, sino sólo una moción dirigida).

Pero, se objetará, ¿qué hay entonces de los «Jātakas», y de la proclamación del Buddha de una memoria absoluta de todos los nacimientos («habitaciones») pasados y de la afirmación de que puede adquirirse la recordación de las habitaciones anteriores?. La respuesta es que el Buddha sabe que al hablar así, parabólicamente, las muchedumbres inenseñadas (*puṭhujana*) pueden comprender (como ha comprendido el estudioso moderno) que él entiende que su «individualidad» ha pasado de un cuerpo a otro (como si uno pudiera decir, «Cuando yo fui Platón», —de hecho, el reencarnacionista moderno es muy proclive a complacerse en conectarse así con algún gran nombre o tipo romántico); pero también sabe que el discípulo instruido comprenderá que la afirmación «yo fui fulano», hecha al final de un relato del Jātaka, significa realmente que fulano fue un eslabón en la cadena o secuencia sin comienzo de vidas, devenires o «habitaciones» (del Espíritu),

el principio inteligente (*viññānam*) que transmigra en el hombre, y la afirmación del punto de vista contrario —a saber, que *viññānam* es un principio contingente». Por ejemplo, en *Saṃyutta Nikāya* II.13, nosotros no podemos preguntar «de quién» es la consciencia que se reconstituye en una nueva existencia, sino sólo «qué» consciencia; y así, lo que se entiende usualmente por «reencarnación» está excluido. La consciencia reconstituida (*paṭisandhi viññānam*) no es un *ser* reconstituido, sino un fenómeno reconstituido; ninguna «cosa» pasa de un cuerpo a otro. Esta es la forma budista de la doctrina brahmánica de que no hay ningún transmigrante (*samsārin*) individual.

habitaciones de las que «él», que está hablando ahora, es el último término: último, porque no siendo mi consciencia de ser la consciencia de ser fulano, yo soy literalmente nadie (*akimcana... carāmi loke, Suttanipata* 455), y ya no puedo preguntar más «¿Adónde estoy yendo “yo”?» ni «¿De dónde vine “yo”?» (*Saṃyutta Nikāya* II.26). En conexión con esto, puede citarse una ilustración dramática del hecho de que haberse sacudido la propia individualidad de uno no implica en modo alguno una aniquilación (lo que, en todo caso, es una imposibilidad metafísica); así, en el Parosahassa Jātaka (Nº 99), donde al Bodhisattva moribundo le preguntan sus discípulos «¿Qué bien habéis recibido?», el Bodhisattva responde «No hay ninguno» (*n’atthi kimci*). Los discípulos comprenden que esto significa que él no ha ganado nada. Pero cuando se le cuenta la conversación al discípulo principal, que no había estado presente, éste dice «Vosotros no comprendisteis el significado (*attha*) de las palabras del Maestro. Lo que el Maestro dijo era que había alcanzado la “Estación de No-ser-alguien” (*ākimcaññāyatana*)». El Maestro reaparece desde los mundos de Brahma para confirmar esta explicación, una prueba convincente de que incluso en el budismo monástico «reciente» se comprendía bien que haber cesado de ser alguien no significa lo mismo que haber sido aniquilado de muerte⁴³. El hecho de la continuidad de la esencia del que ha

⁴³ Puede observarse que Parosohassa (*parosahaśra*) es «más allá de un millar» y que en el uso brāhmaṇa común «un millar significa todo»; lo mismo es una designación del que ha salido de este total cósmico. Al mismo tiempo, quien estando siempre unido al Señor «es un único espíritu» (en las palabras de San Pablo) no puede ser alguien, pues, como en *Kaṭha Upaniṣad* II.18, «el Espíritu jamás ha devenido algo» (*na babhūva kaścit*).

Textos paralelos aparecen en *Suttanipata* 1070 y 1115 «Discerniendo una “no-que-idad” (*ākimcaññā*), cerciorado de que “No hay” (*n’atthi*), así cruza la inundación» y «Haber realizado “No hay ningún nacimiento como una-que-idad” (*ākimcañña-sambhava*), eso

realizado aquí y ahora que él «no es ningún qué», y que está todavía en la carne, es aún más evidente: él todavía puede decir «yo» en el sentido convencional, como en *Suttanipata* 455-456 «“yo” ando errante en el mundo, una nada instruida (*akimcano manta*), ...incontaminado (*alippamāno*, cf. *Kaṭṭha Upaniṣad* V.11) aquí y ahora por los lazos humanos (*idha mānavehi*): inútil preguntar de cuál familia soy “yo”» («¿Quién es mi madre? y ¿quiénes son mis hermanos?») (San Mateo 12:48).

En otras palabras, «nosotros» recogemos ahora las consecuencias, nosotros *somos*, verdaderamente, la consecuencia de lo-que-se-ha-hecho (como dice San Agustín, el mundo «está preñado de las causas de las cosas no nacidas»), es decir, del *karma*: pero no como una consecuencia de lo que «nosotros» hemos hecho, puesto que nunca ha habido un «yo» haciendo algo. Esto es la respuesta a la pregunta (p. 89) «Si las obras se hacen sin un hacedor, es decir, sin un sí mismo, ¿quién es ese que experimenta los resultados de ellas?» (*Sarīyutta Nikāya* II.75, III.103). Si al «fundador» se le hace responder «a esta pregunta en términos de código, es decir, de fórmula»⁴⁴, esto

es ciertamente “gnosis”». En estos contextos, *n’atthi* es de particular interés porque significa lo opuesto de la negación proclamada por el *natthika*, en el sentido del «positivista» o «nihilista», a quien el Buddha condena tan a menudo. El verdadero *natthika* gnóstico es filosóficamente un «realista», para quien las «cosas» son solo nombres, y entre estas cosas está «él mismo» en tanto que conocido por un nombre y un aspecto; sin embargo, el *natthika* «positivista» es filosóficamente un «nominalista», para quien sólo son reales las cosas, y los universales o eternos son sólo nombres. Nosotros sentimos que Mrs. Rhys Davids es una nominalista de corazón interpretando una doctrina realista.

⁴⁴ Es decir, en el sentido propio de la palabra, «dogmáticamente». Es altamente sintomático del carácter anti-tradicional de nuestra cultura, que esta palabra haya adquirido un significado peyorativo. (¡Lord Chalmers, que traduce *diṭṭhi* en *Suttanipata* 55 acertadamente

sólo significa que está presentando la antigua enseñanza ortodoxa de que el Sol⁴⁵ es el Espíritu en todas las cosas (*Rg Veda*

por «hipótesis», llega a traducir la misma palabra, en *Suttanipata* 789, por «dogma»!). Sin duda debía saber que en todas partes fuera del ámbito de la controversia, dogma significa «doctrina ortodoxa» u «opinión verdadera». El verdadero dogmático (tal como el Buddha) no tiene opiniones *suyas propias*; su propósito no es destruir, sino cumplir la ley; como *sattar*, reposa en la infalibilidad de la ley. Nuestra adhesión democrática a la licencia opinionativa nos ha hecho olvidar que sólo puede haber una única filosofía *verdadera*.

La respuesta a la pregunta «¿Quién recoge los frutos de los actos?» (San Juan IX.2 «¿Quién pecó, este hombre o sus padres?») se da en los términos de la Vía Media en *Saṃyutta Nikāya* II.75 (en concordancia con *Bhagavad Gītā* XIII.12 *na sat tan nāsad ucyate*): ninguno de los extremos es verdadero en sí mismo, es decir, que uno siembra y él mismo recoge, o que uno siembra y otro recoge. «Yo» en tanto que «pequeño sí mismo» estoy recogiendo las consecuencias de lo que ha sido hecho por «otros pequeños sí mismos» (en este sentido los pecados de los padres «visitan a los hijos»); pero yo, el verdadero Sí mismo y Hombre espiritual («no como yo soy en mí mismo, sino como yo soy en Dios», en mi naturaleza aparte del tiempo) no estoy recogiendo ninguna consecuencia en absoluto, yo sólo las percibo *yathābhūtam* (como aconteceres o «accidentes»), de la misma manera que el autor dramático presencia la acción de un drama, no siendo él mismo uno de los actores, ni siendo matado cuando el héroe es matado.

⁴⁵ Es decir, la «Luz Increada», *principium motus et vitae*. El erudito que ve el «culto de la naturaleza» en los textos védicos cae bajo el azote de Plutarco (*Moralia*, 400) que reprocha a los griegos que no pueden distinguir entre Apolo y el sol, pues están tan cegados por sus poderes de observación, «que sustituyen la facultad del pensamiento (*dianoia* = *viññāna*) por la facultad de la sensación (*aisthesis* = *vedana*) desviándola de lo que es a lo que parece ser». Si la polémica budista desfigura también la «religión» védica, ello no es desde el mismo punto de vista, sino como una maniobra y por razones de conveniencia. Un católico romano del tipo de Maritain puede también tener sus «razones» para decir que la «imaginería primitiva... no tiene ningún valor filosófico» (*Sto. Thomas Aquinas*, p. 165 nota), ¿pero qué debemos pensar de un erudito presumiblemente desinteresado que dice que «los valores del ritual como se

Saṃhitā I.115.1) y el hacedor de todas las cosas (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3.3), y que aparte de Él no hay ningún veedor, etc. (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.23), de modo que «De ninguna manera un hombre uncido, un conocedor del principio, debe considerar que «yo» soy el hacedor del algo» (*Bhagavad Gītā* V.8); o para tomarlo de fuentes cristianas, «Si por el Espíritu mortificáis (*mortificatis, thanatonte* = entregáis a la muerte) las obras (*facta, tasirakseis* = *karma*) del cuerpo, viviréis» (Rom. 8:13), pues como amplía esto y el siguiente versículo y Gál. 5:18 Santo Tomás de Aquino, «La obras de un hombre que es conducido por el Espíritu Santo, son las obras del Espíritu Santo más bien que las suyas propias» (*Sum. Theol.* II-I 93.6 *ad* 1), de manera que «Si un hombre ha de venir a Dios, *debe estar vacío de toda obra* y dejar que solo Dios obre» (Tauler, *Following* XVII, la bastardilla es mía). Antes y después del budismo, desde *Rg Veda Saṃhitā* X.90.4, donde es una parte de la Persona lo que «aquí deviene nuevamente» (*iha-abhavat punar*, es decir, lo que aquí «nace continuamente»), hasta Śaṅkara sobre *Br. Sūtra* I.15, donde «el Señor es el solo transmigrante» (*neśvarād anyah samśarī*), se había enseñado congruentemente que toda acción es la obra, no del individuo, sino del Espíritu (*ātma... ato hi sarvāṇi karmāṇy uttiṣṭhanti*, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.6.3). La pregunta «¿Quién recoge?» se formula nuevamente en relación con el hombre ciego, en San Juan 9:2, «¿Quién hizo el pecado, este hombre o sus padres, para que

practica hoy en la Iglesia cristiana son diferentes de los poseídos por el ceremonial entre los pueblos primitivos. El ritual cristiano es ampliamente simbólico» (Shorter, *An Introduction to Egyptian Religion*, p. 36)?. Así pues, no imitemos lo que es la parte peor y más débil y menos atractiva de los textos budistas, es decir, su malinterpretación aparentemente deliberada de la «imaginería» brahmánica, la cual no es en absoluto una «imaginería» en este sentido, sino lo que se llama un «simbolismo adecuado», es decir, «el simbolismo que sabe» y no «el simbolismo que busca».

naciera ciego?». La notable respuesta atribuida a Cristo, «Ni este hombre había pecado, ni sus padres: pero las obras de Dios deben manifestarse en él», está plenamente de acuerdo con *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5.2, *tvam (āditye) kartāsi*, y con toda la enseñanza tradicional. Es precisamente la respuesta del Buddha en *Saṃyutta Nikāya* II.75, donde ni es verdadero que uno siembra y él mismo recoge ni que uno siembra y otro recoge. ¿Cómo es posible adscribir a una «redacción monástica reciente» en el budismo una doctrina que era ya prebudista en la India y que es también universal?

¡La enseñanza es que «El experimentador, el actor, no está en ninguna parte» (Mrs. Rhys Davids, *Manual...*, p. 157)!⁴⁶. ¡En ninguna parte, ciertamente!, pues Ese Uno «no ha venido de ninguna parte ni deviene jamás alguien» (*Kaṭṭha Upaniṣad* II.18): nosotros no podemos decir que el Buddha está aquí, o allí, sino sólo que el Buddha es (*Milindapañha* 73). Para hacer uso de la expresión del Maestro Eckhart, el *vimutta* es «libre como la Divinidad en su no-existencia». Aquellos de nosotros que estamos apegados a la «supervivencia de la personalidad» podemos retroceder de esto; pero es justamente de esta «personalidad» de lo que se dice que «El que pierda su vida (*psukhēn*, como en San Lucas 14:26 *misei psukhēn*) por amor

⁴⁶ Por supuesto, he leído las palabras de Mrs. Rhys Davids, no como ella las escribió para mostrar la absurdidad de esta doctrina, sino como una parte esencial del «evangelio» budista, y, puedo agregar, como una simple expresión de la verdad. En todo caso, aquí no hay ninguna perversión «monjil», ni nada único, sino sólo la doctrina universal de la *philosophia perennis*. Y por extraña que les pueda parecer mi comprensión a algunos eruditos, al menos tiene esta ventaja, a saber, que evita las enmiendas de los textos, y la eliminación de los pasajes considerados «recientes» (sobre la base de sus contenidos), enmiendas y eliminaciones que son, inevitablemente, las expresiones de la opinión personal (*pāli diṭṭhi*) de aquellos que recurren a ellas.

de mí, la encontrará». Lo que quiera que es en alguna parte, y que, por consiguiente, tiene una posición local, no puede ser al mismo tiempo por todas partes, y, ciertamente, no es como el Buddha, *anantagocara*⁴⁷ (*Dhammapada* 179); lo que es «menos que infinitesimal y más que la magnitud» (*Kaṭṭha Upaniṣad* II.20 y *passim*), es decir, lo que es sin cantidad, ¿cómo podría tener una posición? Cuando se dice que el Reino del Cielo (San Lucas, 17:21) o que el «Fin del Mundo» (*Saṃyutta Nikāya* I.62 y *Anguttara Nikāya* II.49) está «dentro de vosotros» esto se dice de todos los hombres; y eso que es por todas partes, ciertamente, no está en ninguna, no es una

⁴⁷ *Buddham anantagocaram apadam; kena padena nesattha*, «El Buddha, cuya extensión es infinita, sin embargo no tiene ningún pie, —¿por cuál rastro podéis seguirle entonces?» (*n'*, rastrear, seguir la huella, encontrar, como en Manu) describe al movedor inmutable, que niega la *loco*-moción; de hecho, el Buddha es el «Ojo en el Mundo» (*cakkhum loke, passim*), y como tal a la vez se mueve (*cakṣusā carati, Maitri Upaniṣad* VI.6) y opera (*mayā cakṣusā karmaṇi kriyante, Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* IV.12.2). Por «Ojo en el Mundo», cualquier brahman coetáneo habría comprendido el Sol, la Verdad, el Espíritu, el Fuego: el argumento budista *ad hominem* se dirige tan ampliamente a los brahmanes como brahmanes que, evidentemente, si queremos comprender, debemos escuchar como escuchaban los brahmanes. Esto significa también que debemos estar vitalmente interesados en la verdad de las doctrinas mismas, pues como ha dicho tan acertadamente Mallinowski en otro contexto, «El lenguaje técnico adquiere su significado sólo a través de la participación personal». En general, los eruditos tienen tanto miedo de la «participación personal», o, como *natthikas*, son tan incapaces de ella, que Mrs. Rhys Davids, aunque nosotros podamos estar en desacuerdo con ella en algunas materias, recaba nuestro respeto por confesarla.

«Sin pies» (es decir, «ofidiano», como el *apara brahman, apādam* en *Muṇḍaka Upaniṣad* I.2.6, cf. *Atharva Veda Saṃhitā* X.8.21 *apād agre abhavat*) requiere un comentario más largo; cf. Shams-i-Tabrizi (Nicholson, p. 295) «En mí no hay ningún “yo” ni ningún “nosotros”, yo soy nada, sin cabeza, *sin pies*» y «El último paso que hay que dar es *sin pies*» (Nicholson, p. 137).

propiedad privada. Si el Espíritu es mi esencia verdadera, entonces este Sí mismo verdadero mío, el único actor, *no está* «en ninguna parte»; y su vehículo, el ego psico-físico, *es* un autómeta⁴⁸ cuyo comportamiento y experiencia están deter-

⁴⁸ Si a uno no le agrada esto, se ha provisto una salida: «encuéntrete a ti mismo», *attānam gaveyyesātha*, o como lo expresa Avencebrol, *¿Quid est ergo quod debet homo inquirere in hac vita?... Hoc est ut sciat seipsum (Fons Vitae, I.2)*. Aquí puede observarse que cuando nosotros atribuimos el libre albedrío al ego empírico, al «pequeño sí mismo», lo hacemos así sólo en el espacio pero no en el tiempo, puesto que decimos «yo hago o voy *donde* yo quiero» pero nunca «yo soy *cuando* yo quiero», o incluso «como yo quiero»; y aquí, evidentemente, hay una lesión en la lógica, pues no hay ningún espacio aparte del tiempo ni ningún tiempo aparte del espacio (y esto es más evidente que nunca, a la luz de la «relatividad»); por otra parte, y con perfecta lógica, el espíritu es independiente igualmente del tiempo y del espacio. Así, «aquello que más se aleja de la inteligencia primera, tanto más atado está por los lazos del Destino, y cuanto más se acerca al eje de todo tanto más libre es del Destino» (Boecio, *Consolation*, prosa VI). «El Destino está en las causas creadas mismas» (Santo Tomás de Aquino), pero «Mi servicio es libertad perfecta».

Cuando en respuesta a Saccaka el Buddha pregunta «¿Tienes tú, *como* cuerpo, *como* mente, el poder de hacer lo que tu quieres?» (palabras de Mrs. Rhys Davids, resumiendo el *Lesser Saccaka Sutta*, en JRAS., 1937, p. 262), y dice «yo comprendo a Saccaka, tú dices que “tú” no eres otro que el cuerpo y la mente» (*Original Gospel*, p. 35), esto es idéntico a Boecio, *Consolation*, prosa VI; Boecio se sabe y se confiesa «un animal, racional y mortal», a quien «Philosophia» responde, «¿Conoces tú algo más que tú seas?» «Nada», dice él; Philosophia responde, «Ahora yo sé la causa o la causa principal de tu enfermedad. *Tú has olvidado lo que tú eres*». El «libre albedrío» es el libre albedrío del Espíritu: pero «nuestra» voluntad es una *necessitas coactionis*, un efecto; no un acto, sino una pasión. «Hágase tu voluntad, no la mía, oh Señor»: es en este sentido, y no en un sentido «fatalista», como la religión es «resignación» («Islām»). Para el «pequeño sí mismo» (el ego) no puede haber ninguna libertad excepto en la obediencia al «Gran Sí mismo» (la esencia). Ciertamente, el «pequeño sí mismo» tiene un tipo de voluntad, pero ésta es sólo una volición instintiva determinada por los deseos, no una

minados enteramente por las causas mediatas, es decir, por el *karma* como *hetu*. Una liberación o inmortalidad, que es inconcebible de algo originado (*Saṃyutta Nikāya* I.108 *natthi jātassa amaraṇam: Bhagavad Gītā* 11.27), sólo puede haberla en la medida en que nuestra consciencia de ser (que es mucho más auténtica que nuestro conocimiento de ser fulano)⁴⁹

voluntad libre. La distinción entre la esclavitud y la libertad se hace de esta manera en *Chāndogya Upaniṣad* VIII.1.5-6, y casi en los mismos términos la hace también San Agustín, *De spiritu et littera*, 52 «¿Por qué, entonces, hombres miserables osan enorgullecerse de su libre albedrío antes de hacerse libres... Pues por quien un hombre es vencido, a él está asignado en esclavitud».

⁴⁹ Cf. *Saṃyutta Nikāya* III.130 «Veo que en los cinco *khandas* prehensivos tengo la noción de que “yo soy”, pero yo no reconozco que “yo soy *esto*”. Si subsecuentemente se «depone» el concepto de «yo soy», obsérvese que no se habla como reemplazado por el concepto de «yo no soy»: en sí misma, la naturaleza del ser no puede aprehenderse con ninguna dialéctica tal; «aquí y ahora el Tathāgata no puede ser aprehendido, en verdad o realidad, como existente» (*thitato, Saṃyutta Nikāya* III.118), no puede preguntarse lo que era o lo que será (*Saṃyutta Nikāya* III.118); el problema «no se plantea» (*avyākatam, Saṃyutta Nikāya* IV.385), porque la respuesta es imprevisible; aquí, como lo expresan las *Upaniṣads*, «las palabras retroceden» (*Taittirīya Upaniṣad* II.4), «Preguntas demasiado concierne a esta Divinidad» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI.6), «Tú no puedes pensar al pensador del pensamiento» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI.4), *A l'alta fantasia qui mancò possa* (*Paradiso*, XXXIII.142). Como en el budismo, las *Upaniṣads* no nos dicen lo que el *ātman* es, sino más bien lo que no es.

La irrealidad del sí mismo empírico se reconoce llanamente en *Śatapatha Brāhmaṇa* I.9.3.23 (que sigue a *Vājasaneyi Saṃhitā* II.28 y que hace referencia a *Vājasaneyi Saṃhitā* I.5) donde, al cierre del rito, el sacrificador se desacraliza a sí mismo, y no queriendo decir con tantas palabras «Ahora yo retorno desde la verdad (*satyam*) a la mentira (*anṛta*)» (lo inverso de *Vājasaneyi Saṃhitā* I.5 «Ahora yo entro desde la mentira a la verdad»), en lugar de ello dice «Ahora yo soy tal como yo soy» (*aham ya evasmi so 'smi*, también en *Aitareya Brāhmaṇa* VII.24), es decir, fulano por nombre y linaje»; puesto que el sacrificador iniciado ha sido «como si no fuera un hombre», «sin

pueda transportarse desde el pequeño «sí mismo» al gran «Sí mismo» (ésta es la «división entre el alma y el espíritu» de San Pablo, Heb. 4:12; y es tan verdadero para el budismo como para el cristianismo que «toda la escritura es un clamor por la liberación del sí mismo», y que esto, más aún que *anattā*, no significa sólo una liberación del «egoísmo», sino de toda «egoidad»). Que esta transportación puede hacerse no es un hecho demostrable: «Trabajaos vuestra salvación (*tum-hehi kiccan ātappan*, más literalmente “Es trabajo vuestro abrasaros en la tarea”), los Buddhas sólo cuentan el relato» (*Dhammapada* 276)⁵⁰. El erudito moderno, que es un *natt-hika*, es decir, un «positivista» por temperamento y preparación, y que raramente está interesado en la verdad, sino sólo en el hecho de lo que se enseñó, puede ser incapaz de creer que pueda hacerse esta transportación⁵¹, es decir, que un hombre pueda ser aquí y ahora un *arhat*, un *jivan-mukta* o un *mahātmā*; pero, no habiéndose «abrasado en la tarea», es igualmente incapaz de negar que ello pueda hacerse. Ir más

nombre», y «como si estuviera vaciado de sí mismo» (*Śatapatha Brāhmaṇa*, *idem*, *Kausitakī Brāhmaṇa* VII.2 y *Śatapatha Brāhmaṇa* III.8.1.2 *riricana ivātmā*). Sylvain Lévi consideraba acertadamente al brahmanismo de los Brāhmaṇas como *el padre del budismo*, aunque estaba muy lejos de acertar cuando agregaba *que le ha legado una herencia deplorable*. En todo caso, el budismo heredó del brahmanismo todo lo que tiene en común con el cristianismo (y al decir esto nosotros *no* estamos ratificando la teoría de la «influencia», puesto que «Las coincidencias de la tradición están más allá de la esfera del accidente»).

⁵⁰ *Akkhātāro*, «narradores», en el sentido de *Aitareya Brāhmaṇa* VII.18, donde el «narrador» de la leyenda de Śunaḥśepa es *ākhyātr*. Desde este punto de vista, el evangelio que se narra de hecho es un *ākhyāna*, cuyo verdadero significado, sin embargo, es cualquier cosa menos anecdótico. La leyenda del Buddha es un «mito», aunque no en el sentido de «ficción» que ha adquirido este término.

⁵¹ También en la doctrina cristiana, Cf. San Agustín, *De spiritu et littera*, «Nosotros no podemos negar la posibilidad de la perfección en la vida presente».

allá de esta posición agnóstica, es decir, afirmar que la asunción básica *es* una asunción falsa, y asumir que los textos están hablando *in die Luft hinein*, les privaría de todo valor excepto de un valor filológico y literario.

Permítaseme concluir una nota que ya se ha hecho larga con unas pocas palabras sobre *bhū* y *jhāna*. Estoy enteramente de acuerdo en que no sólo en contextos budistas, sino también en contextos védicos, *bhū* se ha traducido demasiado a menudo por «ser» donde, en realidad, la traducción era «devenir». También estoy enteramente de acuerdo con el punto de vista de Mrs. Rhys Davids de que incumbe completamente al hombre *zuwerden was er ist*, lo cual implica, por supuesto, un cesar de ser *was er nur zuzei scheint*. En este sentido, podrían haberse citado excelentes ejemplos de *bhū* como *werden* en *Aitareya Brāhmaṇa* VII.15 *bhūṣṇur-ātmā* y *bhūyaḥ* en *Aitareya Āraṇyaka* II.3.2 (también con referencia al *ātman*). Pero obsérvense las palabras *werden* e *ist*: *werden* es proceso, e *ist*, como en «Eso *eres* tú», es realidad atemporal, aparentemente una meta futura sólo mientras no se ha alcanzado. Y de la misma manera que lo infinito no puede atravesarse, así tampoco puede suponerse que sea posible un progreso ulterior cuando ya se ha alcanzado el «fin del camino». Para el Viajero, no hay nada más que hacer que «seguir adelante, seguir adelante» (*caraiva, caraiva, Aitareya Brāhmaṇa* VII.15); de la misma manera que, en el fin del camino, donde «todo donde y todo cuando tienen su foco», ya no hay ningún significado en una locomoción. Del mismo modo, se podría preferir también el hecho de «aprender» al hecho de «conocer» y el hecho de «devenir» al hecho de «ser»; el *asekha* budista, una designación del Experto como uno para quien ya no hay nada más que aprender, corresponde, ciertamente, a la formulación de Plotino, para quien los seres más altos «nunca aprenden, puesto que nada está ausente en ningún tiempo de su conoci-

miento» (*Enéadas* IV.4.6). El abogado de una «moción perpetua», lo es sólo en la medida en que no cree en la posibilidad del logro de la perfección; pero pertenece a la esencia de la doctrina brahmánica y budista el hecho de que *puede* obedecerse la orden de ser «perfectos como vuestro Padre en el cielo es perfecto». Como dice también el Maestro Eckhart, «Hasta que el alma no conoce todo lo que ha de conocerse no pasa al bien no conocido». He mostrado en otra parte que no puede mantenerse la tesis de que el Buddha no proclamaba la *sabaññū*.

Sin embargo, es muy fácil certificar la traducción de *bhū* por «devenir», especialmente donde se implica futuro (que es también el futuro de *asmī*). Me refiero especialmente a *Anguttara Nikāya* II.35 sigs., donde el brahman Doṇa ve las huellas del Buddha, y siguiendo estos *vestigia pedis* alcanza a su autor. En el diálogo que sigue, pregunta si el Buddha «es» (o «devendrá», y esta alternativa es la materia del presente examen) un Deva, un Gandharva, un Hombre, o un Yakkha, y el Buddha responde que él «no es» o «no devendrá» (*na bhavissāmi*) ninguno de éstos, porque han sido destruidas las condiciones productivas de tales estados del ser. Así pues, si *se han* destruido estas condiciones, ¿cómo puede suponerse entonces que el Buddha está hablando ahora como un hombre?. Además, el Buddha concluye diciendo «Yo soy (*asmī*) el Buddha», y esto es equivalente a probar que el *bhavissāmi* previo tiene un valor de presente, pues, evidentemente, el Buddha quiere decir, «Yo estoy despierto, yo no puedo ser clasificado o incluido en ninguna categoría». Puede notarse también que Doṇa usa el futuro incluso con respecto a las huellas que están presentes ante sus ojos, diciendo «Estas *no serán*»⁵², es decir, no son, ciertamente, las huellas de un hom-

⁵² Un sentido futuro sólo podría introducirse forzosamente diciendo «no probarán ser», pero incluso esto no cambia el hecho de

bre». Pueden citarse usos similares del futuro en *Majjhima Nikāya* I.387, donde «¿Quién puede contenerse de alabar?» (*na vaṇṇaṃ karissati*), significa «¿Quién quiere contenerse?» o «¿quién es capaz de contenerse?», con valor de presente; y en *Jāṭaka* I.71 *idam sambhodim pāpuṇana-ṭṭāna na bhavissati*, donde *ṭhānam* es el sujeto de *na bhavissati*, por el cual sólo puede significarse «no puede ser», puesto que el lugar es justamente tan inapropiado ahora como lo será siempre. De hecho, el futuro conjetural tiene un valor atemporal muy próximo al valor atemporal del aoristo gnómico. Y en lo que concierne al origen supuestamente reciente de este futuro gnómico (si podemos llamarlo así), ¿qué hay entonces sobre *Rg Veda Saṃhitā* I.164.39 *kim ṛcā kariṣyati*, lo cual es más bien «¿Qué uso puede hacer él de las Ṛks?» que «¿Qué uso hará él?», donde la idea, es que las Ṛks no son de ninguna utilidad para él.

Nosotros también estamos de acuerdo en que *bhāvanā* es un «hacer devenir», en el sentido en que nosotros usamos «crecer» transitivamente, es decir, con el significado de cultivar o propagar. Ciertamente, es en tanto que el «Dador del Ser» como al Señor se le llama *Prabhū*, «el que hace salir»; en *Māṇḍūkya Upaniṣad* 6 y 11, la equivalencia de *prabhava* («Schöpfung» en la versión de Deussen) con *miti* es una notable ilustración de este valor creativo de *bhū*; en *Bhagavad Gītā* XIII.16 *prabhaviṣṇu*, «dar vida a», y *grasiṣṇu*, devorar, son los actos contrastados de la Deidad, que, como Deut., 32:9, a la vez «mata y hace vivir». Pero es justamente aquí

que, en el pensamiento de Doṇa, las huellas no *son* las de un hombre; Doṇa no está pensando que ellas son ahora las huellas de un hombre y que más tarde «devendrán» las de un elefante, es decir las de un Buddha. Y si *bhavissati* tiene un valor de presente aquí, podría esperarse a priori que *bhavissāmi* tenga un valor de presente a todo lo largo del mismo Sutta.

donde emerge la equivalencia de *bhāvanā* con *jhāna*, equivalencia que Mrs. Rhys Davids ridiculiza en su traducción del Dhammapada, p. XX. Entre paréntesis, puede observarse que esta equivalencia es familiar en un período más reciente, pues, como hemos dicho en otra parte, «Las Sādhana emplean constantemente las raíces *cit*, pensar, ser conocido, etc., y *dhyai*, contemplar, visualizar, en el mismo sentido que el causativo de *bhū*» (IAL., 1935, p. nota 5). La dificultad la causa en gran medida una incomprensión de la naturaleza de *jhāna* (*dhyāna*), un término que se traduce radicalmente mal por «meditación» y al que se traiciona enteramente cuando se lo iguala con «reflexión» o peor aún con «reflexión en quietud», o, mucho peor todavía, con «clarividencia». En gran medida, las únicas palabras Inglesas [y Españolas] por las que pueden transmitirse los valores de las palabras indias *dharana*, *dhyāna* (védico *dhī*) y *samādhi* son la «consideración», la «contemplación» y el «rpto» o el «exceso» (las dos últimas en sus valores etimológicos literales de un «ser sacado de uno mismo» o de un «salir de uno mismo», para lo cual, la expresión de San Pablo es «ser en el espíritu»), palabras que corresponden a la *consideratio*, la *contemplatio*, y el *raptus* o el *excessus* de Víctor de San Hugo y otros contemplativos (sánscrito *dhīraḥ*). Por supuesto, *samādhi* es también una «unificación», una *adaequatio rei et intellectus*, mientras que en *dhyāna* hay todavía una distinción entre el conocedor y lo conocido. *Samadhi* es etimológica y semánticamente «síntesis».

Desde un punto de vista tradicional indio, la «contemplación» no es una «experiencia mística» pasiva, sino un acto, y además un acto creativo o generativo. Es en este sentido, como la manera de conocer divina es al mismo tiempo «especulativa» y creativa, es decir, una auto-intención por la cual «Él piensa las cosas, y ve que ellas son». El caso del artista huma-

no es análogo, en la medida al menos en que si él no pensara las cosas, las cosas nunca vendrían al ser. Hemos dicho que la contemplación es un acto; y esto se afirma en muchas palabras en *Bhagavad Gītā* I.3.2 donde «*dhiyaḥ* significa *karmāṇī*», en relación con la Gāyatrī⁵³. El mundo mismo es una creación contemplativa (*Maitri Upaniṣad* VI.17, *idaṁ dhyāyate*). En Rg Veda difícilmente hay algo que no se describa como obrado o hecho «por una contemplación» (*dhiyā*), o lo que equivale a la misma cosa, «intelectualmente» (*manasā*), y es así como los artesanos hacen las cosas (*abhi taṣṭeva dīdhaya*, III.38.1). El altar del fuego, por ejemplo, se hace con una contemplación (IX.71.6), y está completamente de acuerdo con esto el hecho de que siempre que los constructores están desorientados, los Dioses les dicen que «contemplan» (*cetayadhavam*, *Śatapatha Brāhmaṇa*, *passim*). En numerosas glosas, *dhyāyat* = *acintayat*, *dhiya* = *manasā*. A veces *manasā* se usa con *dhyai*, por ejemplo, en *Taittirīya Saṁhitā* II.5.11.5 *yadi manasā dhyāyati tad vacā vadati*, y aquí, en principio, no hay nada diferente de la práctica posterior que se prescribe al pintor, *tad dhyātam bhittan niveśayet*, o de la que se prescribe al hacedor de carros, cuyo trabajo constructivo es contemplativo (*purūṁṣi saṁdadhau rathasyeva ṛbhur dhivā*; *Atharva Veda Saṁhitā* X.1.8). Es por contemplación como uno sabe de qué manera deben obrarse o hacerse las cosas, y es notable que la misma palabra *kusala* (*kauśalya*), «pericia», significa a la vez prudencia y arte. *Jhāna* es esencialmente un alzamiento del propio nivel de referencia de uno, desde el de la actividad de la observación al

⁵³ La vacilación de Hume (p. 427) entre «obtener» y «meditar en», para *dhīmahī*, en la Gāyatrī, es perfectamente inteligible: contemplar es poseer, y, en el último análisis, *devenir* el objeto de la contemplación; y es en este sentido como el yoga («conjunción»), en tanto que técnica, está dirigido hacia una *adaequatio rei et intellectus*, y como, en su consumación, es la «Unión» obtenida por el *attānuyogin* (*Dhammapada* 209).

de la percepción de las razones eternas, y, consumado en el *samadhi*, es una identificación con estas razones; al volver de nuevo desde la contemplación a la actividad práctica, uno está poseído de los *pramāṇa* requeridos, es decir, de los «medios de operación *verificados*». Por consiguiente, no puede haber ninguna duda en cuanto a la coincidencia fundamental de *jhāna*, como «visualización», con *bhāvanā*, como «hacer devenir»⁵⁴.

Podríamos haber examinado otras innumerables cuestiones suscitadas por los recientes libros de Mrs. Rhys Davids, pero hemos preferido recalcar la gran importancia del problema del *ātman*, y apoyar con evidencia adicional su punto de vista de que «los primeros sakyas buscaban fortalecer y expandir el verdadero núcleo de la enseñanza brahmánica» (*Minor Anthologies* I, p. XV; yo habría dicho más bien «buscaban *adaptar*»), y de que de los dos *ātman*s, que pueden o no estar en guerra uno con otro, —que pueden no estar reconciliados, pero que deben estarlo— uno es el Spiritus Sanctus immanente. Pues quienquiera que ha comprendido plenamente la respuesta a la pregunta fundamental *ken'attanā*, no retrocederá del concepto de una «anonadación de sí mismo», y habrá llegado muy lejos en la comprensión de en cuáles sentidos diferentes puede usarse el término «renacimiento».

⁵⁴ Esto lo reconoce Mrs. Rhys Davids misma en *Kindred Sayings*, I. p. 48, nota 2, donde interpreta *bhāvanā* como «trabajo *constructivo* (en la contemplación, por supuesto)... contemplación significa a la vez eliminación... y... *creación*» (las bastardillas son mías). Aquí Mrs. Rhys Davids se da perfecta cuenta que *jhāna* es más que «reflexión».

CAPÍTULO CINCO

NIRMĀṆA-KĀYA *

En la doctrina bien conocida de los Tres Cuerpos del Buddha, a la manifestación física y terrenal se le llama un *nirmāṇa-kāya*, es decir, «un cuerpo de artificio» o aún más literalmente un «cuerpo de medida»; así pues, como ocurre con las imágenes y las demás otras obras de arte, se trata de un cuerpo hecho por una «medición» (de la raíz *mā*). En el *Divyāvadāna*, cap. XXXVII, la palabra *nimittam* se usa similarmente para la apariencia del Buddha, que él mismo emana y proyecta para los pintores de Rudrāyaṇa, que no pueden aprehender su semejanza [del Buddha] sin ayuda. Puede observarse que la imaginería india es una iconometría (*tālamāna*) tanto o más que una iconografía; y todo esto tiene una incidencia importante, en la teoría del iconódulo budista, sobre la equivalencia pragmática de las manifestaciones verbales, carnales y plásticas por cuyo medio el Buddha se presenta al mundo en una semejanza. Sin embargo, nuestro objeto presente es señalar más bien lo que generalmente no se ha reconocido hasta ahora, a saber, que los prototipos de las expresiones *nirmāṇa-kāya* y *nimittam* aparecen ya en los Brāhmaṇas y Saṃhitās.

Tenemos, por ejemplo, *Ṛg Veda Saṃhitā* III.29.11, «Esto, oh Agni, es tu matriz cósmica, desde donde tú has brillado... Medido en la Madre (*yad amimīta matarī*), eres Mātariśvān», y X.5.3, «habiendo medido el Bambino» (*mitvā śīśum*). El

* Publicado por primera vez en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, (Londres), 1938.

Jaiminīya Brāhmaṇa III.261-3 es aún más explícito. Aquí los Devas, a punto de emprender una sesión sacrificial, proponen en primer lugar desechar «todo lo que es crudo en nuestra esencia espiritual» (*tad yad eṣāṁ krūram ātmann¹ āsīt*), es decir, poner aparte todo lo que son las posibilidades de manifestación física inherentes al Espíritu; posibilidades que ellos proponen «medir» (*tan nirmamāmahi*). Por consiguiente, «Ellos lo midieron (*nirmāya*) y pusieron lo que así había sido cercenado (*sammarjam*)² en dos cuencos (*śarāvayoh*, es decir, el Cielo y la Tierra, *dyāvāpṛthivī*)... De allí nació el benigno (*akhaḷa*)³ Deva... ciertamente, fue Agni quien nació... Él dijo,

¹ *Eṣāṁ krūram ātmanaḥ* corresponde a *Maitri Upaniṣad* VI.8 *prajāpateḥ sthaviṣṭā tanūr yā lokavatī*, «La forma más concreta de Prajāpati, esa que es cósmica».

Caland traduce «von userem körper». Sin embargo, es el Espíritu, y no un «cuerpo», lo que es la propiedad común de los Devas: «El Espíritu es toda la propiedad de un Deva» (*ātmā sarvaṁ devasya*, *Nirukta* VII.4). Lo que los Devas transfieren al reino de la medida son las posibilidades de manifestación formal del Espíritu.

La confusión del Espíritu con el sí mismo corporal se describe en *Chāndogya Upaniṣad* VIII.8.5 como una «doctrina diabólica». «El cuerpo» y «el campo» son expresiones alternativas (*idaṁ śarīraṁ... kṣetram*), y el «campo» se describe como todo lo que nosotros entendemos hoy por «cuerpo y alma» (*Bhagavad Gītā* XIII.1 y 5, 6): ¡así pues, con qué amargo sarcasmo Śaṅkara, al comentar sobre *idem* XIII.2, observa de tales pandits «instruidos» como los que dicen «Yo soy fulano» o «Esto es mío», que «Su “conocimiento” consiste en considerar el campo mismo como su Espíritu»... *idaṁ tat pāṇḍityaṁ, yat kṣetra eva ātma darśanam!*. El «conocimiento» de muchos eruditos modernos es de este tipo.

² Es de la misma manera como la joven madre (*yuvati*) de Indra le piensa «inefable» (*avadyam*) y le abandona (*parāsa*), *Ṛg Veda Saṁhitā* IV.18.5.8, y como en V.2.5, Agni es compadecido como un «mero mortal» (*maryakam*), cf. X.72.8, 9, donde Aditi «arroja» al Sol mortal al nacimiento y a la muerte repetidos.

³ Con referencia a Śiva. De lo que se habla es realmente de la incorporación de Rudrāgni. La asimilación posterior del Buddha a Śiva no carece en modo alguno de buenas razones.

“¿Por qué me habéis traído al nacimiento?”. Ellos respondieron “Para que presencias”» (*aupadraṣṭyāya*). Similarmente, en el *Gopatha Brāhmaṇa* I.1, el Brahman-Yakṣa, siendo él solo, reflexiona, «Mida yo a un segundo Dios de igual medida que mí mismo» (*manmātraṁ dvitīyaṁ devaṁ nirmame*); a este segundo Dios, es decir, Atharvan-Prajāpati, se le instruye para que emane y cuide de las criaturas, *idem*. I.4.

Así pues, aquí la incorporación de Agni-Prajāpati en el mundo es ya un *nirmāṇa-kāya*, un cuerpo de medición facticia. Que Agni es «para que presencie» corresponde por una parte a la concepción védica del Sol como el «Ojo de los Devas», y por otra a la del Buddha, a quien en los textos pālis se le describe como el «Ojo en el Mundo» (*cakkhum loke*), cf. *Kaṭha Upaniṣad* V.11. «el Sol, el ojo de la totalidad del mundo» (*sarva-lokasya cakṣus*), y textos similares más antiguos. Sin embargo, podemos ir más lejos. Māyā, el principio de «magia» por el que el mundo es naturado (*māyā-maya*), y *mātṛ*, «madre», «matriz», son igualmente de la raíz *mā*, «medir». Ciertamente, ¿quién, además de la Magna Mater, en quien el hijo divino es «medido» y, de esta manera, «formado», tiene pleno derecho a ser tratada como Māyā-devī?. El origen de este nombre de la madre del Buddha puede rastrearse desde las fuentes budistas más antiguas hasta el *Ṛg Veda*. La madre temporal del Buddha, que, por supuesto, es la contrapartida terrenal de la Magna Mater, en el mismo sentido en que «María en la carne» es la contrapartida de «María Espiritual», «ella misma fue llamada “Māyā” expresamente debido a que su propia apariencia era como si hubiera sido medida por Māyā» (*māyā-nirmītam iva bimbam māyā-nāma-saṁketā, Lalita Vistara*, Lefmann, p. 27, 1, 12). En una relación muy estrecha con este tenemos *Atharva Veda* VIII.9.5, «Bṛhatī, la medida (*mātrā*), fue medida (*nirmītā*) desde la medida maternal (*mātrāyā mātur... adhi*), Māyā nació de Māyā, y Mātālī

(=Matariśvān) de Māyā». Esto apunta directamente a la idea expresada en *Rg Veda Samhitā* III.29.11 y X.5.3 citada arriba. Todo lo que el *Lalita Vistara* agrega al concepto del *nirmāṇa-kāya*, a saber, del cuerpo creado, facticio, o iconométrico del Buddha, es perfectamente lógico y, como hemos visto, tradicionalmente se mantiene la presunción de que la Theotokos temporal es ella misma un *nirmitam bimbam*, una semejanza creada e iconométrica —en el sentido de las palabras de San Agustín «Yo me hice a mí mismo una madre, de quien nacer» (*Contra V Haeresses*, 5). Sin entrar en la materia del detalle, sólo necesitamos agregar que en la teología cristiana se han de encontrar concepciones similares, donde la creación y la generación son uno y el mismo acto de ser *in divinis*: es así, por ejemplo, como en Juan 1:4, *quod factum est*, «Lo que fue hecho» (por el arte divino), reemplaza al griego ὃ γέγενεν, «Lo que fue engendrado».

No parece haber ningún fundamento suficiente para igualar la doctrina budista del *nirmāṇa-kāya* con la herejía docetista. El cuerpo «creado» tiene ciertamente el mismo grado de «realidad» que el de las demás cosas creadas, y particularmente, el mismo grado de realidad que el mundo mismo, al que tradicionalmente se le considera también como traído al ser por una «medición» (de la raíz *mā* con *vi*); como en *Rg Veda Samhitā* V.85.5, donde es la «poderosa Magia» (*māyā*) de Varuṇa con lo que él «midió la tierra» (*vi yo mame pṛthivīm*), X.71.11, donde es la medida del sacrificio lo que «se mide» (*yajñasya mātrām vi mimīte*), I.110.5, donde se mide el «campo» (*kṣetram iva vi mamuḥ*), y muchos pasajes en los cuales se trata de medir la «atmósfera» (*antarikṣa*) o los «espacios» (*rajāmsi*), es decir, de crear los mundos. Así pues, cualquier «realidad» que atañe al mundo mágicamente naturado (*māyā-maya*), atañe igualmente al cuerpo mágicamente naturado, facticio, o creado del Buddha, nacido de Māyā. Si

en la tradición india también se postula un «real de lo real» (*satyasya satyam*), es decir, una realidad más alta que la del mundo creado o que la de algo manifestado en él, esto no implica un docetismo, sino que corresponde al punto de vista de San Agustín cuando dice que «Comparadas a Tí, estas cosas ni son buenas, ni son bellas, ni son en absoluto» (*nec sunt*, *Conf.* XI.4). Pero a nosotros no nos ocupa ahora en el problema de los grados de la realidad; el punto es que el *mis-mo* grado de realidad que atañe al mundo, atañe a la manifestación iconométrica del Buddha en el mundo, donde, como se afirma expresamente, es de acuerdo con su dominio de todos los medios convenientes (*upāya*) como él aparece a aquellos a quienes quiere enseñar, en su propia semejanza [de ellos] — como dice San Agustín nuevamente, *Factus est Deus homo ut homo fieret Deus*.

CAPÍTULO SEIS

UṢNĪṢA Y CHATRA *

TURBANTE Y PARASOL

He examinado el *uṣhīśi-sīso* budista en JRAS. 1928, pp. 829-838¹. Así pues, se encontró que *uṣṇīṣa* en la literatura brahmánica y *uṣhīso* en la literatura canónica pali significan invariablemente «turbante»². Por ejemplo, *Atharva Veda Saṁhitā* XV.2, donde, en la descripción del atuendo que se dispone para el Vrātya, «el día es el turbante (*uṣṇīṣa*), y la noche el cabello»³; *Vājasaneyi Saṁhitā* XVI.22, donde Rudra

* Este artículo se publicó por primera vez en *Poona Orientalist*, (Poona, India), III, 1938.

¹ Con referencias adicionales. Ver también *Technical Studies* III.76, nota; y cf. P. Mus, «Le Buddha Paré» en BÉFEO, 1928, pp. 153-278 y «note additionnelle».

Con referencia a los *lakṣhaṇas* en general, T. W. Rhys Davids observa justamente que «La mayoría de las marcas... son probablemente de origen mitológico, y hay tres o cuatro que parecen ser solares» (*Dialogues...*, p. 3).

² Por lo que sabemos de las inscripciones, *uṣhīso* puede ser también el «remate» de una balaustrada.

³ Entendemos que esto implica que el Vrātya procede como Varuṇa (*para* Brahman) y asume el carácter de Mitra (*apara* Brahman), es decir, el de Agni y/o el Sol, de la misma manera que Agni es «Varuṇa al nacer, y Mitra cuando se enciende» (*Ṛg Veda Saṁhitā* V.3.1, cf. *Atharva Veda Saṁhitā* XIII.3.13, «Este Agni deviene Varuṇa cuando anochece, y cuando amanecer deviene Mitra»). Para el Vrātya como la deidad inoperativa (*avrata*) que procede ahora a la operación ver mi «Janaka and Yajñavalkya» en IHQ XIII, 1937, pp. 274-277.

tiene turbante (es *uṣṇīṣin*)⁴, y XXXVIII.33, donde «el ceñidor (*rāśnā*, probablemente = *raśanā*, cf. *raśmi*) de Aditi es un turbante (*uṣṇīṣa*) para Indrāṇī»; y *Majjhima Nikāya* II.119 donde el Rey Pasenadi se quita el turbante (*uṇhīsan*) antes de acercarse al Buddha, reconociendo con ello a un rey más grande que él mismo. En *Dīgha Nikāya* III.145 (Lakkhaṇa Suttanta) el Tathāgata, como Mahāpurisa, es *uṇhīso-sīso* = *uṣṇīṣa-sīrṣā*, y sea lo que fuere lo que significa esto, este *lakkhaṇa* tiene toda la fuerza de una prescripción iconográfica en el arte budista posterior. No es fácil ver porqué esto se habría tomado con el significado de «con una cabeza como un turbante»; pues palabras análogas tales como *vajra-bāhu* y *padma-pāṇi* significan «un brazo que lleva un *vajra*» y «una mano que sujeta un loto». Por consiguiente, en el arte, debemos esperar una realización del *uṇhīso-sīso* prescriptivo en la forma de una «cabeza provista de un turbante», o, posiblemente, «de una corona». De hecho, nos encontramos con Bodhisattvas con turbante (JRAS, 1928, Lám. V, fig. 5, p. 840) y con referencias primitivas al adorno de figuras del Buddha con joyas (*Mahāvamsa* XXXVIII, 62-64); y finalmente con un tipo bien desarrollado de «Buddha Coronado», a saber, el del Buddha como Cakravartin en el sentido del Rey del Mundo, cuyo significado ha sido desarrollado tan admirablemente por M. Mus (BÉFEO, 1928). Sin embargo, el que forma la base de la iconografía, es el tipo monástico del Buddha, para el que, como tal, la insignia de la realeza sería inapropiada. Desde este punto de vista, si tenía que representarse el *uṇhīso*, tenía que representarse de alguna otra manera que como un turbante o una corona. Efectivamente, lo que encontramos es que las imágenes más primitivas están provistas de un mechón de cabello espiral del tipo Kapardin, y que un poco más tarde, en

⁴ Esta descripción se realiza en el Śiva con turbante en JRAS, 1928, Lám. V, fig. 6, pág. 840.

el siglo II d. C., entra en uso un tipo con muchos rizos cortos, que corresponde a la tonsura que se describe en *Jātaka* I.64-65, donde el Buddha corta y arroja al aire el «turbante de cresta enjoyada» (*cūḷā-maṇi-veṭṭhanam*) que había sido liado a su cabeza por Vissakamma, y con él su cabello, dejando sólo las mechas cortas, rizándose a la derecha, que permanecieron sin cambio toda la vida del Buddha. En el *Buddhacarita* VI.57 el tocado de la cabeza es una «corona brillante» (*citram makuṭam*), pero la descripción de los hilos que cuelgan (cuando se la arroja al aire) muestra que en realidad se consideraba como un turbante. En el *Saddharma Puṇḍarīka*, texto pág. 467 se pregunta «¿en razón de qué gnosis brilla (*vibhāti*) el *mūrdhny-uṣṇīṣa* del Tathâgata?»⁵. El turbante o la corona arrojada al aire fue recibida por Sakka (Indra), que la guardó en el «Relicario (del Turbante) de la Cresta Enjoyada» llamado el Cūḷāmaṇi-cetiya, en el cielo de Tāvātimsa. Hay numerosas representaciones en las que aparece la «Guarda del Turbante reliquia», en las que se muestra al turbante mismo sobre su altar (cf. JRAS., 1928, Lám. IV, figs. 2 y 3, pág. 840). En la iconografía establecida, las cortas mechas rizadas se representan como cubriendo no sólo lo que sería un cráneo normal, sino también una protuberancia redondeada que corona el cráneo; y se comprendía que esta protuberancia representaba lo que se había intentado expresar por las palabras *uṇhiso-sīso*, y en una fecha posterior, nos encontramos con referencias a un culto del *uṇhiso*, al que se representa con piezas de hueso⁶. Pero la interpretación era una interpretación

⁵ Es decir, *Jaladhara-garjita-ghoṣa-susvara-nakṣatra-rāja-saṃku-sitâbhijña*, un nombre que combina a la vez las características de la Nube y del Sol.

⁶ A juzgar por el Mahākapi Jātaka (Nº 407), en el que el Bodhisattva recibe obsequios reales, y se construye un relicario (*cetiya*) para su cráneo, que recibe culto (*pūjā*), a la reliquia del cráneo del Buddha se la habría llamado el *sīsa-kapāla dhātu*.

errónea. Naturalmente, no me agrada decir esto, como no me agradaría en absoluto enmendar un texto; en general, la iconografía india es meticulosamente «correcta», y con esto quiero decir que es congruente consigo misma y con la metafísica en la que se apoya. Sin embargo, en el caso presente, tenemos el hecho ineluctable de que *uṣṇīṣa* y *uṇhīso* habían sido siempre un tocado y no una parte de la cabeza⁷; y podemos ver también por qué y cómo, una vez que se hubo considerado al Buddha como «un hombre» entre los hombres, más bien que como el Hombre Universal y el Sol de los Hombres y de los Dioses, y, por consiguiente, una vez que se hubo establecido el tipo de la figura monástica, ya no era conveniente representar un turbante o una corona sobre su cabeza. Las dificultades de este tipo son creadas siempre por la interpretación humanística de los mitos; por ejemplo, considerado como un hombre, la única corona que Cristo podía llevar era una corona de espinas (espinas que, analógicamente, son los rayos de la luz solar). Por otra parte, una vez que, por así decir, se había decidido interpretar el *uṇhīso-sīso* prescriptivo de alguna manera congruente con el tipo monástico, y, por consiguiente, como una peculiaridad del cráneo mismo, era perfectamente lógico su desarrollo posterior, desarrollo mediante el que esta protuberancia devino la fuente y la sede de una llama de luz; y este aspecto del simbolismo ha sido estudiado admirablemente por el dr. Kramrisch, —el *brahma-randhra* se eleva ahora desde su posición en un cráneo normal a una posición ligeramente más

⁷ Ciertamente, la cabeza se había considerado como «semejante a un parasol», —pero debemos recalcar que los términos *uṣṇīṣa śīṛsā* y *chattrākāra-śīṛsā* no son comparables gramaticalmente, y que no nos hemos encontrado en ninguna parte con una expresión tal como *uṣṇīṣākāra-śīṛsā* que significaría «con una cabeza como un turbante».

alta en la protuberancia⁸. Al mismo tiempo, el hecho de que el Bodhisattva, que podía haber sido «ya sea» un maestro o «ya sea» un rey, rechazara el poder temporal (ofrecido a él por Māra⁹, como el reino de este mundo fue ofrecido por Satán a Cristo), no alteraba y no podía alterar la verdad de que, en tanto que el Sol de los Hombres y Ojo en el Mundo, él era esencialmente (de la misma manera que cualquier otro Mesías y Avatar) «profeta, sacerdote y rey»; y M. Mus ha mostrado admirablemente que, en este sentido, un culto del Buddha real como Cakravartin, restauró a la figura monástica aquellos atributos de la realeza que eran incongruentes sólo con la interpretación histórica del mito. En esta restauración de los atributos reales, el turbante original, en su mayor parte, deviene una corona, sin cambio de significación.

Según Pāṇini VI.1.94, Vārtt. (*uṣṇam iṣate hinasti*) la palabra *uṣṇīṣa* se deriva de *uṣṇa*, «calor» y de *iṣ* en el sentido de *himś*, «golpear». Si suponemos un turbante llevado por el Sol como una protección, como se explica en *Rg Veda Samhitā* X.27.13 examinado abajo, esto podría significar ya sea «eso que irradia calor», o ya sea «eso que repele el calor»¹⁰. Puede

⁸ S. Kramrisch, «Emblems of the Universal Being» en *Journ. Indian. Soc. Or. Art.*, III, pp. 146-165, diciembre de 1935.

⁹ Similarmente por Mṛtyu a Naciketas en la *Kaṭha Upaniṣad*.

¹⁰ Asumimos que el primero es el significado principal. *iṣ* es un desiderativo transitivo de *i*, «ir» y se relaciona estrechamente con *iṣ* «soltar» (una flecha para que vuele), de donde *iṣu*, «flecha»; a los rayos del sol a menudo se les considera como flechas. Cf. *Rg Veda Samhitā* IX.71.6 *āsadam deva eṣati*, «el Dios se apresura hacia su sede» (a saber, el altar esparcido). *Hinasti* no es necesariamente «daña», sino más bien «golpea» en el sentido de «expide», pero transitivo, es decir, gobernando a *uṣṇam*. A menudo se olvida que el sánscrito *himś* no es meramente «dañar», etc., sino que abarca también la mayoría de las connotaciones que pertenecen al inglés «strike» y también «streak» en el uso dialectal: un «golpe» no es neces-

ser que ambos significados sean pertinentes: puesto que un turbante como lo lleva el Sol es eso que irradia calor, y un turbante como se lleva aquí abajo es eso que protege contra el calor. De la misma manera, puede hacerse una distinción entre un parasol que representa el cielo, con sus varillas como rayos de luz, y el parasol de que se hace un uso práctico, como protección contra la luz. El turbante y el parasol son, igualmente, los atributos y las prerrogativas principales de la realeza, y aquí se consideran como tales, más bien que como los utensilios de que se han apropiado subsecuentemente los comunes. Un turbante se lleva tanto en el interior como en el exterior.

riamente destructivo, sino que en algunos casos es realmente productivo de las cosas «golpeadas», como por ejemplo cuando se «tiene un golpe de gracia». Ciertamente, en este sentido, *hinasti* es «expide» o «proyecta» en la glosa de Sāyaṇa sobre *R̥g Veda Saṁhitā* X.27.13, donde él ha *svadīptim...* *hinasti*, es decir, «emite su propia luz». Similarmente donde Śāṅkara comenta sobre *Kaṭha Upaniṣad* IV.1 *khāni vyatṛṇat* que parafrasea a *himsitavān hananāṁ kṛtavān ity-arthaḥ*: donde *himsitavan* ya no es «dañar» las aberturas a cuyo través han de salir los poderes de los sentidos hacia sus objetos, como el latín *secare viam* no significa tampoco «cortar un camino en pedazos». Aquí sostenemos que *uṣṇīṣa* es primariamente aquello que emite calor; y un tal «ornamento» es apropiado al Sol que no necesita ningún cobijo de ningún calor por encima de él, sino que él mismo es *uṣṇa-kara*, *uṣṇa-bhās*, *uṣṇa-bhṛt*, *uṣṇa-ruci*, *uṣṇa-raśmi*, etc. *Uṣṇīṣa* es propiamente, o usualmente, un turbante, pero puede ser también un corona; e interpretado como se interpreta arriba es efectivamente una «corona de gloria». Cuando, como en contextos budistas, el turbante es un *cūḷā-maṇi-vethana*, entonces es la brillante «cresta enjorada» que brilla como el oro de una corona de metal.

Por otra parte, cuando es un mortal ordinario el que lleva un turbante, por así decir, su función se invierte, y sus trenzados protegen contra la luz o el calor en lugar de emitirlos. Los términos análogos *uṣṇa-ghna* y *uṣṇa-vāraṇa*, que denotan un parasol, *chattra* = *chāyā-mitra*, parecen referirse de la misma manera al uso práctico del parasol como una defensa contra el calor o la luz (o la lluvia); pero incluso estas palabras no carecen enteramente de ambigüedad.

Un parasol se lleva detrás del rey o junto al rey, más bien que sobre su cabeza como una protección contra lo que hay por encima de él; el hecho de que el rey no necesite ninguna protección del sol (pues el «Sol» es más bien él mismo), ya sea de puertas para adentro o como quiera que sea, es pertinente a las ocasiones de estado. Hasta el día de hoy un Raja no permite el uso de un parasol por sus súbditos cuando están en su cercanía. El turbante (o la corona) y el parasol no cubren una necesidad por parte del rey, sino que pertenecen al carácter de la realeza.

En el *Dīvyāvadāna*, pp. 2, 58, 99 etc., nos encontramos con la expresión *chattrākāra-sīrāḥ*, expresión que parece significar «con cabeza (es decir, coronilla o cráneo) como un parasol», en una lista estereotipada de las bellezas reconocibles en el nacimiento, en el caso de las personas distinguidas a que se hace referencia. La fórmula corriente *abhirūpo darśanīyaḥ prasādiko gaurāḥ kanaka-varṇa chattrākāra-sīrāḥ pralambabāhur vistīrṇa-lalāṭaḥ saṃgata-bhrus tuṅga-nāsaḥ* incluye varios de los *lakṣhaṇas* efectivos del Buddha, y otro implícitos o apropiados, y parece como si *chattrākāra-sīrāḥ* tomara el lugar de *uṣṇīṣa-sīrṣā*, con la misma aplicación pero con un significado algo diferente. En la aplicación cósmica que subyace realmente a las descripciones del *Dīvyāvadāna*, la expresión «con una cabeza, o más bien, cráneo, como un parasol» tiene un significado definido: es una asimilación de la cima de la cabeza al Cielo o al Techo del Universo, «con sus rayos» (*raśmivatīm* en *Vājasaneyi Saṃhitā* XV.63, citado abajo), representados por las «varillas» del parasol, cuyo palo es la espina del Hombre Universal y el Eje del Universo¹¹. Pero

¹¹ En el *Daśakumāracarita*, verso invocatorio, *brahmāṇḍa-chatra-daṇḍa*, «Mango del parasol del huevo de Brahma», es decir, del universo cuyo techo se llama el «cráneo» (*brahmāṇḍa-kapāla*):

nosotros sólo podemos considerar este efecto iconográfico como equivalente a «con un parasol sobre la cabeza», o «provisto de una aureola, gloria o nimbo»¹². Y esto corresponde a los hechos de la iconografía, donde encontramos un parasol en relación con las primitivas figuras del Yakṣa, del Árbol Boddhi, y muchas imágenes de Bodhisattvas y de Buddhas; o también, donde encontramos un nimbo circular en relación con las primitivas representaciones indias del Sol, o del Buddha¹³. En Asia Occidental puede seguirse una historia antigua tanto del parasol como del nimbo.

Así pues, mientras que *uṣṇīṣa-śīrṣā* parece significar lógicamente una «cabeza con turbante», no cabe ninguna duda de que el *chattrākāra-śīrāḥ* y las expresiones afines deben traducirse por «con una cabeza como un parasol». Pueden obser-

es precisamente a este *kapāla* al que es apropiada la designación de *chattrākāra*. Para el *brahmāṇḍa* ver *Chāndogya Upaniṣad* III.19.

¹² La palabra «nimbo», emparentada con «nébula», es el equivalente etimológico del sánscrito *nabhas* (niebla, nube, cielo) y del hitita *nebis* (cielo). Cf. la interpretación de *varūtham* por Śayaṇa en *Rg Veda Saṁhitā* X.27.13 citada abajo. Etimológicamente *chāyā* es «cielo» tanto como «sombra».

¹³ Se verá cuan estrechamente se relacionan las ideas del parasol y del nimbo si reflexionamos, primeramente, en que si se tiene un parasol justo detrás de la cabeza esto sugiere evidentemente un nimbo (*śīrāś-cakra*), y, en segundo lugar, en que mientras que el «parasol» del Sol, es decir, el Cielo, está por encima y alrededor de su Disco u «Ojo», nosotros consideramos que mira, no a los lados desde abajo, sino como si estuviera debajo de su «parasol», a saber, el Cielo, que está así detrás de su «rostro», como lo está un parasol cuando se tiene como se sugiere.

Con *cakra* en *śīrāś-cakra* = nimbo, compárese la rueda (*cakra*) en la que se sienta el sacrificador, a saber, simbólicamente en el Empíreo más allá del Sol, *Taittirīya Saṁhitā* I.7.8 y *Śatapatha Brāhmaṇa* V.1.5.1. La rueda se coloca aquí en la punta superior de un poste vertical, y es manifiestamente como un parasol; en efecto, el sacrificador ocupa su sede en la cima del parasol solar, y eso equivale a decir más allá del cosmos.

varse algunos otros ejemplos¹⁴. En el *Saundarānanda* V.51, XV, p. 72, donde se describe la tonsura de Nanda, encontramos *vyojayat... keśa-śriyaṃ chatranibhasya mūrdhnaḥ*, «El (el Buddha) separó la gloriosa belleza del cabello de la cabeza como un parasol». En el *Jātākamālā* X.32, donde el Bodhisattva es un *dīkṣitaḥ*, y donde, por consiguiente, cuando se atavía el cabello del Bodhisattva, es tan bello como lo había sido cuando se lo ataviaba como rey, encontramos *mūrdhnaś-chatranibhasya keśaracanaśobbā tathaiva*, lo cual sólo puede significar «la belleza del cabello ataviado era exactamente igual a la de la cabeza misma que era como un parasol¹⁵. En otros textos, la cabeza real parece vincularse directamente a un parasol: e.g. *Garuḍa-Purāṇa* XXV.77 *chatrākāraiḥ śirobhiṣtu nṛpaḥ* y *Mahābhārata* XII.333.11 *chattrākṛti-śīrṣā*. *Mahābhārata* XIII.343.58 *ātapatreṇa sadṛśe śīrasi* recuerda el *hiraṇmayena pātreṇa* de *Īśāvāsya Upaniṣad* 15. Hasta aquí, nuestra conclusión es que el Sol, o el rey en tanto que el Sol de los Hombres, es a la vez *uṣṇīṣa-śīrṣā*, y en algún sentido *chattrākāra-śīrāḥ* = *chatranibha-mūrdhā*, o en otras palabras, que llevar un turbante y usar un parasol, son atributos de la realeza más bien alternativos que idénticos.

Ahora bien, el hecho de que la cabeza del Buddha fuera «como un parasol» tiene una significación mucho más intere-

¹⁴ Estoy endeudado con la bondad del profesor Walter Eugene Clark; y también por las siguientes referencias: *Divyāvadāna* 23.3; 330.19; 441.8; 523.18; y 588.2. Cf. Foucher, *L'Art Greco-Bouddhique du Gandhāra* II.291-4; Bournouf, *Lotus...*, pp. 588-605; Fr. Weller, *Chinesische Dharmasaṃgraha*, p. 46; y referencias en mi «The Buddha's *cūḍā*, Hair, *uṣṇīṣa*, and Crown» en *JRAS*, 1928, y P. Mus, «Le Buddha paré» en *BÉFEO*, 1928.

¹⁵ La traducción de Speyer es «embellecido con el esplendor del parasol real», pero esto es difícilmente literal. Sin embargo, estamos de acuerdo con Speyer en leer *keśaracanaśobbā* como una palabra sola.

sante que la que hemos examinado hasta aquí. Pues en la primitiva iconografía anicónica budista (e.g. Cunningham, *Bharhut*, Lám. XVI, centro), una iconografía que es mucho más abstracta que la literatura correspondiente, lo que se representa no es meramente un culto de los *vestigia pedium* (*pāduka*, huellas), sino un culto de toda la Persona. Los *pāduka* no son los símbolos de toda la Persona, sino sólo de sus «pies». Lo que se representa con la totalidad del icono, que consta de huellas, altar, y parasol, es la totalidad del cuerpo cósmico o «místico» de la Gran Persona en una semejanza, en el mismo sentido en el que se describe el cuerpo cósmico de Prajāpati en *Maitri Upaniṣad* VI.6. Las partes de este cuerpo «místico» que corresponden a la Tierra, al Aire y al Cielo se representan por las huellas de los pies, el altar y el parasol (como en *Divyāvadāna*, *passim*, *chattrākāra-śīrāḥ*). El altar es el «cuerpo» en el mismo sentido en que el altar védico es el «cuerpo» de Agni; y también porque es el «ombligo de la tierra» y como en *Maitri Upaniṣad* VI.6 «el ombligo es el aire». El parasol es la cabeza de la Gran Persona en una semejanza, de la misma manera que en el ritual védico el vaso Mahāvīra es la «cabeza del sacrificio».

Intentaremos analizar el problema de los turbantes y parasoles con una consideración de las ideas subyacentes que pueden expresarse en estos símbolos del poder real. Como punto de partida tomamos *Ṛg Veda Samhitā* X.27.13 *śīrṣṇā śīrāḥ prati dadhau varūtham*, literalmente «él (el Sol) con una cofia puso en su cabeza una defensa»; con esto puede compararse *Vājasaneyi Samhitā* XVI.22 donde a Rudra se le llama *uṣṇīśin*, y XVI.35 donde se le llama *varūthin*, y *Ṛg Veda Samhitā* IX.71.1 donde Soma (a quien se describe con cualidades solares) «hace de la nube su banda de turbante»

(*opaṣam*)¹⁶. Puede inferirse que *varūtha*, *uṣṇīṣa* y *opaśa* son todos tipos de cofia solar, con valores que se relacionan, si es que no son necesariamente idénticos. En la explicación de *Ṛg Veda Saṁhitā* X.27.13 Sāyaṇa contribuye: *śīrṣṇā* = *śīraḥ-sthāniyena raśmi-jālena*, «con una red de rayos sobre la región de la cabeza»¹⁷; *śīraḥ* = *sarvasya lokasya mastakam*, «el cráneo del universo»; y *varūtham* = *varṇīyaṁ vṛṣṭi-lakṣaṇam udakam*, «una cubierta, o defensa de agua en la forma de lluvia». Lo último sugiere a *Ṛg Veda Saṁhitā* IX.71.1 *opaṣam... nabhas*, donde Sāyaṇa contribuye con *nabhas* = *nabhasa ādityasya svabhūtam udakam*, a saber, «el agua de la nube, producida por el Sol» (es bien sabido que al Sol se le considera la fuente de la luz o el calor, y también de la humedad; cf. Indra como Parjanya). *Varūtha* (como *chāyā*) es común en el *Ṛg Veda Saṁhitā* en el sentido de «protección» o

¹⁶ Sāyaṇa deriva *opaśa* de *ā-upa-śī*, «apoyar contra»; Grassmann lo deriva de *ava-paś*, «atar». Sāyaṇa explica *opaṣam* = *ā samantād upaśeta ity opaśaḥ*, «encerrado por todos lados». En *Ṛg Veda Saṁhitā* I.173.6 «Indra lleva el Cielo como su banda de turbante» (*bharti... opaṣam iva dyām*); Sāyaṇa parece inferir más bien que aquí *opaśa* alude al «cuerno» (singular) del Toro (a saber, Indra), con el que Indra «soporta el Cielo», y aunque esto no parece especialmente plausible, nos trae a la mente el uso de tocados con cuernos, ya sea por un rey, o ya sea en el ritual.

¹⁷ *Śīrṣṇā* parece tener un valor adjetival, con alguna palabra tal como «cofia» implicada, y calificada por *śīrṣṇā* = *śīrṣṇya*. Cf. *Ṛg Veda Saṁhitā* I.162.8 donde *śīrṣṇyā raśanā* es la «brida» del Caballo Sol sacrificial («brida» que, junto con el resto de los arneses, han de llevarse al cielo cuando se ha consumado el sacrificio). Teniendo presente que *raśanā* implica a la vez «correa» y «rayo», quizás no sea demasiado rebuscar pensar que la cofia del Sol es en cierto sentido una «brida», con la que le «unce» (*yukta*) al Sol: efectivamente, es por medio de sus rayos como el Sol está conectado (*samyukta* en el sentido de *Bhagavad Gītā* XIII.26, cf. *Śvetāśvatara Upaniṣad* V.10) con todas las cosas. La palabra *śīras* misma deriva ya sea *śrī* (Grassmann, «insbesondere Licht verbreiten, über etwas») o ya sea de *śrī*, «ser glorioso».

«cobijo» (*śarma*). Por ejemplo, *Rg Veda Saṁhitā* I.58.9 «Sé una defensa, un cobijo para el cantor; oh radiante Agni, protege de la aflicción al cantor» (*bhava varūtham gr̥ṇate vibhāvo bhava... śarma, uruṣyāgne añhaso gr̥ṇantam*); *Rg Veda Saṁhitā* I.23.21 «Oh aguas, llenad de defensa medicinal (*bheṣājam varūtham*) mi cuerpo, para que yo pueda contemplar largamente al Sol» (*jyok ca sūryam dṛṣe*); *Rg Veda Saṁhitā* V.49.4 «Envía la defensa (*varūtham*) que pedimos, oh Savitr̥», lo cual equivale a «Brilla sobre nosotros, oh Savitr̥», o «Llueve sobre nosotros, oh Savitr̥». Este último significado está de acuerdo con la interpretación por Sāyaṇa de *Rg Veda Saṁhitā* X.27.13. Hasta aquí, parece como si el turbante fuera un ornamento de nube, y como si el parasol fuera un ornamento de luz; los dos juntos equivalen a la expresión «Nubes y relámpagos le rodeaban».

Volviendo ahora a *Rg Veda Saṁhitā* X.27.13, encontramos en la segunda línea «Sentado en el regazo (de Aditi), que está arriba, él golpea hacia abajo (*ūrdhvām... kṣiṇāti nyan̐*), y sigue a la tierra extendida». Sāyaṇa contribuye: *ūrdhvām = udgataṁ svadīptim; kṣiṇāti = hinasti; āloka-karaṇā ya*¹⁸

¹⁸ Es decir, «para que Él vea» en nosotros; pues este rayo que sale a través del ojo es «el ojo de Dios con el que Él ve en mí» (Maestro Eckhart); «No hay ningún veedor otro que Él» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.3). De aquí el concepto tradicional de la visión inteligente como dependiente, no de una luz reflejada desde el objeto que se ve, sino de una luz proyectada desde el ojo. De la misma manera para los otros sentidos; los objetos de los sentidos son anteriores a los sentidos mismos, los cuales vienen al ser por causa de sus objetos (*Kātha Upaniṣad* III.10 *indrebhyaḥ parā hy arthāḥ* y IV.1 *parāñci khāni vyatṛṇat svayambhūḥ*). Por consiguiente, en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.5 «El ojo es ciertamente un agarrador (de las formas. ¿Pero cómo?). Puesto que uno ve las formas (*species, exemplata*) con el ojo cuando el ojo es agarrado (es decir, controlado) por la forma (*intentio, exemplar*) como super-agarrador»; cf. Santo Tomás de Aquino, sobre *De anima* II lect. 14,

Species recipitur in organo sensus... per modum intentionis et non per modum naturalis formae. Similarmente en el muy debatido *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.2 (traducido acertadamente por Hume) «es por la expiración (*apānena*) como uno huele un olor» (pues todo lo que hace la inspiración es poner en contacto el soporte físico del olor con las narices, mientras que es ese poder sensorial que sale a través de las narices el que reconoce el «olor»; aparte de este poder sensorial no habría tenido lugar nada excepto una reacción química; y como se implica en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.33 «No hay ningún oledor otro que Él».

Estrechamente relacionado con *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.3-9 (sobre el *atigrahas*) está también *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.3, «Ellos dicen: “Mi mente estaba en otra parte; yo no lo vi. Mi mente estaba en otra parte: yo no lo oí”. Ciertamente, es con la mente como uno ve. Es con la mente como uno oye... Incluso si a uno se le toca en la espalda, uno lo discierne (*vijñāti*, español, “constata”) con la mente», (a saber, la mera sensación de ser desprovista de cualquier contenido mental). Las palabras del Maestro Eckhart «subtrae la mente, y el ojo se abre a ningún propósito» implican de la misma manera que el ojo de la carne es un *automaton* como lo define Aristóteles, *Física* III.6 (para ningún propósito en sí mismo). Cf. también la Introducción a Aristóteles del profesor Cornford, *Physics* Vol. I (Loeb Library, 1929, p. LVII), «Ni el ojo ni el sentido de la vista pueden ver o visualizar su visión, ni tampoco el oído que oye puede oír su oír; pero la mente que piensa puede pensar en su pensamiento». Además, *atigraheṇa* en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.6 = *grahaṇena* en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.4.9 «Es como cuando se está tocando un arpa, que uno no puede aprehender los sonidos externos, pero aprehendiendo el arpa o al arpista se aprehende el sonido»; es decir, el oído solo, aparte de los ejemplares, ideas o intenciones de las notas, inherentes en el intelecto antes de que se escuchen las notas, y por cuya razón existe el oído, recibiría vibraciones únicamente mecánicas, sin ser *consciente* de ellas, y habría sensación, pero no *percepción*. De aquí el dicho ya citado, «Es con la mente (*manas* = *nous*) como uno oye». Similarmente, *Kauṣītaki Upaniṣad* VII.2. Para resumir, los órganos de los sentidos aprehenden (*grah*), pero es otro el poder que comprende (*atigrah*). La distinción es la que hay entre la observación y la experiencia, o, en el sentido platónico, la que hay entre la observación y la «recor-dación». Por ejemplo, en la medida en que el erudito sólo observa y

pratikṣipatīty-arthaḥ («él arroja su propia luz que está arriba, es decir, la proyecta por amor de ver»); y *nyaṇ* = *raśmī-sammūha-rūpeṇa nīcair-añcitā gantā san*¹⁹ («hacia abajo, es decir, descendiendo en la forma de un haz de rayos dirigidos hacia abajo»). Esta extensión de un haz de rayos, que es también una espiración y una pronunciación (puesto que la Luz, el Soplo y el Sonido coinciden *in divinis*) es el acto de la Procesoión Divina, por el que, «dividiéndose a Sí mismo, Él llena estos mundos» (*ātmānaṁ vibhajya pūrayaty imāṁ lokān, Maitri Upaniṣad* VI.26), y al mismo tiempo es el acto de la generación de todos los seres, los Hijos del Sol, pues «son muchos estos rayos del Sol; ellos son sus hijos» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* II.9.10, cf. II.5)²⁰. Inversamente, cuando estos «rayos» o «pies» o «soplos» del Sol, que es también la Muerte, se retiran, el ser es «cortado» y muere (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.13 etc.). De manera que como se

registra («objetivamente»), y no experimenta («subjektivamente»), podemos decir de él que aprehende (*grhṇāti*) y que está vivo (*lebt*), pero no podemos decir que comprende (*atigrhṇāti*) ni que está realmente vivo (*erlebt*). Cf. Witelo, *De intelligentiis* XVIII-XIX, *delectatio, in quae est vita cognoscitiva... in substantia simplici operatur vitam, in aliis autem non*; y San Mateo 13:15.

¹⁹ *Rg Veda Samhitā* I.34.7 *nīcīnāḥ sthur upari budhna, eṣām asme antarhitāḥ ketavaḥ syuḥ*: *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.6.1 *dūrādvā eṣa etat tapati nyaṇ*.

²⁰ *Śatapatha Brāhmaṇa* II.3.3.7, VIII.7.1.16-17, X.5.2.13 y 16; *Nirukta* IV.26, *Maitri Upaniṣad* IV.26 y VI.30, etc.; Plotino, *Enéadas* VI.4.3, «las almas de describen como rayos»: Witelo, *Lib. de intelligentiis* VI-IX (con IX.1 *unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini*; cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* X.2.6.5 donde Savitr distribuye la luz inmortal entre los seres separados, dando a unos más y a otros menos, es decir, acordemente a sus poderes de percepción); San Buenaventura, *De scientia Christi*, 3 c, *Ipsa divina veritas est lux* (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5.3 *satyam haiṣā devatā*), *et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes*.

formula en *Aitareya Āraṇyaka* III.2.4, «Cuando estos dos se abren (*vihīyete*)²¹ el Sol se ve como la Luna, y los rayos devienen invisibles (*na raśmayah prādur bhavanti*) ...un hombre debe saber entonces que su espíritu (que es uno con el Espíritu solar, como se acaba de decir) está partiendo (*samparetya-sātmā*)²² y que ya no va a vivir mucho... Entonces, cuando el Sol se ve como un agujero (*yatra chidra ivādityo dṛśyate*) y parece como el agujero de una rueda de carro (*ratha-nābhir iva*)²³, o cuando ve la Sombra²⁴ hendida (*chidrām vā chāyām paśyet*), un hombre debe saber lo mismo». De la misma manera *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* V.5.2 «Él ve el Orbe claro; esos rayos ya no le alcanzan más» (*nainam ete raśmayah prat-yāyanti*), y *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* V.10 «Él va al Sol, que

²¹ *Tau yatra vihiyete* corresponde evidentemente a *sa tatra vijihīte* (que se repite para el Sol y la Luna) en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* V.10; esto disipa la dificultad de Keith implícita en su traducción «Donde estos dos se separan», traducción que como él admite «no es muy lógica». Es curioso que Keith haya considerado las fórmulas exactas de *Aitareya Āraṇyaka* como «antiguas ideas folklóricas puestas en servicio». Pues el simbolismo de la Puerta del Sol no es ni siquiera meramente védico, sino completamente universal, por ejemplo egipcio, cristiano e islámico.

²² Con *samparetaḥ* aquí (Ānandatīrtha, *saṁnikṛṣṭa-nigamaḥ*; Sāyaṇa, *mṛtaḥ*) cf. *sāmparāya* en *Kaṭha Upaniṣad* I.29, y *upa-samharati* en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.3. El Espíritu se retira, junto, cuando el hombre «expira», o «entrega el espíritu» (*apā-nati ucchvasati*).

²³ Cf. *Ṛg Veda Samhitā* VIII.91.7 *khe rathasya*, etc.

²⁴ Keith tiene «su sombra», pero no hay ninguna palabra en el texto original que corresponda a «su». La «sombra» es la luz del Sol, «pues todo este universo está bajo su sombra» (*Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.13 que cita a *Vājasaneyi Samhitā* XV.63); la sombra (*chaya*) es aquí (como lo es también etimológicamente) el «Cielo»; lo que el hombre moribundo ve es el *chivaśchidram* de *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3.5. La sombra propia del hombre no entra en la cuestión en absoluto; en primer lugar, el Sol ya no brilla para él, y en segundo lugar, se supone que el hombre moribundo está yacente.

se abre (*vijihīte*) para él, como el agujero (*kham*) de un tambor, y a través de él asciende».

Así pues, lo que el hombre moribundo anhela es ser capaz de pasar a través del medio del Sol a una inmortalidad anterior (*Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.6.1, etc.)²⁵. Si ello es así, si está cualificado (*arhat*), entonces «cuando ha alcanzado el término completo de la vida (*sarvam āyus et*)... ascendiendo estos mundos... escapa a través del medio del Sol (*ādityam samayātimucyate*); ese es el agujero del cielo (*dīvas chidram*)²⁶ pues, ciertamente, como el agujero en una rueda de

²⁵ El Juicio tiene lugar a la Muerte; «Tan velozmente como uno podría dirigir a él la mente, así él (el decedido) llega al Sol... la puerta del mundo», es decir, la puerta del mundo celestial (*loka-dvāram*) aquí como *svargasya lokasya dvāra* en *Aitareya Brāhmaṇa* III.42 y *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* IV.15.2). El decedido es medido por la Verdad del Sol, y sólo puede entrar como igual a igual (*Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3 etc.). De la misma manera, en la escatología egipcia, el «alma» del decedido llegaba a la Puerta del Sol y se la pesaba en la báscula de la Verdad (esta Psicostasis sobrevivió en la literatura y en la iconografía cristianas, cf. Mâle, *Religious Art in France of the Thirteenth century*, p. 376). Los libros egipcios nos proporcionan notables representaciones de la Puerta del Sol, tanto abierta como cerrada, y con el Sol haciendo guardia como su portero (ver Schäfer, *Ägyptische und heutiger Kunst und Weltgebäude der alten Ägypter*, 1928, p. 101, figs. 22-24).

²⁶ *Chidra* etimológicamente, «fisura»: el equivalente *kha* es etimológicamente «caos» (ver mi «Kha y otras palabras que denotan Cero» en BSOS VII. pp. 487-497, y «A study of the Kāṭha Upaniṣad» en IHQ XI, pp. 570-584). La condición de la entrada es una ego-anonadación perfecta (*Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.14.3-5; *Aitareya Āraṇyaka* II.2.4; *Hechos de Juan*, 100; *Hermes*, Lib. V.11; Rūmī, *Mathnawī* I.3062-3; Tauler, *Following...*, 16-17; N. de Cusa, *De fil. Dei.*, *ablatio omnis alteritatis et diversitatis*, etc.); «Este es el signo de la liberación, esta es la abertura de la puerta (*etat mokṣalakṣaṇam... eṣo 'tra-dvāra-vivaraḥ*)... abriendo la Puerta del Sol, parte a lo alto (*saṛaṁ dvarāṁ bhitvā ūrdhvena vinirgataḥ*, *Maitri Upaniṣad* VI.30). Es decir, como lo expresa Hermes, ésta es

carro o de carreta, así es el agujero del cielo; y está todo cubierto de rayos (*raśmibhiḥ samichannam*). Ahí debe colocarse a la vez él mismo y el sacrificador», *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* 1.3-7, donde «él mismo» es el sacerdote; el texto se refiere al ascenso ritual del sacrificador, en el que se anticipa el ascenso que se da en la muerte, cf. *Śatapatha Brāhmaṇa* I.9.3 y V.2.1, *Aitareya Brāhmaṇa* IV.20 sigs., con *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* como se cita arriba, *chidram... raśmibhiḥ*

«la salida del cosmos» (*Lib.* XI.11.19), siempre que él «esté cualificado para pasar a través del medio del Sol» (*ādityam arhati śamayaitum*, *Jaiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.6.1). Es justamente en tanto que son *arhats* (cualificados o dignos) como a muchos santos budistas se les describe como «saliendo a través» del techo o de la clave de bóveda del palacio, que es analógicamente el cosmos, como por ejemplo *Dhammapada Atthakathā* III.66, *kaṇṇikā-maṇḍalaṃ bhitvā ākāṣe uppativā*. El hecho de que el Buddha mismo había echado abajo el techo se afirma en el *gahakuṭaṃ visankhitam* de *Jātaka* I.76 y a menudo se le llama con el epíteto *vivaṭa-chado*. El Buddha (*Parinubutto* = «Deus absconditus») ha ido delante, «las puertas de la inmortalidad están abiertas (*aparutā... amatassa dvāra*, *Dīgha Nikāya* II.39, etc.). *Ṛg Veda Samhitā* IV.11.2 invoca a Agni a «que abra la puerta» (*vi sāhy agne... kham*; Sāyaṇa *punyaḥ lokasya dvāram... vimuñca*); «que, ciertamente, ascendió al Cielo y abrió la puerta del mundo celestial; Agni, en verdad, es el señor del mundo celestial» (*divisprg udasrayat sa svargasya lokasya dvāram avṛṇod, agnir vai svargasya lokasyādhipatiḥ*, *Aitareya Brāhmaṇa* III.42). Similarmente Miqueas II.13 *ascendet enim pandens iter ante eos: dividet, et transibunt portam, et ingrediuntur per eam* (= *Muṇḍaka Upaniṣad* I.2.11 *sūrya-dvārena prayānti*) con Santo Tomás sobre este texto, «Cristo, por su Pasión..., quitó el obstáculo; pero por su Ascensión, por así decir, nos llevó a la posesión del reino celestial» (*Sum Theol.* III.49.5 y 4 y véase todo el artículo). Para aquellos que piensan que Agni, el Buddha o Cristo son los nombres de personas de una naturaleza enteramente diferente (por ejemplo, física, humana y divina respectivamente) observaremos con el Maestro Eckhart que «Aquel para quien Dios es diferente en una cosa y en otra y para quien Dios es más querido en una cosa que en otra» (e.g. por un nombre más bien que por otro), «ese hombre es un bárbaro, que todavía está en los yermos, un niño».

sañchannam... tad... dadhyād... yajamānam, cf. *Vājasaneyi Samhitā* XV.63 *āyos tvā sadane sadayāmy, avatas chāyāyam raśmīvātīm*, «Yo te coloco (al ladrillo Svayamatṛṇṇā) en la sede de la vida, en la sombra del auxiliador (a lo que *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.13 agrega «Pues en esta sombra está todo el universo»)), a ti pleno de rayos»; y según el comentario sobre *Vājasaneyi Samhitā*, *chāyāyam = āśraye*, «en el cobijo de». Este «ladrillo perforado naturalmente» (Svayamatṛṇṇā)²⁷ se coloca (*Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.13

²⁷ Hay tres de tales ladrillos, uno que representa a la Tierra, otro que representa el Aire, y otro que representa al Cielo; y estos tres ladrillos se colocan centralmente en la más baja, en la tercera, y en la quinta (o la más alta) de las capas del Altar del Fuego, y de esta manera se colocan con sus aberturas una sobre la otra, a través de cuyas aberturas se considera que la Persona de Oro se mueve arriba y debajo de estos mundos (*Śatapatha Brāhmaṇa* VII.4.1.18); e igualmente los Devas, para quienes los «ladrillos» *Ftvyā* y *Viśvajyotis* son «peldaños» (*samāyayaḥ*, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.1.13 y 23, cf. *Sacred Books of the East* XLI, p. 155, nota 8). De igual modo, uno asciende estos mundos «como uno que escala un árbol por pasos» (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3.2), o desciende estos mundos de la misma manera (*Aitareya Brāhmaṇa* IV.21). Es también así como el *Kāmācārīn* «asciende y desciende estos mundos, comiendo lo que desea, y asumiendo el aspecto que quiere» (*Taittirīya Upaniṣad* III.10.5). El simbolismo de la escala de Jacob es inconfundible. Dicho de otro modo, los agujeros en los «ladrillos» son para el paso hacia arriba de los soplos, y para la visión del cielo; Lo que se dice del Svayamātṛṇṇā más bajo (que representa a la Tierra en la que se enciende a Agni, encendido que es su Pasión) se aplica a todos (*Taittirīya Samhitā* V.2.8.1 *svayamātṛṇṇā bhavati prāṇānām utsṛṣṭyai atho svargasya lokasyānu-khyātai*, cf. *Chāndogya Upaniṣad* 2.24 *lokadvāram apavāṇu tvā vayam*, e *Īśāvāsyā Upaniṣad* 15 *ḍṛṣṭaye*).

Eggeling (*Sacred Books of the East* XLI, p. 155, nota 8) habla de los ladrillos como «porosos», pero no cabe ninguna duda de que lo que se entiende son perforaciones en singular, como en *Aitareya Āraṇyaka* III.2.4 *ratha-nābhir iva* y *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3.6 *yathā kham vānasaḥ*. Los ladrillos son «perforados naturalmen-

con *Vājasaneyi Samhitā* XV.63; cf. *Taittirīya Samhitā* V.3.7) de manera que arriba está el ladrillo superior, Viśvajyotis, que representa al Sol, «pues el Svayamatṛṇṇā superior (*uttarā*) es el Cielo (*dyaus*)²⁸ y el Viśvajyotis superior es el Sol... De manera que el Sol brilla solo... y la generación tiene lugar sólo a este lado de acá del Cielo» (*Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.1.17)²⁹. El Svayamatṛṇṇā superior es al mismo tiempo la cabeza (*śīras*) o más bien el cráneo de Agni-Prajāpati, cuyo cuerpo cósmico se ha integrado completamente, ritualmente, cuando se ha colocado en su sitio (*Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.15-17); y en relación a esta «cabeza» o «cráneo» el

te», *svayamātrṇṇā*, pues Indra, ciertamente, *vajreṇa khāny atrṇan nadinām* (*Rg Veda Samhitā* II.15.3), *khāni vyatrṇat svayambhūḥ* (*Kaṭha Upaniṣad* IV.1). Los ladrillos no están hechos necesariamente de arcilla cocida (*Śatapatha Brāhmaṇa* VI.1.2.30); en el contexto presente los «ladrillos» son ciertamente piedras «perforadas naturalmente» (*Śarkarāḥ*, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.4.1), es decir, son tales «piedras anulares» como las que se llaman significativamente *mukti-dvāra* (ver mi *Darker Side of Dawn*, Washington 1935, nota 21) y con las cuales estamos familiarizados en la India desde los tiempos prehistóricos.

²⁸ *Chāndogya Upaniṣad* III.15 *dyaus asyōttaram bilam*, «El Cielo es su orificio superior». En ambos pasajes *uttara* es «superior» y/o «septentrional».

²⁹ Así pues, «en la espalda del Cielo» (*divas prṣṭhe*, *Vājasaneyi Samhitā* XV.58 y 64, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.1.21 y VIII.7.3.18), es decir, en lo que debemos considerar como la «faz» del Cielo. De la misma manera, *Atharva Veda Samhitā* X.7.38 *salilasya prṣṭhe* es entonces «sobre la faz de las aguas» del Génesis. En la cosmología india, tanto el cielo de arriba como las aguas de abajo se consideran como espalda para el cosmos de entre ambos. El Sol es el Janus del cielo, y hace cara a las dos vías: como es explícito en *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.4.1.17-18 donde la patena de oro es el disco del Sol, y la Persona de Oro en el Sol se coloca de espaldas sobre esta patena, de manera que «el Disco de Oro brilla hacia aquí con sus rayos (*sa eṣa rāsmibhir arvāñc tapati rukmaḥ*) y que la Persona lleva hacia arriba sus soplos (*prāṇair eṣa ūrdhvaḥ puruṣaḥ*).

Sol es el Ojo³⁰. Y al Sol se dirige esta plegaria, «Que Sūrya te guarde con el techo más seguro» (*chardīṣā*). Los dos ladrillos en estrecho contacto representan así al Sol en el Cielo, de la misma manera que en el apilado anterior la Patena de Oro y el Hombre de Oro representaban al Sol y a la Persona dentro del Sol. Y este cráneo o techo del mundo está perforado, pero, considerado como se ve desde abajo, y desde dentro de los mundos, su abertura sería invisible, debido a que se interpone Viśvajyotis: en otras palabras, es el «agujero» por el que uno se «libera enteramente» (*atimucyate*) y al que se llama comúnmente la «Puerta del Sol» (*Muṇḍaka Upaniṣad* I.2.11; *Maitri Upaniṣad* VI.30; *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.4.4.7) o la «Puerta del Mundo», es decir, la Entrada del Cielo (*Chāndogya Upaniṣad* VI.8.5 *loka-dvara* = *svargasya lokasya dvāra*, *Aitareya Brāhmaṇa* III.42 y *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* IV.15.2), a cuyo través nadie puede pasar adentro del Paraíso solar, excepto aquellos que están cualificados para entrar adentro del Sol, que es la Verdad y la luz *satyam* (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.5.3, *svar*, *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.14.3), como igual a igual, como verdad a Verdad y como luz a Luz (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, *idem*).

Así pues, la entrada está toda cubierta y oculta por los rayos del Sol; el brillo de las verdades manifestadas oculta la obscuridad de su fuente más allá del Sol, «donde no brilla

³⁰ «La cabeza es el cráneo del universo» (*śiraḥ sarvasya lokasya mastakam*, Sāyaṇa sobre *Rg Veda Samhitā* X.27.13). «El cráneo (*mūrdhā*) de ese Sí mismo espiritual universalmente humano (*ātmana vaiśvanarasya*, es decir, del Hombre Cósmico, de Agni) es máximamente ígneo (*sutejāh*, es decir, el Cielo); el Omniforme (*viśvarūpaḥ*, es decir, el Sol) es su Ojo» (*Chāndogya Upaniṣad* V.18.2, cf. *Rg Veda Samhitā* X.90.3). Cf. Edda, *Vafthrudhnismāl* 21, *himinn ór hausi*.

ningún Sol» (*Kaṭha Upaniṣad* V.15; *Bhagavad Gītā* XV.6; Apocalipsis 21:23). El Sol, el Ángel con la Espada Flamígera, hace guardia en la Puerta (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.3), y éste es un lugar de detención para el Ignorante, pero un lugar de expedición para el Comprehensor (*Chāndogya Upaniṣad* XV.8.5, donde *nīrodhaḥ* corresponde a *avarodhanam divaḥ* en *R̥g Veda Samhitā* IX.113.8). Por consiguiente, el Peregrino ante la Puerta, hace su plegaria, «Oh tú, Pūṣan, abre para mí, en quien está la verdad (*satyadharmāya*)³¹, esa puerta (*mukham*) que está cerrada por el disco de oro³²: oh Pūṣan, único y solo Profeta, Yama, Sol, Pariente de Prajāpati, dispersa tus rayos (*vyūha*³³ *raśmin*), recoge tu energía ígnea (*sammūha tejas*), para que yo pueda ver tu forma más bella³⁴.

³¹ Hiranyagarbha, Prajāpati, es *satyadharmā* en *R̥g Veda Samhitā* I.121.9.

³² Es decir, por la verdad o la actualidad manifestada e inteligible; cf. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.6.3 «Esa Inmortalidad (dentro, o más allá del orbe solar) está cubierta por la Verdad (*tam amṛtaṁ satyena echannam*, donde *satyena* corresponde a *raśmibhiḥ* e *hiranyena prātrena* en nuestros textos); el Soplo es lo inmortal (*prāṇova amṛtam*), la forma y el aspecto son la verdad (*nāma-rūpe satyam*), y este soplo es ocultado (*channam*) por ellos». Esta verdad del Brahman revelado (que descendió a estos mundos por medio de la forma y el aspecto, *Śatapatha Brāhmaṇa* XI.2.3.3 *pratyavaid rūpeṇa caiva nāmnā ca*) es una verdad que no solo se ha de considerar, sino que se ha de penetrar (*veddhavyam*, *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.2); cf. San Juan 5:20 «él que es la verdad... Jesucristo», con San Juan 10:9 «Yo soy la puerta» y con San Juan 14:6 «Ningún hombre va al Padre sino por mí».

³³ Hume invierte el significado de *vyūha*, significado que traduce por «extiende». Para el sentido de «dispersa» o de «disipa», que se requiere en el contexto presente, cf. *Jaiminīya Brāhmaṇa* III.7 donde Prajāpati *pāpmānam vyūhate*, «dispersa el mal» o «disipa el mal»; y Gaṇḍa-vyūha, el título de un Sūtra budista bien conocido, con cierto sentido de «Reventar la Burbuja» o de «Cortar el Nudo»; Sukhāvati-vyūha, «la abertura de la Tierra de la Felicidad».

³⁴ La «forma más bella» (*rūpaṁ kalyāṇatamam*); la «forma delectable» (*ramyāṁ tanūm*), o más bien la «forma de oro» (*hiranyam*

El que está ahí, la Persona, Él yo soy» (*Īśāvāsyā Upaniṣad* 15-16). Ciertamente, el Sol no tiene ningún poder para rechazar al que invoca así la Verdad (*Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.53 *neśe yad enam apasedhet*), sino que «dispersa los rayos para él» (*raśmin... etasmai vyūhati*, *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.6.2).

Como ya hemos visto, al Sol se le suplica que nos proteja «con el techo más seguro» (*chardiṣā*, *Vājasaneyi Saṁhitā* XV.64, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.3.19). De hecho «es por el Sol como se sostiene el Cielo» (*sūryeṇotthabitā dyauḥ*, *R̥g Veda Saṁhitā* X.85.1), Cielo que es el techo del Carro universal, que es su vehículo (*dyaus āsīd uta chadiḥ*, *idem* 10). La analogía del techo (*chadis*, *chardis*, *chadana*) y el parasol (*chattra*), que son iguales en la forma (pues el techo tiene vigas como el parasol tiene varillas) y en la función (pues ambos proporcionan sombra y cobijo, *chāyā = śarma*), es manifiesta, y por ello no carece de base que estos términos deriven de una raíz común, a saber, *chad*, «cubrir». Ciertamente, puede asumirse que el suelo (*budhma*, *R̥g Veda Saṁhitā* X.135.6) del carro solar se considera como cuadrado (o posiblemente rectangular) y su techo como adomado (o abovedado); la caja³⁵ (*kosa*, *R̥g Veda Saṁhitā* VIII.20.8; 25.7) corresponde exactamente a la caja cósmica (*kośa*, *Chāndogya Upaniṣad* III.15) cuyo suelo es la Tierra, cuyo recinto es el Aire, y cuya tapa (a la que significativamente se le llama un *bila*, lo que implica una «salida») es el Cielo. En otras palabras, el simbolismo del parasol es precisamente el de un techo

tanūm), a saber, el Soplo (*prāṇam*) de *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.4.1.16. El oro es el símbolo reconocido de la luz y de la inmortalidad (*Taittirīya Saṁhitā* V.2.7; *Śatapatha Brāhmaṇa* III.2.4.9, V.1.5.28, IX.4.4.8, etc.).

³⁵ Cf. nuestra expresión «pescante» de una carroza. El Sol o Agni es el conductor del carro cósmico, y ocupa su sede.

adomado, construido con varillas que se encuentran en un *kaṇṇikā* central por el cual son soportadas y sin el cual se desplomarían, y que, además, es un orbe (*maṇḍala*)³⁶ «perforado» (*vijihitvā*, *Jātaka* I.201). En el caso del parasol su eje central penetra (como en *Muṇḍaka Upaniṣad* II.2.3-4 la flecha «penetra», *vidhyati*, su blanco) el punto de encuentro de las varillas, radios o rayos de la rueda de la «sombra» del sol; la extensión del mango más allá del tejido corresponde a la aguja que sobresale por encima de un techo adomado y al mástil de una stūpa. En el caso de un templo hipaetral (por ejemplo, un *bodhighara*) el tronco del Árbol (que emerge desde una abertura que, por amplia que sea, es hablando estrictamente el «ojo» del domo) abre sus ramas arriba³⁷. En el caso de una

³⁶ Para más detalles ver mi «Pali kaṇṇikā = clave de bóveda circular» en *Journal of the American Oriental Society* 50, pp. 238-243, y mi «Symbolism of the dome» que ha de aparecer en *Indian Historical Quarterly*. La descripción de Guy le Strange de los soportes estructurales de los domos de Gur-i-Amir de Samarkanda («Las vigas convergen arriba y se unen en una pieza central de madera», citado por Chaghtai en IAL. XI. p. 90) podría haberse dicho con las mismas palabras de los antiguos domos indios que se describen en los textos palis, donde «la pieza central de madera» es el *kaṇṇikā*. La forma del techo es casi exactamente la de un parasol; y Havel estaba en la buena senda cuando comparaba tales techos a ruedas. El argumento de Chaghtai, en lo que se refiere a la influencia del Asia central, falla en este punto; sin embargo, de ello no se sigue que deba presumirse una influencia india en el Asia central, pues, con toda probabilidad, una tal forma de construcción debe haber estado muy extendida incluso en los tiempos prehistóricos, y ciertamente mucho antes del periodo que trata Chaghtai.

³⁷ Ver mi «Early Indian Architecture, II, Bodhigharas» en *Eastern Art*, II, 1930, Cf. *Volsunga Saga*, «Así pues, dice la historia que el Rey Volsung construyó una noble sala de manera tan sabia que había dentro de ella un gran roble, y que las ramas del árbol se abrían bellamente por encima del techo de la sala, mientras que por debajo se levantaba su tronco dentro de ella, y al dicho tronco los hombres le llamaban el Branstock», es decir, el «Arbusto Ardiente» (versión de Magnusson and Morris, 1870, p. 5). En el caso de los

cabaña cuadrada o circular con un techo adomado no hay ningún pilar interior visible³⁸ que soporte la clave de bóveda y las vigas³⁹, de la misma manera que en el caso de la *stūpa*, el mástil no se extiende hacia abajo hasta el nivel del suelo; pero en cada caso, sin embargo, la forma de toda la estructura depende del eje vertical que está presente solo teóricamente; de la misma manera que el Sol en el Cielo se considera como soportado por un pilar que no es menos adamantino y «ejemplario» debido a que es invisible, —y de la misma manera que en *Rg Veda Saṁhitā* X.85.12, el eje-árbol (*akṣa*) del carro

santuarios shamanes siberianos, el árbol es un abedul, y «Su corona de ramas, se abre desde el lucernario del techo. Este abedul simboliza al Dios Puerta (*udeśi-burchan*) que abre para el shaman la entrada al Cielo... Al tronco mismo se le trata como sagrado, como si fuera un dios. Abajo del tronco se erige un primitivo altar de piedra... El lucernario... parece tener su prototipo en el Cielo. Los ostajaks hablan de la “Casa del Cielo” adornada con un lucernario de oro» (V. Holmberg, «Der Baum des Lebens» en *Ann. Acad. Scient. Fenn.* B XVI, Helsinki, 1922-23, pp. 28, 30; cf. p. 124). Además, los shamanes emplean como símbolo de la tierra un disco anular perforado (*idem* p. 31, fig. 13) que corresponde al Svayamātrṇṇā más bajo del rito védico. El jade *pi* chino, que es también un disco anular perforado, es el símbolo del cielo, y corresponde al Svayamātrṇṇā superior del rito védico (cf. R. Schlosser, «China's Münzen as Kunstwerde», en *OZ. NF. II*, 1925, pp. 283, 305, que interpreta las «monedas anulares» acordemente). Todo el simbolismo de los anillos, e incluso de los anillos de los dedos, ha de interpretarse siguiendo estas líneas. Cf. Marshall, *Mohenjodaro*, Vol. 1, p. 62.

³⁸ En algunos casos puede haber habido un pilar central; esto parece sugerirlo el *śālā-vāṁśa* de SA VIII = *Aitareya Āraṇyaka* III.2.1 donde «De la misma manera que las demás vigas se apoyan sobre este poste, así la totalidad del sí mismo se apoya sobre este Soplo».

³⁹ El homónimo de «viga» como rayo de luz, y de «viga» como travesaño repunta uno de los muchos casos de la supervivencia, en las lenguas modernas, de expresiones basadas en la antigua metafísica de la luz.

cósmico es un «Soplo que separa» (*vyāna*)⁴⁰ y como en *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* I.20 es el «Aire» (*antarikṣa*, explicado como *antary-akṣa*). Así pues, como decimos, «ningún pilar visible»; pero si suponemos que nuestra cabaña es un templo del fuego (*agny-āgāra*), o la casa del universo, donde, en uno y otro caso, el hogar está en el centro del ombligo de la Tierra e inmediatamente debajo del «ojo» o lucernario de la bóveda, entonces es el «pilar de humo» de Agni mismo el que al ascender soporta el cielo (*Rg Veda Samhitā* I.59.1 *nābhir asi kṣitīnām sthūṇeva janān upamid yayantha; Rg Veda Samhitā* IV.6.2 *metā iva dhumān stabhāyad upa dyām*)⁴¹.

Quizás ya hemos dicho suficiente para establecer el carácter general de los valores que se representan por el turbante y el parasol o el nimbo. La distinción entre *uṣṇīṣa* y *chatra* es importante; *uṣṇīṣa* corresponde al cráneo y al cabello, y *chatra* es lo que envuelve a éstos. El turbante (*uṣṇīṣa*, *varūtha*, *opaṣa*) es primariamente una guirnalda o una nube que oculta o modera la gloria deslumbrante de la cabeza, y el parasol o el techo (*cehatra*, *chardis*, etc.) es primariamente un dosel esca-

⁴⁰ *Vi* es disyuntivo, como en el *vidharaṇa* y *vidhṛti* de *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.22 (*ātmā... setur vidharana eṣām okānām sambhedāya*, «El Espíritu es el puente separador que mantiene aparte los mundos») y *Chāndogya Upaniṣad* VIII.4.4 (*ātma sa setur vdhṛtiḥ*, etc.), donde el puente (*setu*) = Axis (*akṣa*) = griego *stauros*, cf. el apócrifo *Hechos de Juan*, 99 «Esta cruz es eso que fijó aparte todas las cosas». Al mismo tiempo, como el Árbol Eje cósmico, el Puente es lo que conecta los mundos unos con otros, y la vía de cruce de una orilla a otra; y Él, que es el Guardián de la Puerta, es también el Puente a través del foso (*Rg Veda Samhitā* X.61.16 *apas ca vipras tarati svasetuḥ*: Sāyaṇa, «*svasetuḥ*», puesto que *yasya svabhūta rasmayo jagad-banahakā santi*» cf. *Chāndogya Upaniṣad* VIII.6.2).

⁴¹ Y así mantiene apartados al Cielo y a la Tierra (*Taittirīya Samhitā* V.1.5.8 *yad agnir agnā yāhi vītaye iti, vai imau lokau vi etām*; cf. *Rg Veda Samhitā* I.140.3 *kṛṣṇaprutāu vevijē*).

pular⁴² de rayos de luz provisto de una abertura central, a cuyo través pasa el asta del soporte (*daṇḍa*), asta que es analógicamente el Eje del Universo y la columna central de la «casa» cósmica, mientras que la abertura es analógicamente la del *brahma-randhra*, *sīmā* o *vidṛti*. *In divinis*, el turbante y el parasol denotan el aspecto de Majestad de quien los lleva, y protegen la privacidad de la operación interior, pero no son tanto una protección y un cobijo para sí mismo, como lo son para aquellos sobre quienes Él llueve o brilla. En el caso de un Sol de los hombres terrenal, las funciones son primariamente las mismas, pero también son de utilidad práctica, puesto que el rey es también un hombre. En el caso de sus súbditos, si se les permite también hacer uso de turbantes o de parasoles, a los que no tienen más «derecho» que el que tienen a ser tratados como «Mahārāja», su función es primariamente autoprotectora y de cobijo, y secundariamente honorífica. Finalmente, puesto que el turbante y el parasol son ambos de la naturaleza de las insignias, y al mismo tiempo son protecciones de la lluvia o el sol, reconocemos en ellos lo que puede verse siempre en los artefactos de los hombres normales, a saber, un vínculo indivisible del uso y el significado de la estructura física y la referencia metafísica.

⁴² Lo que se ha dicho sobre los parasoles se aplicará también en su mayor parte a las canopias y baldaquinos, y en parte a los arcos, especialmente a los *arcos triunfales*.