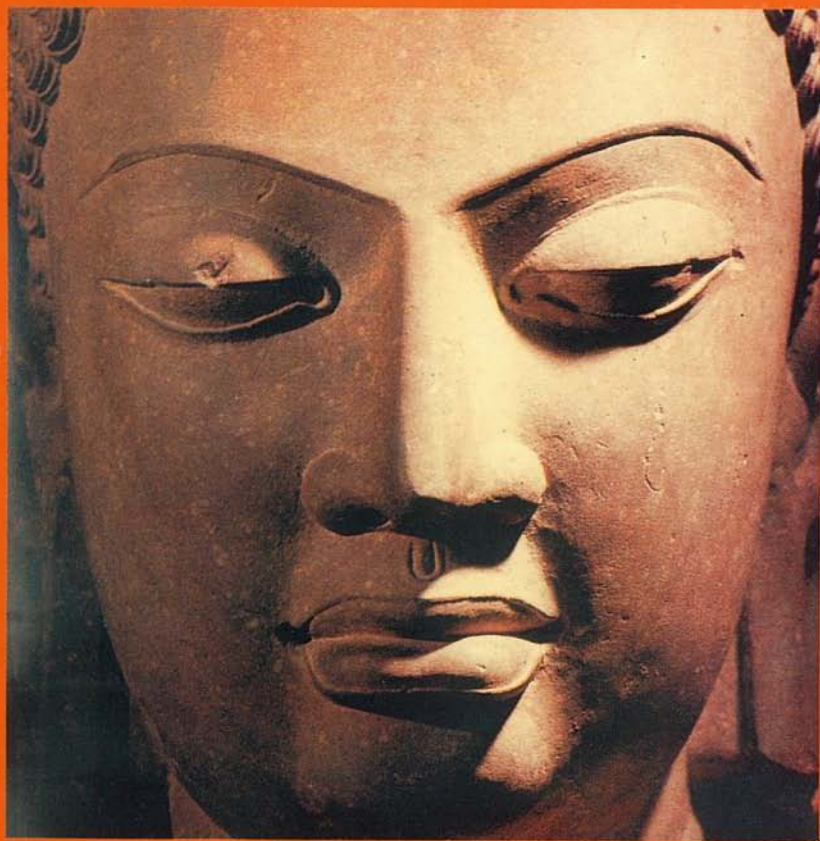


Año II Núm. 3

abril 1992 a septiembre 1992

Revista de Estudios Budistas



Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas



Revista de Estudios Budistas

México • Buenos Aires

Año II Número 3

abril 1992 a septiembre 1992

Revista de Estudios Budistas

Año II Número 3

abril 1992 a septiembre 1992

Directorio

Directores:

Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina.
Fernando Tola Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

Consejo consultivo:

André Bateau (El Colegio de Francia)
Luis Óscar Gómez (Universidad de Michigan)
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)
Akira Yuyama (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

Editor: Sergio Mondragón

Consejo editorial: Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci, Luis Cortés Bargallo

Asistente editorial: Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de \$20,000 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números) \$35,000 m.n.; Estados Unidos, Centroamérica y Antillas, 20 US ds.; Sudamérica y Europa, 23 US ds.; Asia, África y Oceanía, 25 US ds.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Registros en trámite.

Sumario

Artículos

Buda, jefe de la comunidad de monjes: *André Bareau* 7

El Sūtrasamuccaya de Nāgārjuna: el texto y la tradición viviente:
Bhikkhu Pāsādika 35

Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista: *Roger R. Jackson* 57

Historia

Un gran emperador budista, Ashoka: *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 97

Términos y conceptos budistas: *Tripiṭaka*, 'Las Tres Canastas'

Las Sagradas Escrituras del Budismo: *Sylvain Lévi* 119

Abstracts 137

Textos

Mahāyānaviṃśikā: La Veintena del Mahāyāna de Nāgārjuna:
Introducción, traducción y notas por Fernando Tola y Carmen Dragonetti 141

Notas breves

Sylvain Lévi: *André Bareau* 155

La Pāli Text Society: 1881-1981: *K.R. Norman* 160

El desarrollo del Budismo en Occidente: su realidad y significado:
Hubert Durt 168

Lo que los budistas creen: *Narada Maha Thera* 177

Actividades de FIEB en 1991 183

Primer aniversario de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas 185

Acotaciones a las ilustraciones 187

Reseñas

Self and Non-Self in Early Buddhism, de Joaquín Pérez-Remón: Amadeo Solé-Leris 189

Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript, the Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśatikā with its Vṛtti and the Trīṃśikā with Sthiramati Commentary, edited by Katsumi Mimaki, Musashi Tachikawa and Akira Yuyama: F.T. y C.D. 196

Collected Papers Volume I, de K.R. Norman: F.T. y C.D. 198

Noticias

Mención honorífica al profesor Kamaleswar Bhattacharya 199

Second International Seminar on Tibetan Language 200

Sixth Conference of the International Association of Tibetan Studies 200

Novena Conferencia Internacional de Sánscrito 201

Kamala Ratnam 201

Colaboradores 203

Ponada: Cabeza de Buda. Mathurā, India, Época Gupta, s. V d.C., piedra. Archeological Museum, Mathurā. Tomada del libro *India* (Arte y Esplendor del Mundo), editado en español por Promociones Editoriales Mexicanas, S.A. de C.V., México, 1985 y en inglés, con el título *The Cultural History of India*, por Agence Internationale d'Édition, Jean-Francois Gonthier, Suiza, 1982. La fotografía es de Henri Stierlin.

Ilustraciones: Las de las páginas 56, 118 y 140 fueron tomadas del libro *The World of Buddhism*, editado por H. Bechert y R. Gombrich, Thames and Hudson Ltd., Londres, 1984; las de las páginas 5, 55, 96, 117 y 136, del libro *The Way of the Buddha*, editado por The Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, Publications Division; la de la página 6, del libro *Buddhism Art and Faith*, editado por W. Zwalf, The British Museum, Londres, 1985; las de las páginas 34 y 95, del libro *L'Inde*, de R. Grousset, editado por Librairie Plon, París, 1949.

Agradecemos la colaboración fotográfica de: The British Museum, China News Agency, Metropolitan Museum of Art (Nueva York) y Museum of Fine Arts (Boston); de los fotógrafos J. Prip Moller (Royal Library, Copenhagen) y Eduardo Frías; así como de Blanca Luz Pulido, Felicia Garnett y Joel Phillips Carbajal, para este número de la *REB*.



Buda



Monje budista

Buda, jefe de la comunidad de monjes

André Bareau

El nombre de Buda evoca a un sabio de la India antigua, fundador de una religión que habría de convertirse poco a poco en una de las más importantes del mundo, un asceta, apacible y dulce, que pasaba la mayor parte de su tiempo sumido en profundas meditaciones, en suma, un contemplativo y no ciertamente un hombre de acción. Por lo demás, sus fieles no tardaron en hacer de él una especie de dios y lo representaron más tarde, por medio de la escultura y la pintura, bajo el aspecto de un ser sobrehumano, inmóvil, calmo, sonriendo vagamente, con sus pesados párpados entreabiertos para proteger mejor su sueño, separándolo del mundo, casi siempre sentado, y algunas veces incluso acostado. Tal es el Buda representado por su iconografía y parcialmente por su leyenda. Esto corresponde también a ciertas virtudes que él no ha cesado de recomendar a sus discípulos y que él mismo practicó: la bondad, la compasión, la caridad, la paciencia, el desapego, la concentración mental, la quietud, para alcanzar por fin la serenidad imperturbable que es la esencia del *nirvāna*, de la meta que él designaba como la Liberación (*vimukti*) definitiva de la transmigración (*samsāra*) y de la desgracia (*duhkha*) de existir.

Esta concepción de Buda ignora o descuida un aspecto completamente distinto de su personalidad y de su Doctrina

de salvación, un aspecto muy diferente, casi opuesto, del precedente, pero muy importante. En efecto, el muy largo y difícil Camino (*mārga*) que lleva a la Liberación no puede ser recorrido sin utilizar la decisión, el esfuerzo, la energía indispensables para someterse constantemente, sin el menor desfallecimiento, al renunciamiento, a la ascesis necesaria y para luchar sin cesar contra las tentaciones, las pasiones y los vicios que asedian literalmente al pensamiento y que encadenan al ser a las vidas sucesivas y, por consiguiente, a los sufrimientos morales y físicos que uno soporta en ellas.

Para emprender este duro y largo combate y proseguirlo hasta la victoria final del *nirvāna*, para seguir a lo largo de todo el Camino de Liberación, es indispensable renunciar a todos los placeres que busca el hombre común y que son al mismo tiempo trampas y lazos. Es necesario abandonar su casa, su familia, su oficio, su casta y convertirse en un asceta errante y mendicante que vive únicamente de limosnas recibidas de personas encontradas en su camino. Es necesario vivir como Buda y seguir la ruta que lo llevó, después de numerosos años de esfuerzos incesantes, a la serenidad suprema del *nirvāna*.

Si se acepta la tradición, el Afortunado habría decidido primero gozar plenamente y él solo de la "felicidad de la Liberación" (*vimuktisukha*) obtenida por medio del Despertar (*bodhi*), pues juzgaba inútil enseñar su método liberador a los otros hombres, debido a la incapacidad de éstos de comprenderlo y ponerlo en práctica. Hizo falta, se dice, la intervención del gran dios Brahmā en persona y su insistente ruego en favor de los pobres humanos para que Buda, modificando su anterior decisión, consintiera en aceptar la pesada tarea de guiar a los hombres por el Camino de la Liberación.

Esto lo llevó muy pronto a asumir una nueva función que habría de ocupar la parte más grande de sus actividades

y de sus preocupaciones durante los muchos años que le quedaban aún por vivir, alrededor de medio siglo según la tradición, probablemente treinta o cuarenta años en realidad. Se trata de la muy absorbente función de jefe de la Comunidad (*saṃgha*) formada por aquellos de sus discípulos que habían elegido la vida ascética siguiendo su ejemplo. Esto iba a mantenerlo muy alejado del calmo retiro con el que había soñado inicialmente y en el cual habría podido continuar experimentando la beatitud del *nirvāna* en este mundo hasta el fin de su última existencia. Del difícil, fatigoso y hasta decepcionante ejercicio de esta función, los códigos disciplinarios del *Vinayapīṭaka* son un testimonio completamente convincente, tanto por su enorme volumen como por la gran diversidad de su contenido.

Los textos canónicos concuerdan en situar la fundación de esta Comunidad en la zona norte de Benares, más precisamente en el parque llamado Mṛgadāya de Ṛṣipatana, sólo algunas semanas después del Despertar. Buda habría entonces reencontrado en ese lugar a cinco antiguos compañeros que habían antaño buscado con él en la vida ascética el medio de alcanzar la Liberación. Discutiendo con ellos y predicándoles algunos sermones en los que explicaba lo esencial de su Doctrina (*dharma*), los habría convencido de la entera bondad de ésta y de la plena eficacia del método que de ella derivaba. Así fue fundada esta Comunidad de hombres resueltos a llegar al *nirvāna* siguiendo hasta su fin el Camino (*mārga*) indicado por el Afortunado.

Muy pronto pues Buda estuvo acompañado por discípulos que habían decidido adoptar la vida ascética cuyo ejemplo él les daba. Pronto se acostumbró a designarlos no con el nombre de ascetas (*śramaṇa*) o con el de vagabundos (*parivrājaka*), que eran muy generales, pues otros numerosos grupos análogos recorrían la India de esa época siguiendo a otros maestros, sino con el de *bhikṣu*, que significa lite-

ralmente “mendigo” y que los occidentales generalmente traducen como “monje” por analogía con los religiosos cristianos.

En tanto este grupo de discípulos fue pequeño y homogéneo, estrechamente ligado a los pasos del Afortunado, su modo de vida, su cohesión y su organización, probablemente no le causaron ninguna preocupación a Buda. Sin embargo, el éxito obtenido por su enseñanza tuvo como efecto que poco a poco aumentara el número de estos *bhikṣu*, que alcanzó muchas decenas, luego varios cientos. Nuevos problemas se plantearon entonces, a los cuales Buda, convertido en jefe de una secta importante, tuvo que dar rápidamente soluciones.

Por lo pronto, el grupo de monjes se dividió en varios grupos, cada uno de los cuales no comprendía sino un número reducido de miembros que proseguían juntos su vida errante y mendicante. En cada aldea que atravesaban, en efecto, sólo algunos *bhikṣu* podían recibir limosnas consistentes en comida en cantidad suficiente, tomadas de los magros excedentes alimenticios de que disponían los campesinos, por muy grande que fuera la voluntad de generosidad de estos últimos: se trataba de un simple problema material de aritmética elemental. Los pueblos y las ciudades podían ciertamente abastecer a grupos más importantes, pero aglomeraciones tales eran aún muy raras y por lo demás poco pobladas en la India durante la época en que Buda vivía —en el siglo V antes de nuestra era—, sobre todo en la cuenca media del Ganges en la que él circulaba con sus discípulos.

El segundo problema es consecuencia del primero: los monjes que pertenecían a la mayor parte de esos grupos, es decir, todos aquellos que no permanecían estrechamente unidos alrededor del Afortunado, estaban por este hecho privados de su ejemplo constante y de su dirección incesante. Podían pues producirse gradualmente entre ellos di-

vergencias respecto de la Doctrina y el modo de vida.

Una dificultad de otra clase se derivó del número creciente de monjes y también sin duda de su división en grupos separados. Se comprueba que en el Budismo, como en otros casos, "el hábito no hace al monje", y que se introdujeron poco a poco en el Saṃgha personas que demostraron después ser compañeros indeseables. Algunos tenían sin duda una vocación sincera, pero eran incapaces de dominar sus malas inclinaciones: el egoísmo, la codicia, el orgullo, la irritabilidad, los celos, la maldad, etcétera, lo que perturbaba las buenas relaciones y la quietud necesarias a los *bhikṣu* para avanzar juntos por el Camino de la Liberación. Otros eran astutos, hipócritas, mendigos profesionales y perezosos, que no se habían hecho monjes sino con la esperanza de vivir sin hacer nada aprovechándose de la generosidad de los laicos, respetuosos de su apariencia de *bhikṣu*.

Es por esto que Buda fue llevado muy pronto a hacer del conjunto de sus discípulos que mantenían la vida ascética, una sola y única Comunidad (*saṃgha*), sometida a una sola y única autoridad: la suya, y a imponer a todos sus miembros una estricta disciplina (*vinaya*). Dicho de otro modo, aquél cuya única tarea era en principio enseñar su Doctrina a todos los que quisieran escucharlo, mostrarles el Camino que lleva a la Liberación, fue obligado a transformarse en el jefe de un grupo de *bhikṣu* cada vez más numeroso y a asumir todas las obligaciones inherentes a esta función. Mientras que su actividad de predicador del método de salvación descubierto por él requería, sobre todo, en el caso del Afortunado, la existencia de elevadas cualidades intelectuales, el ser jefe de la Comunidad monástica le exigía el ejercicio constante de las virtudes de energía, voluntad, resolución, paciencia, al igual que una muy fina comprensión de la psicología, sin olvidar una profunda sabiduría en el sentido más amplio del término.

La importancia considerable de tal actividad está ampliamente probada, ya lo hemos dicho, por el enorme volumen de los códigos de disciplina monástica (*Vinayapitaka*) cuyos miles de reglas y artículos rigen en los más mínimos detalles el género de vida de los *bhikṣu*; definen y sancionan las faltas, graves o leves, que ellos pudieran cometer; describen minuciosamente la organización del Saṃgha y los diversos tipos de procedimiento que ésta debía seguir para administrar sus propios asuntos y resolver los múltiples problemas que se le planteaban.

De hecho, cada secta o escuela (*nikāya*) aparecida en el curso de los siglos que siguieron al Parinirvāṇa de Buda, tuvo su código particular, de los cuales seis nos han llegado completos, pero se comprueba comparándolos entre sí que ellos no difieren más que por elementos secundarios y que derivan de un mismo corpus antiguo muy completo.

Por otra parte, todos concuerdan en atribuir al Afortunado en persona, autoridad suprema, el origen y la formulación de cada regla, pero es muy probable que muchas de éstas fueran decretadas después de la muerte de Buda, por los más sabios de sus discípulos, para enfrentar las dificultades nacidas de circunstancias imprevistas hasta ese momento. Esto es igualmente cierto para aquellas reglas que se encuentran solamente en algunos de los seis códigos conservados o que difieren mucho de uno a otro. Asimismo, la comparación entre estos seis códigos demuestra bien que sí hay concordancia total en cuanto a todas las otras reglas, por lo demás las más importantes. Muy numerosas divergencias obligan a dudar de la historicidad de las narraciones destinadas a explicar en qué circunstancias precisas y por qué razones cada una de estas reglas fue decretada por el Afortunado o modificada por él. Sea como sea, se puede admitir que Buda fue realmente el autor de las decisiones que son comunes a los diferentes códigos, lo cual nos lleva a admirarlo tanto por su papel de jefe de la Comunidad

y de legislador, como por aquél, mucho más conocido, de descubridor de su Doctrina de Liberación y de predicador de ésta.

Los principios en los cuales reposa esta obra considerable merecen detener nuestra atención. Primero, este código de disciplina no ha surgido de un golpe, en el excelente orden lógico en el que nos ha sido transmitido, de la meditación solitaria del Afortunado, quien lo habría revelado completo, cierto día, a sus discípulos reunidos, ordenándoles observar escrupulosamente a partir de ese momento todos sus artículos. No, el código se constituyó poco a poco en lugares muy diferentes a medida que las circunstancias particulares hacían aparecer un nuevo problema, importante o no, y obligaban a resolverlo sin tardar; en consecuencia, se formó gradualmente, en el desorden completo en que el azar hacía surgir estos casos muy diversos. En suma, el código monástico es un voluminoso compendio de jurisprudencia, constituido progresivamente por aplicación del famoso método de ensayos y errores, como lo demuestran sus muy numerosos artículos en los que el Afortunado, después de haber enunciado una regla, la modifica una o muchas veces para tomar en cuenta el nuevo caso y adaptarlo de la mejor manera a las necesidades del Saṃgha. Sólo más tarde fue establecido según el orden lógico en que nos fue transmitido.

La organización general de la Comunidad tampoco se fundaba en la autoridad única, aparentemente monárquica, de Buda, sino en principios de alguna manera democráticos. En un famoso sermón, el Afortunado hace un paralelo entre el funcionamiento del Saṃgha y el de la república aristocrática de los Vṛjji, que vivían al norte del Ganges en la región de la actual ciudad de Patna y célebre por su prosperidad. A fin de que la Comunidad monástica continúe existiendo preservando las buenas relaciones necesarias para el progreso de cada uno de sus miembros en

el Camino de la Liberación, es absolutamente necesario que todos los monjes sean iguales y ejerzan los mismos derechos durante las numerosas y variadas discusiones en las que el Saṃgha debe tomar una decisión colectiva sobre cualquier cuestión. Por supuesto, como en toda sociedad humana, las competencias y los talentos de cada uno entran también en consideración. La sabiduría, la experiencia y la elocuencia tienen en estas discusiones su papel habitual, pero cada *bhikṣu* es libre en su decisión, que expresa por medio de un voto llevado a cabo con unos palillos (*salākā*), después de que una moción (*jñapti*) ha sido propuesta a la asamblea.

Además, para juzgar las faltas de que son acusados ciertos monjes, sólo se toma en cuenta el comportamiento de los culpables, o sea sus acciones corporales o vocales, pero de ninguna manera sus intenciones y sus demás pensamientos, por lo menos si éstas no han tenido consecuencias, como lo veremos más adelante. En suma, no se juzga más que lo que podía perjudicar a otros *bhikṣu* o a la Comunidad como grupo. Esta moral del comportamiento es, pues, muy diferente de la que enseña la Doctrina (*dharma*), en la cual los actos mentales son los que engendran el fenómeno de la maduración (*vipāka*) de los actos (*karman*), luego su retribución automática en función de su valor moral, modificando el flujo mental subconsciente y dirigiéndolo ineludiblemente hacia su sanción.

En los innumerables relatos de los *Vinayapiṭaka* en que el Afortunado examina los múltiples casos de faltas graves o leves que le son presentados por sus discípulos, y en los que él en cada caso toma una decisión que tiene, a partir de ese momento, valor de regla monástica, Buda aparece siempre como un jefe de comunidad perfecto. La serenidad incommovible que adquirió en el momento de su Despertar (*bodhi*), en que alcanzó el *nirvāṇa* en este mundo, le permite permanecer por completo dueño de sí mismo en todas circunstancias; no pierde jamás su

calma ni expresa su desaprobación frente a los culpables, por graves que sean sus faltas, sino llamándolos "hombres necios, hombres extraviados" (*mogha puruṣa*). Ejerce pues su autoridad con firmeza, pero sin la más mínima traza de violencia y adecuando exactamente la sanción a la gravedad de la falta cometida. Por lo tanto, los castigos excluyen cualquier menoscabo de la integridad física de los culpables: golpes, mutilaciones, ataduras, prisión y, con más razón, la pena de muerte. Los culpables no se exponen más que a la confesión de sus malas acciones, la restitución de los objetos indebidamente obtenidos y, para los criminales, se les separa temporalmente de las actividades de la Comunidad o se les expulsa definitivamente de ella. La sobrehumana sabiduría del Afortunado le permite en forma natural encontrar en cada caso y rápidamente la mejor solución para el problema que se le plantee.

Todos estos relatos tienen una estructura semejante, lo que demuestra bien su carácter artificial, debido a la necesidad de ubicar el origen de cada regla bajo la autoridad suprema de Buda, pero revelan, sin embargo, rasgos muy interesantes de la vida y del funcionamiento de la Comunidad primitiva. Un monje, o un grupo de monjes, comete una mala acción que irrita o escandaliza a los laicos del lugar. Éstos enseguida expresan su indignación, declarando que los discípulos de Buda se comportan como vulgares laicos, sobreentendiendo con esto que son falsos ascetas y que no merecen, pues, ni las limosnas que se les da ni el respeto que se les testimonia. Además, este juicio no concierne sólo al o a los *bhikṣu* efectivamente culpables, sino que se extiende a todos los monjes budistas, ya que esos laicos ceden sin titubear un instante a la tendencia universalmente propagada de generalizar. Estas murmuraciones inquietantes son escuchadas por buenos monjes que se apresuran a informar del incidente a Buda, quien hace comparecer enseguida al culpable ante él y lo

interroga acerca de la realidad de los hechos, la que es inmediatamente reconocida; de esta manera, se evita que el relato se complique inútilmente. El Afortunado reprende entonces al mal discípulo, luego dicta una nueva regla que prohíbe a partir de ese momento cometer la falta en cuestión y define por último el castigo que será aplicado a los *bhikṣu* que se comporten de esa manera.

Cabe preguntar por qué siempre son los laicos los que comprueban las faltas cometidas y los que se indignan por ellas. El carácter artificial de este elemento constante en los relatos salta a la vista y les quita, pues, su credibilidad. Lo cierto es que esto tiene por objeto recordar a los *bhikṣu*, en toda ocasión, un hecho capital para la sobrevivencia de la Comunidad, y por consiguiente del Budismo, a saber, que la existencia material de los monjes dependía enteramente de la generosidad de los laicos. En efecto, los ascetas budistas no debían entregarse a ninguna actividad que les permitiera procurarse, directa o indirectamente, alimento, vestido, alojamiento y medicamentos que les eran indispensables para subsistir; no debían entregarse a ningún trabajo tal como la agricultura, la artesanía, el comercio, el servicio de los príncipes o de los particulares, etc. Esta prohibición tenía por objeto la lucha eficaz contra el deseo, la codicia de bienes materiales producidos por estas diversas actividades y, por consiguiente, la práctica constante del renunciamiento que es una de las condiciones necesarias para el ingreso en el Camino de la Liberación. Los monjes budistas eran esencialmente "mendigos" (*bhikṣu*), tenían que vivir exclusivamente de las limosnas (*piṇḍa*) que quisieran darles los laicos, y por lo tanto dependían totalmente de éstos para su subsistencia. Por eso las expresiones de indignación pronunciadas, en cada relato, por los testigos laicos de faltas cometidas por algunos monjes y que generalizaban en extremo su juicio a todos los discípulos del Afortunado, representaban una seria amenaza para la Comunidad. Al

recordárselas constantemente en esa ocasión, se quería hacer tomar conciencia a los *bhikṣu* tentados de conducirse mal, del grave peligro que corrían y del que hacían correr a todo el Saṃgha. La necesidad de mantener una buena imagen de este último en las personas que llevaban una vida laica era una razón tan importante para abstenerse de toda falta como la de tener que conservar las buenas relaciones en el seno de la Comunidad. La contraparte de esto está dada por los relatos, también muy numerosos, pero generalmente mucho más cortos, en que los actos cometidos por algunos *bhikṣu* son faltas en extremo veniales o ni siquiera son verdaderamente faltas. En estos casos los laicos no intervienen por no haber encontrado nada que pudiera causar su reprobación.

La mayor parte de las reglas son complementadas con diversas y a veces numerosas modalidades que se presentan de hecho, como otras tantas reglas secundarias que Buda habría enunciado para poder adaptar las principales a circunstancias en las que la aplicación de éstas causaba ciertas dificultades. En síntesis, dos clases de casos muy diferentes se presentan, ya sea que las circunstancias en cuestión sean completamente exteriores a la personalidad del monje cuya acción hace necesaria una modificación tal, o, por el contrario, que esta última sea debida enteramente a su conducta. Tomemos algunos ejemplos para aclarar esto:

Habiendo nacido el Budismo en la cuenca media del Ganges, en una vasta planicie sometida a un clima tropical, las reglas que conciernen a la vestimenta de los monjes, —telas delgadas de algodón, pies descalzos, etcétera—, no fueron adecuadas ya para los *bhikṣu* que irían más tarde a difundir la Doctrina en las regiones montañosas, frías y de suelo escabroso; fue necesario, pues, permitirles a aquellos misioneros usar telas más gruesas de lana y sandalias. He aquí un ejemplo para ilustrar la primera clase de casos de

adaptación, aquella que no requería más que un poco de sentido común, cualidad de la que ciertamente Buda y sus mejores discípulos no carecían.

Para explicar la segunda clase, veamos el caso del robo, falta en extremo grave y que lleva a la expulsión definitiva de la Comunidad. El caso es muy sencillo cuando el culpable, sabiendo bien que el objeto deseado no le pertenecía, decide apropiarse de él, lo toma y se lo lleva. Sin embargo, todas estas condiciones no siempre se reúnen y esto obliga a modificar el juicio de ese acto reprobable. Supongamos de antemano que las dos primeras premisas se cumplieran y que el ladrón tuviera escrúpulos o se viera impedido, por alguna causa ajena a él mismo, humana o de otra índole, de llevar a su completa realización el acto que había decidido hacer. Su responsabilidad será juzgada nula si ese obstáculo se presenta antes de que él haya hecho un solo gesto en dirección al objeto deseado, porque entonces su acción será puramente mental.

Si bien esto torna impuro su pensamiento, él no puede ser ni juzgado ni castigado por la Comunidad, puesto que no ha menoscabado en nada el buen funcionamiento del Saṃgha ni la reputación de éste. Su responsabilidad aumenta gradualmente si da un paso en dirección al objeto, si extiende la mano hacia él, si coloca la mano sobre él, y finalmente será total si lo desplaza por poco que sea. En esta última fase, el robo es considerado como cometido y el culpable deberá entonces ser expulsado de la Comunidad.

Supongamos ahora que el objeto en cuestión sea tomado y llevado efectivamente, pero que las dos primeras condiciones no se cumplieran. El monje en falta puede equivocarse de buena fe y creer que el objeto le pertenece o que había sido abandonado y por lo tanto que él podía tomarlo. Puede también llevárselo sin darse cuenta, por inadvertencia. En estos dos casos su responsabilidad se reduce notablemente, pero no se anula, y esto puede también combinarse con el

grado de realización del robo que acabamos de examinar.

Finalmente, y esto es muy importante, el código monástico reconoce, al lado de estos casos de responsabilidad disminuida, otros en los que tal responsabilidad es juzgada como enteramente nula. Existen así monjes que han actuado en un estado de locura pasajera o definitiva, con deficiencia mental grave o por reacción a un violento dolor, o bajo una presión a la que no pueden escapar, o durante su sueño, por ejemplo, bajo el efecto de sueños eróticos. Asimismo, son considerados sin responsabilidad si ignoraban la regla que han transgredido y no son tampoco castigados si esa regla aún no había sido dictada; más precisamente, si es su acción reprobable la que impulsa al Afortunado a dictar una regla.

En cambio, el monje que obliga a otro a cometer una falta sin llevarla a cabo él mismo, se tendrá por culpable en la medida en que el otro *bhikṣu* esté sometido a su autoridad o a su influencia. Su responsabilidad está efectivamente comprometida por las palabras o los gestos con los cuales ha ordenado o aconsejado el acto en cuestión a su compañero.

Los monjes enfermos podían naturalmente verse beneficiados con cierta atenuación de la disciplina. Así, les estaba permitido tomar, para uso medicinal, alimentos tales como la miel, la mantequilla, el aceite, la melaza, que eran, para sus compañeros sanos, golosinas incompatibles con el ascetismo. En caso de enfermedad grave, se les dispensaba de ir a participar en las múltiples reuniones en las cuales la Comunidad discutía y decidía sus asuntos propios o llevaba a cabo ciertos ritos. Debían ser ayudados y en caso de necesidad servidos o incluso aseados por los otros monjes, obligación de la cual el mismo Afortunado habría dado ejemplo lavando con sus propias manos a un *bhikṣu* enfermo, que yacía entre sus excrementos y había sido abandonado por sus compañeros asqueados.

Desde su origen, el Budismo mostró una gran flexibilidad

para adaptarse a las más diversas circunstancias, haciendo uso de un sólido sentido común fundado en su sabiduría y sin traicionar los grandes principios de su Doctrina, comenzando por su moral. Muy probablemente esto se debió a la influencia personal de Buda, quien dirigió su Comunidad durante muy largo tiempo, como vimos más arriba. A juzgar por el estudio cuidadoso de los diversos *Vinayapīṭaka* que han llegado hasta nosotros, el Saṃgha ha debido sufrir una evolución bastante importante, tanto en su organización como en su género de vida, en el curso de los treinta a cincuenta años que transcurrieron entre el Despertar y el Parinirvāṇa.

En un principio, la Comunidad monástica no estaba formada sino por un pequeño grupo de discípulos que acompañaban fielmente a Buda en su incesante deambular por la cuenca media del Ganges y que llevaban la misma existencia ascética que él, escuchaban su prédica y se ejercitaban en la práctica de las meditaciones que él les enseñaba. Asimismo, los discípulos se alimentaban únicamente de algunos víveres que eran obtenidos cada mañana al mendigar entre los laicos; estaban vestidos solamente con harapos recogidos en el polvo, que ellos lavaban, teñían de color ocre y cosían; no tenían más abrigo para dormir durante la noche que el follaje de los árboles al pie de los cuales se acostaban. Para unirse a su grupo bastaba la simple aceptación del Afortunado, y nada los distinguía a unos de otros salvo su antigüedad en el seno de su pequeño grupo. Durante la estación de las lluvias (*varṣa*) permanecían juntos en modestas chozas construidas por ellos mismos. Para llevar esta vida simple y austera ninguno podía poseer nada propio, excepto algunos objetos estrictamente indispensables: tres mantos (*tri cīvara*), una ropa interior (*antarvāsa*), una especie de toga (*uttarāsaṅga*), y una manta (*saṃghātī*), así como una escudilla o bol (*pātra*) destinada a recibir las limosnas de comida (*pīṇḍa*).

Este renunciamiento a cualquier otro bien material se sumaba a la abstinencia total de toda clase de actividad sexual, con el fin de luchar mejor contra una de las más poderosas formas del deseo, uno de los más grandes peligros a los que el hombre está expuesto, según las concepciones budistas.

La experiencia condujo muy pronto a Buda a tomar cada vez más precauciones antes de admitir en el grupo de sus discípulos a hombres que pudieran perturbar luego la vida de la Comunidad de una manera u otra; por consiguiente, sometía a cada candidato a un interrogatorio cada vez más largo en el que las preguntas tenían por objeto evitar un riesgo preciso. De esta manera fueron mantenidos fuera del Saṃgha los hombres que no se habían despojado previamente de todas sus responsabilidades sociales, que querían abandonar sin recursos a padres viejos, a hijos pequeños o a esposas, o que eran esclavos no emancipados, personas al servicio del rey. También se rechazaba a aquellos que estuvieran afectados por enfermedades graves o contagiosas, o por diversos tipos de invalidez, ya que esto habría obligado a los otros monjes a cuidarlos o a servirlos en vez de dedicarse a su progreso en la ruta que lleva al *nirvāna*. Por cierto, el ingreso en el grupo de ascetas budistas estaba prohibido a los mendigos profesionales, a los hombres buscados por la policía o que estaban endeudados, así como a otras clases de personas malintencionadas o dudosas.

Los candidatos que habían respondido de manera satisfactoria a este interrogatorio y que eran por consiguiente admitidos en la Comunidad monástica debían luego ser instruidos en la Doctrina (*dharma*) y en la Disciplina (*vinaya*) por los monjes de más edad, durante un tiempo bastante largo, antes de poder participar con pleno derecho de las reuniones en las que se discutían los asuntos del Saṃgha. Estos novicios (*śrāmaṇera*) eran confiados a los buenos cui-

dados de dos de sus mayores, actuando uno como censor (*upadhyāya*) y el otro como maestro (*ācārya*). Cuando estos últimos juzgaban que sus esfuerzos habían sido coronados por el éxito, proponían a la Comunidad que se volviera a reunir para interrogar nuevamente a estos jóvenes monjes y para acogerlos por fin en el grupo de los *bhikṣu* con participación completa, confiriéndoles la ordenación mayor (*upasampadā*), literalmente “logro completo, realización”.

Según la tradición, la orden de las monjas (*bhikṣuṇī*) fue fundada muy probablemente por el Afortunado bastante tiempo después de la de los monjes. Este retraso permitió a la organización de esta segunda parte del Saṃgha disfrutar desde el inicio de las mejoras sucesivas que habían sido introducidas hasta ese momento en la organización de la orden de los monjes. Esto, sin embargo, planteó nuevos problemas al conjunto de la Comunidad, pues fue necesario evitar con todo cuidado que las relaciones inevitables entre los *bhikṣu* y las *bhikṣuṇī* pudiesen llevar a unos y otras a quebrantar la regla fundamental de castidad absoluta. Fue también necesario proteger eficazmente a estas mujeres contra diversos peligros, ya que ellas se encontraban privadas de sus defensores naturales (padres, esposos o hermanos) después de haber dejado la vida laica. Surgieron entonces nuevas y numerosas reglas especiales dictadas por Buda a medida que las circunstancias particulares hacían aparecer la necesidad de ellas. Las relaciones entre las monjas y los monjes fueron fundadas sobre el principio de que las primeras siempre estarían subordinadas a los segundos, fuera para su instrucción, la dirección de sus propios asuntos e incluso para las manifestaciones de respeto.

Lamentablemente todas estas medidas de precaución no bastaron para descartar completamente las amenazas que pesaban sobre las buenas relaciones y el buen funcionamiento del Saṃgha en su conjunto. Incluso los ver-

daderos *bhikṣu*, confirmados por su ordenación mayor (*upasampadā*) después de muchos meses, y aun años de noviciado, no todos eran santos ascetas progresando en el Camino de la Liberación sin dar un solo mal paso. Es cierto que esto ni el Afortunado ni sus mejores discípulos de épocas posteriores lo pretendieron jamás, como lo prueban *a contrario* todas las innumerables predicciones (*vyākaraṇa*) atribuidas a Buda sobre el porvenir del Budismo y que son de hecho invenciones de muy diversas épocas. Todas anuncian, en efecto, la decadencia, luego la desaparición de la Doctrina y de la Comunidad, siendo siempre la causa, no la maldad de los enemigos externos, sino más bien las transgresiones de la Disciplina monástica (*vinaya*) por parte de los monjes, transgresiones que con el paso del tiempo llegaban a ser cada vez más numerosas y graves. Por desgracia, la historia da enteramente la razón a estas tristes predicciones, puesto que, si el Budismo desapareció de la India donde había nacido y sufrió crisis muy graves en China, en Ceilán y en otros lugares en el curso de los siglos, fue efectivamente como consecuencia directa del laxismo de sus propios *bhikṣu* en diferentes épocas y en diversos países. Ascetas austeros, sabios y lúcidos, los autores de estas pretendidas predicciones analizaban muy acertadamente las tempestades que soplaban sobre la Comunidad en su región y en su tiempo, y sabían muy bien reconocer sus causas. Esta lucha contra el relajamiento de la disciplina preocupaba mucho al Afortunado, quien utilizó para esto diferentes medios, no contentándose con juzgar y condenar a los monjes culpables. Recomendó así a sus discípulos vigilarse y amonestarse mutuamente, y confesarse a menudo entre ellos en diversas circunstancias. Tal cosa tuvo lugar especialmente cada quincena, durante la ceremonia del *upavasatha* o *uposadha*, es decir, en las noches de luna llena y de luna nueva, cuando la Comunidad se reunía para predicar la Doctrina ante los laicos. Se trataba entonces, para los budis-

tas, de luchar contra la competencia de las otras sectas que seguían esta costumbre desde mucho tiempo atrás. Ahora bien, antes de esta prédica los *bhikṣu* se reunían lejos de la presencia de los laicos y uno de ellos recitaba la larga lista de las principales reglas de la Disciplina, en número de doscientas o trescientas según las escuelas, ordenándoles a sus compañeros que hubieran transgredido una u otra que lo revelaran. Dé hecho, los culpables ya tenían que haberse confesado antes, cada uno con otro monje, y aquellos que habían cometido faltas graves se abstendían de participar en la reunión, de tal manera que ésta no comprendía más que ascetas puros de toda falta. El venerable encargado de recitar la lista de reglas podía entonces declarar que la Comunidad así reducida estaba pura y podía, por tanto, presentarse ante los laicos para asistir al sermón vespertino. Los indios, en efecto, siempre fueron muy sensibles a la pureza ritual, que estaba estrechamente ligada con la limpieza física, pero los budistas, que no creían para nada en el valor de los ritos, jugaban con la palabra dándole a la idea de pureza un significado únicamente moral, de ahí la confesión previa de los monjes. Otra confesión tenía lugar al finalizar el retiro de la estación de las lluvias (*varṣa*), y en ese momento cada *bhikṣu* le pedía a los demás que le señalaran qué faltas había podido cometer contra ellos durante su larga convivencia, que exasperara más o menos los caracteres.

Sin embargo, el comportamiento de los malos monjes no fue lo único, ni siquiera, sin duda, el principal elemento perturbador de la vida del Saṃgha. Otro más disimulado y por lo tanto más peligroso, porque era exterior al campo de la autoridad de Buda, condujo poco a poco a un debilitamiento de la austeridad impuesta a los monjes y a las monjas. Se trata de la influencia de los fieles laicos (*upāsaka* y *upāsikā*), que se combinó con las transformaciones políticas, sociales y económicas importantes de las que la cuenca del Ganges fue escenario en el curso del siglo V antes

de nuestra era y que continuaron después durante mucho tiempo. La unificación política progresiva, la urbanización y el desarrollo paralelo de una clase de comerciantes, y de ahí el enriquecimiento bastante rápido de ésta y de otras categorías de ciudadanos, comenzando por los príncipes, contribuyó a dar a los laicos, y sobre todo a aquellos que habían adquirido cierto poder económico o político, una influencia creciente que se ejerció sobre la Comunidad monástica del Budismo. Esta última no pudo protegerse completamente de una acción tal como habría sido deseable, y debió entrar en componendas con ella, evolucionando en el sentido de un debilitamiento progresivo de la regla disciplinaria concerniente al modo de vida de los ascetas budistas.

La mayor parte de las personas que llevaban la vida secular, de hecho no absorbían de la prédica de Buda más que los elementos de su Doctrina que les permitían alcanzar las metas que se proponían en este mundo, es decir, la satisfacción de los múltiples deseos naturales propios de la gente común, la salud, la comodidad, la tranquilidad, los hijos, el prestigio, etc. Ellos esperaban obtener satisfacción gracias a la maduración (*vipāka*) de sus buenas acciones, (*kuśala dharma*) y muy particularmente de los generosos donativos (*dāna*) que hacían al Afortunado y a sus *bhikṣu*, considerados como "campos de méritos" (*puṇya-kṣetra*) eminentemente fértiles. Las limosnas de alimento que daban cotidianamente a los ascetas budistas, los otros donativos que les hacían ocasionalmente, y las muestras de profundo respeto que les dirigían en todo momento eran, a sus ojos, especies de inversiones espirituales de excelente rendimiento, que debían asegurarles la dicha en este mundo y más aún en el otro, en sus futuras vidas. Este rendimiento estaba en relación, por una parte, con las elevadas virtudes practicadas por los ascetas, con sus logros espirituales obtenidos al avanzar por el Camino a

la Liberación y, por otra parte, con la importancia de las buenas acciones llevadas a cabo por los laicos en favor de estos santos discípulos de Buda, y particularmente, con la cantidad y la calidad de sus limosnas. Por un lado, pues, esto los impulsaba a mostrarse respetuosos y generosos sólo con los monjes de conducta irreprochable, lo que explica su irritación ante las más leves transgresiones de la Disciplina por los *bhikṣu*, ya que en ellas veían una injusta e intolerable baja del valor de sus acciones, en el sentido financiero de la palabra, aunque se tratara de hecho de una cuestión religiosa y hasta semimágica. Por otro lado, se veían precisados a dar a esos mismos monjes objetos materiales cuya cantidad, calidad y a veces también naturaleza, no estaba de acuerdo exactamente con las reglas estrictas de la Disciplina monástica ni con el renunciamiento y el ascetismo impuesto a los *bhikṣu*. Existía ahí una contradicción que a los laicos les importaba muy poco y de la que sin duda no eran siquiera conscientes, pero que planteó a menudo serios problemas a Buda y a sus discípulos.

Rechazar una donación era privar al donante de los méritos (*puṇya*) producidos por su buena acción y, por consiguiente, de los beneficios que él esperaba obtener de ella más tarde, en esta vida o en otra. Era, pues, faltar a la bondad y a la compasión, virtudes que el Afortunado tanto enalteciera y cuya práctica constante era preconizada como un medio muy eficaz para luchar contra las pasiones opuestas, el egoísmo y la maldad. Era también decepcionar al generoso laico, desagradarlo y correr el riesgo de hacer nacer en él un resentimiento, incluso el odio y la cólera y, por lo tanto, de hacerle producir así deméritos (*apunya*) que fructificarían en el futuro en crueles castigos. Además, este resentimiento podía llegar a ser peligroso para los *bhikṣu* si el laico en cuestión era un comerciante o un príncipe, que gozaba de una influencia social no despreciable por su

riqueza o su poder. Lastimado en su orgullo y decepcionado en su expectativa, podía entonces proclamar su desprecio y su cólera y desacreditar al Saṃgha budista frente al círculo grande de sus clientes o súbditos, acusando a los monjes de haberle manifestado un desprecio injustificado e incompatible con sus posiciones recíprocas. Acusados por él de ser falsos ascetas, los *bhikṣu* corrían entonces el riesgo de ver a numerosos laicos alejarse de ellos y renunciar a darles las limosnas que les eran indispensables.

Fue así como Buda comenzó a permitir poco a poco a sus discípulos que aceptaran donativos que al principio les habían sido de alguna manera prohibidos. Y al hacer esto, suavizó un poco el rigor del ascetismo que les había impuesto a sus *bhikṣu* en los primeros años de existencia del Saṃgha, ascetismo que se refería especialmente a los tres principales tipos de objetos materiales de los cuales no podían prescindir los monjes: la comida, las vestimentas y la habitación.

En vez de contentarse con algunos puñados de alimentos recogidos al mendigar cada mañana, de puerta en puerta, en las aldeas o en los pueblos, los *bhikṣu* pudieron aceptar las invitaciones a comer ofrecidas por laicos ricos. Éstos los recibían en sus casas, individualmente o en grupos más o menos numerosos, testimoniándoles mucho respeto y, sobre todo, ofreciéndoles una comida tan abundante y suculenta como pudiera ofrecer el dueño de casa, que se empeñaba en servirlos con su propia mano. Los monjes entre tanto debían velar cuidadosamente para no caer entonces en los lazos de la glotonería, comer muy moderadamente y muy limpiamente, después de asegurarse bien de que esta comida no contuviera alimentos prohibidos por la regla disciplinaria. En particular tenían que estar seguros de que los animales cuya carne les era presentada no habían sido matados especialmente para darles a ellos de comer, sin lo cual habrían compartido la responsabilidad

de su matanza, y quebrantado así el primero de los cinco mandamientos morales del Budismo, que prohíbe matar a cualquier ser vivo, y se habrían expuesto entonces a un castigo severo.

Los piadosos laicos se sentían conmovidos a veces al ver el mal estado de las ropas llevadas por los ascetas budistas, hechas de harapos recogidos en los montones de basura o en los osarios y cosidos entre sí. Sobre todo después de la estación de las lluvias, estas vestimentas se encontraban muy estropeadas por la gran humedad cálida, y en consecuencia enmohecidas y rasgadas. Movidos por la piedad, ciertos laicos ofrecían entonces a los *bhikṣu* rectángulos de tela nueva con los que se podían envolver según la moda india, después de haberlos adaptado en todo sentido a la norma disciplinaria del Saṃgha. El Afortunado permitía que en esas ocasiones las aceptaran, pero a condición de que estas piezas de tela fuesen primero cortadas en pedazos análogos a los harapos primitivos, unidos luego con costuras y finalmente teñidos de ocre, con el objeto de darles el color que correspondía a las vestimentas de los ascetas budistas y quitarles así toda apariencia lujosa.

En un principio, recordémoslo, los *bhikṣu* y su Maestro debían llevar una existencia constantemente errante, durmiendo por la noche al pie de los árboles, salvo durante los tres meses de la estación de las lluvias (*varṣa*). El diluvio que cae entonces en la cuenca del Ganges, como en otras partes de la India, los obligaba, en efecto, a interrumpir su deambular durante todo ese tiempo y a permanecer en grupos en un mismo lugar, resguardándose bajo chozas de follaje rápidamente construidas, que se derrumbaban poco después de que el cielo se tornara clemente, a principios del otoño. Algunos laicos ricos le donaron a Buda y a la Comunidad terrenos en los que podían desde entonces pasar su retiro estival sin exponerse a disputas ni

litigios con otros hombres, ascetas no-budistas u otros tipos de gente. Estos generosos donadores llevaron a veces la bondad hasta construir o hacer construir para los *bhikṣu* en esos terrenos habitaciones más sólidas, incluso más confortables que las humildes chozas primitivas. Al principio sólo eran por cierto cabañas semejantes a las de los campesinos indios, con paredes de tierra y un cobertizo de paja y de palmas, antes de que se utilizaran el ladrillo y la teja, pero una mejora tal seguramente no apareció hasta después del Parinirvāna de Buda. En cualquier caso, es indudable que se debe atribuir al Afortunado mismo la autorización a los monjes para aceptar semejantes donativos de terrenos y de habitaciones para el retiro de la estación de las lluvias. Esos fueron los primeros establecimientos pertenecientes al Saṃgha y el origen de los futuros monasterios budistas (*vihāra, ārāma*), especies de "puertos de recalada" de la Comunidad vagabunda, en los que algunos grupos de *bhikṣu* permanecerían un poco más tarde para cuidar los lugares y establecer buenas relaciones con los fieles laicos (*upāsaka y upāsikā*) que vivían en las cercanías, particularmente en las ciudades, en las que el abastecimiento de alimentos para numerosos monjes podía ser más fácilmente asegurado.

Por tales concesiones a los fieles que vivían en el siglo, puede decirse que a Buda le faltó prudencia, sin lugar a dudas, pues, al suavizar la regla del ascetismo original, abrió la brecha por la cual iba a insinuarse y después a penetrar el laxismo en la Comunidad monástica. Él justificaba así, de antemano, las sombrías predicciones que le son atribuidas acerca del porvenir del Budismo, y que la historia probaría ampliamente lo bien fundadas que eran.

Sin embargo, hay que considerar que si el Afortunado no hubiera autorizado al Saṃgha a aceptar las donaciones de terrenos y habitaciones destinadas a proteger a los monjes durante el retiro de la estación de las lluvias, no habrían podido existir después monasterios budistas y, por

consiguiente, monumentos ricamente decorados, templos y túmulos, *stūpa* y *caitya*, imágenes pintadas y esculpidas, estandartes bordados y objetos de culto suntuosamente ornamentados. No habría arte budista y el mundo estaría privado de las maravillas de Ajañtā y de Ellora, de Sārnāth y de Bodh-gayā, ni qué decir de las que se pueden admirar fuera de la India, del Tibet al Japón y de Srī Lañkā a Indonesia. Nuestros museos también estarían privados de una parte considerable de sus riquezas orientales. Sin embargo, es cierto que, visto con el ojo de la Doctrina enseñada por el Afortunado, todo esto pertenece de hecho al mundo de la transmigración y de los placeres sensuales, engañosos e ilusorios, sometidos como todas las cosas a la gran ley budista de la impermanencia (*anityatā-dharma*). Además, durante la vida de Buda, únicamente la omnisciencia atribuida a éste por la devoción de sus fieles podía prever el desarrollo y el prodigioso florecimiento del arte budista en un futuro aún lejano, pues sus discípulos directos eran completamente incapaces de tener la menor idea sobre ello.

Los *bhikṣu* reaccionaron de manera diferente a los cambios progresivos aportados por el Afortunado a la Disciplina primitiva. La gran mayoría de éstos se sometió a ellos dócilmente —según parece— porque eran muy sensibles a la autoridad de Buda, sentían por él un profundo respeto y tenían una confianza plena en su sabiduría considerada sobrehumana. Desde luego, no dudaban en aprovechar, cuando la ocasión se presentaba, las nuevas facilidades que les eran ofrecidas por esas atenuaciones de la regla, pero tenían cuidado de conducirse siempre correctamente y dignamente, observando escrupulosamente la Disciplina dictada por su venerado Maestro.

Una minoría permaneció resueltamente fiel al ascetismo inicial, buscando la soledad del bosque o de la jungla para meditar ahí en paz, lejos de los grupos numerosos de fieles

laicos y de sus visitas inoportunas. El Afortunado, por otra parte, los había dejado en completa libertad de practicar una austeridad tal, de manera que luego no habría podido censurarlos sin repudiar al mismo tiempo el género de vida que él mismo había llevado en otro tiempo con sus primeros discípulos. Algunos de esos ascetas del bosque (*āranyaka*) posiblemente desaprobaban, pero *in petto*, el abandono de este antiguo modo de existencia de parte de la mayoría de los *bhikṣu*.

Uno de ellos, llamado Devadatta, se constituyó en su vocero, pidiendo insistentemente a Buda imponer de nuevo a toda la Comunidad la práctica de muchas de las originales austeridades. Ante la enérgica negativa del Afortunado, abandonó sin demora el Saṃgha con su propio grupo de discípulos, produciendo así el primer cisma (*saṃghabheda*) que dividió a la Comunidad. En consecuencia, se ganó el resentimiento permanente de la mayor parte de los monjes, poco deseosos de regresar al ascetismo de los primeros tiempos y que ennegrecieron progresivamente el retrato de Devadatta conservado por su memoria colectiva, acusándolo de toda clase de crímenes, cada vez más odiosos.

A la inversa, había algunos *bhikṣu* que consideraban insuficiente este ablandamiento de la Disciplina y que sin titubeos la quebrantaban hábilmente en toda ocasión, lo cual obligaba al Afortunado a dictar una nueva regla o a modificar una antigua. Ocurría especialmente esto con el célebre “grupo de los seis”, formado por monjes taimados a los que todos los *Vinayapiṭaka* atribuyen un gran número de faltas más o menos graves. Los relatos de sus acciones son ciertamente imaginarios en su mayor parte, pero este tipo de *bhikṣu* malo es bastante verosímil y no debía faltar en la Comunidad, aunque sin ser muy frecuente, por lo menos en la época de Buda. El conjunto de los textos que relatan sus maldades constituye una especie de pequeña obra maestra

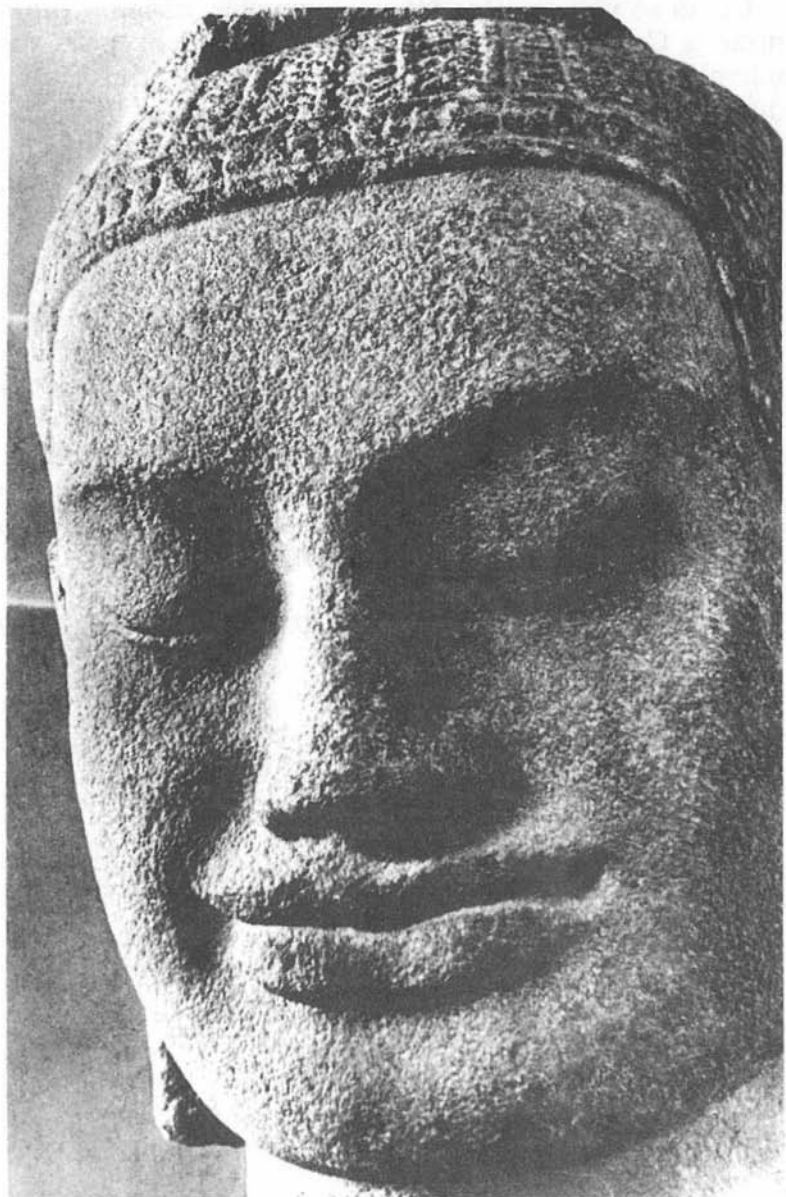
de literatura picaresca, a menudo impregnada de un humor sin duda involuntario pero muy realista.

Quizá estos cambios introducidos en la Disciplina monástica contribuyeron a debilitar un poco la autoridad de Buda en ciertas partes de la Comunidad. Por ejemplo, si se le da crédito a la tradición, cuando los monjes que residían en la vecindad de la gran ciudad de Kauśāmbī, situada a 60 kilómetros al oeste de la actual Allahabad, se peleaban violentamente entre sí, el Afortunado intervino para tratar de calmarlos. Apeló primero a su razón y después les contó una de las más conmovedoras leyendas budistas que ilustra el perdón de las ofensas, pero todo fue en vano. Los *bhikṣu* no sólo se negaron obstinadamente a reconciliarse, sino que se pusieron todos de acuerdo para aconsejarle a Buda que los dejara proseguir con su disputa y que se fuera a meditar en paz en un lugar tranquilo, lejos de la ciudad. En lugar de responder con una justa indignación a esta insultante expulsión, el Maestro, lleno de tristeza y de resignación, siguió su consejo y se fue a buscar la calma en un rincón del bosque.

Una falta mucho más grave en menoscabo de la autoridad del Afortunado habría sido producida por el asceta Devadatta, del que hemos hablado más arriba. Habría tenido en efecto la audacia de proponerle a Buda, ante los monjes reunidos en asamblea, que se retirara definitivamente, con el pretexto de que ya estaba viejo, fatigado por la edad y que, por lo tanto, la dirección del Saṃgha era de ahí en adelante una carga demasiado pesada para él. Sin siquiera esperar respuesta, este insolente personaje le habría pedido a Buda cederle su lugar confiándole a él esta alta función. El rechazo rotundo y cortante recibido por Devadatta habría, dice la tradición, hecho nacer en él un odio tal contra Buda que habría estado tentado de mandarlo asesinar, pero seguramente se trata en este caso de calumnias inventadas mucho tiempo después del Parinirvāṇa.

Como se ve por estos últimos ejemplos, dirigir y organizar la Comunidad monástica de manera que todos sus miembros pudieran avanzar con buen paso por el largo y difícil Camino que lleva a la serenidad imperturbable del *nirvāna* no era ciertamente una sinecura para el Afortunado. Para llevar a cabo una tarea tan dura y sobrellevar su pesada carga durante tantos años sin flaquear, hasta una vejez cierta, hacían falta las cualidades poco comunes, casi sobrehumanas, de energía, de paciencia, de sabiduría, de fina comprensión, de dominio de sí y muchas otras más. Aunque no se pueda atribuir a Buda la totalidad de los *Vinayapitaka* como lo pretende la tradición, se puede sin embargo ver en él al autor de una parte importante de las reglas de la Disciplina monástica y, sobre todo, de lo que es esencial en ellas. Por este hecho, él merece nuestra admiración tanto como fundador y jefe de la joven Comunidad de monjes, como por inventar y predicar su Doctrina de la Liberación.

Traducción de María Urquidí



Cabeza de Buda

El Sūtrasamuccaya de Nāgārjuna: el texto y la tradición viviente*

Bhikkhu Pāsādika

No es necesario decir que los análisis lingüísticos y de crítica textual, las investigaciones filosóficas o históricas, los exámenes psicológicos, sociológicos e, incluso, antropológicos, en el campo de la Budología, constituyen medios de lo más confiables y valiosos para estudiar el Budismo. Sin embargo, parece oportuno recordar lo que dijo, en 1956, J. W. de Jong en su conferencia inaugural en la Universidad de Leiden, respecto de “texto *cum* tradición viviente” o práctica (*pariyatti-pratipatti*): “La tarea más importante para el estudiante de Budismo es el estudio de la mentalidad budista. Es por eso que resulta tan importante el contacto con el Budismo de hoy en día, pues esto nos preservará de ver los textos simplemente como material filológico y de olvidar que éstos son textos sagrados que proclaman un mensaje de salvación”.¹

Los tratados *lam rim* o del “camino gradual”

La forma más destacada de exposición del *Bodhisattvayāna* o Vehículo de los *Bodhisattvas* que se encuentra en el Mahāyāna indo-tibetano es el sistema de teoría y práctica promulgado por los maestros tibetanos en gran escala y lla-

* Algunas normas de pronunciación de los términos sánscritos: ś y ṣ: sh; ṛ: ri; c: ch. Los subtítulos han sido agregados por REB.

mado por ellos *lam rim*, *mārga-krama* en sánscrito. Los tratados *lam rim*² son exposiciones sistemáticas del “camino gradual” (literalmente “orden regular” o “gradación del camino”) hacia la budidad. La idea de un “orden regular” o de una “gradación” no es, por supuesto, peculiar del Budismo Mahāyāna. Ya en muchos lugares del Canon Pāli, Buda da *ānupubbi-kathā*, “sermones progresivos” o “instrucciones graduales”³ que se refieren a “la generosidad, la moralidad y el cielo, y que muestran el peligro, la degradación y la corrupción de los deseos de los sentidos, y el beneficio de la renunciación... entonces, él predicó un sermón sobre el dhamma (la Doctrina), en resumen: sobre el sufrimiento, su origen, su cesación y el camino”.⁴ Mientras que la antigua tradición textual en pāli era originalmente oral, algunos fragmentos de los textos de la escuela Sarvāstivāda, descubiertos en el Turquestán oriental y en parte importados de India del norte, pertenecen a los más antiguos restos de manuscritos de origen indio que hasta el momento han llegado hasta nosotros. Entre los textos sánscritos de Turfán, que son de gran antigüedad, se han encontrado, entre otros, fragmentos que son parte del *Yogavidhi*⁵ y que contienen el término *upadeśānupūrvī bauddhānām*, “orden (regular) de instrucción de (maestros) budistas”.⁶ Los tratados más conocidos acerca del “orden regular de instrucción”, según la propia tradición mahāyāna indo-tibetana posterior, son el *Śikṣāsamuccaya* de Shāntideva (abreviado en adelante como Śikṣ) y, por encima de todo, su *Bodhicaryāvatāra* (abreviado en adelante como Bca)⁷. Probablemente la obra más temprana del género *lam rim* dentro de la literatura budista sea el *Sūtrasamuccaya* (abreviado en adelante como SS) atribuido a Nāgārjuna, es decir, el autor de las *Mūlamadhyamakakārikās*.

El autor del SS

Éste no es el lugar para tratar el problema budológico de la autoría del SS.⁸ Para los pandits indios y tibetanos, el texto preservado en el *Tanjur* y en las colecciones del Canon Budista Chino⁹ es, de hecho, una antología de citas tanto de los discursos del Shrāvakayāna (Vehículo de los Shrāvakas) como del Mahāyāna, estructurada y compilada por el padre de la escuela Mādhyamika. Como testimonios de esta convicción tradicional podríamos referirnos a sólo dos pasajes –tomados entre muchos otros– en Kamalashīla y Tsong Khapa. En el Tercer *Bhāvanākrama*¹⁰ de Kamalashīla leemos: “Por esta razón precisamente, el muy honorable āchārya Nāgārjuna ha afirmado en el Sūtrasamuccaya: ‘Si un Bodhisattva no tiene habilidad en los medios, no debería tener recurso a la profundidad del dharma (a nivel de la verdad absoluta)’.¹¹ Aquel (en el SS) la enseñanza del Ārya-Vimalakīrtinirdēśa, etc., es expresada mediante ellas (o sea citas seleccionadas en el SS), y no es el muy honorable āchārya Nāgārjuna, él mismo, quien las ha pronunciado (lit. vacanam)”. Además de esto, en la introducción a una de las célebres obras sobre “filosofía rigurosa, crítica” de Tsong Khapa, su *Legs bśad sñiñ po*, se presenta al gran sabio y santo como refiriéndose así al SS: “...Al ordenar por etapas las profundas y magníficas escrituras, vi claramente como etapas de práctica los muchos significados –de textos superiores de Nāgārjuna, tales como Síntesis de las Escrituras (SS)”.¹²

Estructura de los tratados SS, Śikṣ y Bca

Habiendo indicado dos de los muchos *loci* sobre los que se basan los puntos de vista tradicionales respecto de la proveniencia del SS, señalaré ahora brevemente la estructura de éste y la compararé con el Śikṣ y el Bca

de Shāntideva, respectivamente. Tal como lo ha señalado Kamalashīla, el SS está compuesto principalmente de citas de discursos, todos ellos considerados canónicos por los seguidores del Mahāyāna. Sin embargo, la estructura del SS, que divide la antología de los pasajes de los *sūtras* en temas y subtemas, es del compilador, de Nāgārjuna, así como lo son los cortos párrafos que introducen cada nuevo tópico. Los temas del SS son los siguientes:

1. La suprema excepcionalidad de la aparición de un Buda
2. La suprema excepcionalidad de nacer como ser humano
3. La excepcionalidad de obtener una reencarnación auspiciosa
4. La excepcionalidad de tener fe
5. La excepcionalidad de aspirar a la Budidad
6. La excepcionalidad de la gran compasión
7. La excepcionalidad de abandonar las condiciones que obstruyen
8. La excepcionalidad de una práctica realmente seria del *Dharma* por parte de los jefes de familia
 - a) La práctica del *Dharma* por parte de los *Bodhisattvas*-jefes de familia
 - b) La práctica errónea, el mal de quitar la vida, etc.
 - c) Más prácticas erróneas por parte de los laicos: apego a la vida, a las riquezas, etc.
 - d) Los amigos espirituales como prerrequisito para una práctica del *Dharma* realmente seria
9. La suprema excepcionalidad de los seres que están verdadera y resueltamente aplicados a la obtención del *nirvāṇa* completo de los *Tathāgatas*
10. La suprema excepcionalidad de los seres que están resueltamente aplicados a la práctica del *Ekayāna*
11. La suprema excepcionalidad de los seres que progresa

san en la dirección de la posición sublime y exaltada de un Buda y de un *Bodhisattva*¹³

El *Sikṣ* se divide en los siguientes capítulos titulados:

- 1) La perfección de la generosidad
- 2) Aceptación de la enseñanza sagrada
- 3) Proteger a aquellos que promulgan el *Dharma*, etc.
- 4) Abandonar lo que es dañino
- 5) En relación con la perfección de la moralidad, la renuncia a la perversidad
- 6) La protección de uno mismo (para serle útil a otros)
- 7) La protección de las pertenencias y el mérito (a fin de hacerlas útiles a otros)
- 8) Limpiarse a uno mismo del mal
- 9) La perfección de la paciencia
- 10) La perfección del esfuerzo espiritual
- 11) Alabanza del bosque (aislamiento)
- 12) Preparar la mente de uno mismo
- 13) Aplicación de la atención
- 14) Purificación de uno mismo
- 15) Pureza respecto de las pertenencias y el mérito
- 16) El modo de la buena conducta
- 17) Los beneficios de rendir homenaje
- 18) Rememoración de las Tres Joyas
- 19) Incremento de la virtud¹⁴

El *Bca* se divide en diez partes:

- 1) La bendición de aspirar a la Iluminación de un Buda
- 2) Confesión de las acciones inmorales de uno mismo
- 3) Comprometerse uno mismo a aspirar a la (completa) Iluminación
- 4) Escrupulosidad en la aspiración a la Iluminación
- 5) Preservación del estado de alerta
- 6) La perfección de la paciencia

- 7) La perfección del esfuerzo espiritual
- 8) La perfección de la meditación
- 9) La perfección de la sabiduría
- 10) Transferencia del mérito

Propósito común de los tres tratados indicados

Cuando se comparan entre sí los tópicos que se tratan en el SS y en las obras de Shāntideva, a primera vista no parece existir entre ellos, estructuralmente, mucho acuerdo. Sin embargo, cuando se investigan los contenidos de los tres textos, el propósito común que hay detrás de todos ellos es el de exponer y alabar el ideal excelso del *Bodhisattva*, de ese ser maravilloso –en el camino hacia la Budidad– que se esfuerza sin descanso por convertirse en el altruismo, la compasión y la sabiduría encarnados. La culminación en el SS está constituida por el tema número 11, que se refiere a *“la suprema excepcionalidad de los seres que progresan en la dirección de la posición sublime y exaltada de un Buda y de un Bodhisattva”*. En el Capítulo 17 del Śīkṣ se encuentra, indudablemente, una semejanza con este tema del SS: *Íntegro, hermoso, provisto de las marcas, poseedor de fuerza y poder, él no cae en la indolencia... él sería liberal, un héroe, con una generosidad libre, sin envidia; sería un rey justo, monarca y señor de los cuatro continentes... Es querido y amado, honrado y alabado por dioses y nāgas y por todos los sabios de este mundo...*¹⁵

Una vez más, aunque bajo la forma de una plegaria ferviente, también en el Capítulo 10 del Bca se entona la grandeza del *Bodhisattva*: *“Que todos los seres vivientes sean adornados con vidas dedicadas a la Iluminación, por obra del mérito que me corresponde cuando contemplo entrar en la vida dedicada a la Iluminación”* (Bca X, 1). *“Venid, ioh hermanos!, venid pronto aquí, no tengáis miedo; otra vez hemos regresado a la vida. Un joven Mañjuśrī, adornado*

con diademas, ha aparecido, resplandeciente, trayéndonos la ausencia de temor, por cuya magnificencia todo sufrimiento ha desaparecido, ríos de alegría han comenzado (a fluir), la aspiración por la Iluminación y la Compasión, madre salvífica de todos los seres sensibles, ha surgido” (Bca X, 13).¹⁶

La traducción anterior del Bca X, 1 es más bien literal. Por vía de comparación, citaré el mismo verso traducido al inglés por Geshe Kelsang Gyatso, uno de los principales maestros tibetanos que vive en Occidente. Desde mi punto de vista, su traducción del Bca –que es más bien un comentario– constituye un buen ejemplo de exégesis que pertenece a una tradición viviente que no escatima esfuerzos para que nada pueda ser malinterpretado en los textos básicos: “*Por el mérito derivado de la composición de este texto, que contiene el significado perfecto de la enseñanza de Buda que conduce a la Iluminación a través de las etapas graduales del camino del Bodhisattva, que todos los seres sensibles puedan desarrollar el bodhicitta (mente de Iluminación) y dedicarse a las seis perfecciones trascendentes y a todas las demás prácticas de los Bodhisattvas*”.¹⁷

Punto inicial del camino gradual

Siendo las tres obras que están bajo discusión compendios *lam rim*, según la tradición Mahāyāna indo-tibetana, veamos el punto inicial a partir del cual se considera que el camino gradual de entrenamiento, descrito por Nāgārjuna y Shāntideva, parte para conducir a la Budidad. El punto de partida es el vagar a tientas del hombre inserto en el mundo, en la oscuridad de la ceguera espiritual, la *avidyā*, y debido a la *avidyā*, tal como señala Nāgārjuna en el SS, hay varios tipos de excepcionalidad; por ejemplo, la excepcionalidad de abandonar las condiciones que obstruyen (el mal *karma* y sus resultados), la excepcionalidad de la fe, de la gran compasión, la excepcionalidad de una práctica realmente seria

del Dharma; y debido a la avidyā también hay la práctica errónea –el mal de quitar la vida, etc. Como es bien sabido por los tratados dialécticos de Nāgārjuna, en especial por sus *Mūlamadhyamakakārikās*, este patriarca budista emplea la *via negantiae* del *prasaṅga*, del poner al descubierto las absurdidades inherentes en todo tipo posible de punto de vista dogmático, incluyendo el del pluralismo realista del *Abhidharma*. La *via negantiae* se refiere al método y al estilo,¹⁸ como se puede observar, por ejemplo, en el famoso verso inicial de su *magnum opus* a la que acabamos de referirnos, a saber, los “ocho no”. A pesar de todo, “*el alcance de la crítica de Nāgārjuna*”, escribe Lindtner en su *Nagarjuniana*, “*no es rechazar el valor práctico de los conceptos budistas tradicionales, sino demostrar que la actitud correcta que debe adoptarse hacia ellos es la de un relativismo pragmático y no la de un terco absolutismo dogmático. Él quiere reformar, no rechazar la tradición budista*”.¹⁹ Al usar la palabra excepcionalidad (*rñed par dka' ba/durlabham*) en cada uno de los temas que sirven como estructura del SS, Nāgārjuna puede incluso desplegar en esta antología su predilección por el negativismo estilístico, con el fin de poner énfasis en la infinitud de *samsāra*, del sufrimiento de los seres vivos en el ciclo incesante del nacimiento y de la muerte. Contra esta oscuridad universal de la ignorancia, el mal y el sufrimiento, Nāgārjuna y Shāntideva proponen la soteriología del ideal del *Bodhisattva* que está presente en todos los textos. En los capítulos iniciales del Śikṣa tenemos, *inter alia*, temas como “Abandonar lo que es dañino” o “Renunciar a la perversidad” o “Limpiarse a uno mismo del mal”. Los versos de Shāntideva sobre el mismo tópico en Bca IV, 28 y II, 28-29 tienen un toque muy personal, cuando no emocional: “*Los enemigos que son la codicia, el odio y las otras (pasiones) no tienen manos, no tienen pies; no son (fuertes como) héroes ni hábiles. ¿Cómo pudieron esclavizarme? Todo el mal cometido por mí, un ser irracional (ciego), o que he hecho cometer en*

el samsāra sin comienzo, o precisamente ahora en esta misma vida, todo el mal aprobado por mí por causa del engaño y perjudicial para mí –todas mis faltas yo las confieso con remordimiento de conciencia”.

Debilidad humana

El tema 6 del SS también toca una debilidad humana. Nāgārjuna hace la siguiente cita de la *Dhāraṇīśvararāja-paripṛcchā*: *“¡Ay! estos seres son esclavos del mundo (la mundaneidad); completamente en poder de un fuerte deseo de esposa e hijos, no son sus propios dueños, incapaces de hacer esfuerzos (para liberarse). Tendré que enseñarles el Dharma, de manera que tendrán que esforzarse para estar libres y ser capaces de ir a donde quieran –así piensa un Bodhisattva acerca de los seres vivos y tiene gran compasión por ellos. ¡Ay! estos seres son hostiles unos con otros, arden de aversión, maldad y furia; tendré que enseñarles el Dharma de manera que tendrán que hacer (lo mejor posible) para abandonar la aversión, la maldad y la furia –así piensa un Bodhisattva ... y tiene gran gran compasión por ellos. ¡Oh! estos seres están bajo la influencia de las malas compañías y alejados de los amigos espirituales, ellos cometen acciones pecaminosas; tendré que enseñarles... ¡Ay! al no darse cuenta de que (todo tipo de) acción tiene consecuencias, estos seres recurren a los puntos de vista (extremos) de (creer) ya sea en el eternalismo (nityatā) o la aniquilación (cheda); tendré que enseñarles el Dharma de manera que puedan captar el profundo (significado) del origen dependiente (pratītyasamutpāda) y la ley del karma (lit. karma-kriyā) –así piensa un Bodhisattva ... ¡Ay! estos seres vagan a tientas en la oscuridad de la ignorancia, de la ceguera espiritual, fuertemente apegados a (la creencia en) un Sí mismo (ātman), en la fuerza vital (satva) ... tendré que enseñarles a ellos el Dharma de manera que tendrán que renunciar a todas las perspectivas erróneas y adquirir el*

inmaculado 'ojo del conocimiento santo' ... ¡Oh! estos seres están en las cadenas de Māra, tienen una mente inconstante y están llenos de orgullo... tendré que enseñarles el Dharma de manera que renuncien a su vanidad, pongan sus mentes bajo control y estén libres de todas las cadenas de Māra... (así) piensa un Bodhisattva ...y tiene gran compasión por ellos..."²⁰

Rechazo del desaliento

A pesar de todas las debilidades humanas, del sufrimiento y de la insatisfacción en el mundo, en los textos *Iam rim* no hay lugar alguno para el desaliento, para las tendencias fatalistas. En el mismo comienzo del SS, Nāgārjuna recalca el valor inapreciable de haber nacido como un ser humano dotado de las condiciones óptimas que le permiten a él o a ella abstenerse del mal, hacer el bien y recorrer el camino –para el propio bien y el de los otros– que conduce a la salvación. Nāgārjuna cita el *Samyuktāgama*²¹ que presenta el símil de una tortuga ciega que vive en las profundidades del océano de donde sale hacia la superficie cada cien años, y que en tal ocasión podría o no insertar su cuello por el hueco de un yugo de madera que flota a la deriva. La excepcionalidad de que la tortuga pase el cuello por el hueco es comparable a la excepcionalidad de la aparición de un Buda en este mundo y a la excepcionalidad de haber nacido como un ser humano capaz de escuchar el *Dharma*. Una vez más el mismo símil se emplea en Bca IV, 20: *ata evāha bhagavān mānuṣam atidurlabham/ mahārnavayugacchidrakūrmagrīvārpaṇopamam//*

Relación entre los tratados indicados y la exposición actual del Dharma

Ahora, con la ayuda del símil de la tortuga, me gustaría ligar las enseñanzas de Shāntideva y en especial la de

Nāgārjuna en su SS con la exposición actual del *Dharma* y, por encima de todo, con la práctica según el Budismo tibetano. Tenemos la fortuna de contar con numerosos manuales basados en las enseñanzas orales de maestros tibetanos contemporáneos, que tratan de la teoría y de la práctica. Aquí me estoy refiriendo a *Tibetan Tradition of Mental Development*, "Oral teachings of Tibetan Lama Geshey Ngawang Dhargyey".²² Por medio del símil de la tortuga, N. Dhargyey señala también la condición única y 'el valor similar al de un diamante que tiene un cuerpo humano plenamente dotado': "Al tener un cuerpo o, más exactamente, 'un cuerpo-mente' poseedor de todas las libertades y los dones, uno es capaz de darle forma al propio futuro siguiendo el camino que conduce a estados más elevados de nacimiento y, finalmente, a la Iluminación total. Así, se tienen las mejores circunstancias, en las cuales se puede practicar la virtud, y los medios hacia un logro más elevado con la posibilidad de alcanzar la Iluminación total en una sola vida".²³ N. Dhargyey trata los mismos temas que están presentes en Nāgārjuna y Shāntideva, aunque el ordenamiento de los tópicos en todas las exposiciones, antiguas y modernas, sea diferente. En el libro *Oral Teachings* de N. Dhargyey, es de una gran importancia su insistencia en que los tópicos de los textos *lam rim* están concebidos para que se medite sobre ellos "una y otra vez". En la vida monástica tibetana desempeña un papel muy importante la liturgia (*pūjā*), y algunos textos litúrgicos contienen un número no despreciable de versos del Bca. Los monjes tibetanos me han dicho repetidamente que sus recitaciones litúrgicas, que a veces duran muchas horas consecutivas, son de hecho sesiones de meditación.

Etapas del progreso espiritual

Habiéndonos referido brevemente al estado del *prthagjana*

absorto en los placeres sensuales y dominado por la pasión, como es descrito en los tratados *lam rim* y, en contraste, al punto culminante de la carrera del *Bodhisattva* que casi alcanzó la Budidad, examinemos ahora los pasos intermedios. Así, en el SS se da especial énfasis al poder de la fe, como uno de los prerequisites esenciales para la *Bodhisattvacaryā*. Aún más, Nāgārjuna deja claro que la gran compasión por todos los seres vivos es una condición *sine qua non* para el posible *Bodhisattva*, en todo comienzo serio del cultivo del *Bodhicitta*, de la aspiración a la Budidad. Un *Bodhisattva* que aspire a esto, ya sea un miembro del *saṅgha* o un laico, tiene que perfeccionarse a sí mismo o a sí misma en la moralidad, la liberalidad, la paciencia, el esfuerzo espiritual, etc. Mientras más empujado sea el ascenso hacia la cima de la *Prajñāpāramitā* o Perfección de la Sabiduría, más peligroso se volverá el camino del *Bodhisattva* debido a las acciones de Māra, el Maligno, como se nos dice en algunas citas del SS. Así, Nāgārjuna pone énfasis en la absoluta necesidad de los *kalyāṇamītras*, los amigos espirituales, que nos ayudan a evitar todas las asechanzas (como la arrogancia y la envidia) del camino. Una vez lograda la Perfección de la Sabiduría, el *Bodhisattva* sabe –a través del conocimiento intuitivo– el significado de *Ekayāna*, el Vehículo de la Unidad.

El tema del Ekayāna

El tema del *Ekayāna* es tratado en la sección más larga del SS. Con referencia a éste, Chr. Lindtner escribe en su *Nagarjuniana*: “Desde el punto de vista filosófico, éste es esencialmente el párrafo más interesante en el SS. Aquí encontramos varias fuentes de las Escrituras que tratan acerca de las nociones fundamentales de la filosofía de Nāgārjuna tal como aparecen en las *Mūlamadhyamakakārikās*, etc.: *śūnyatā*, *vimokṣamukha*, *anupāda*, *prajñāpāramitā*, etc.”²⁴

No se puede negar el hecho de que aquí y allá, en algunas de las Escrituras de los inicios del Mahāyāna, representantes de la Antigua Escuela de Sabiduría del Budismo son tratados con escaso respeto, cuando no con falta de respeto. Son llamados *Shrāvakas*, discípulos que todavía tienen que comprender las profundidades de la doctrina del Mahāyāna. Otro tipo de adeptos, los *Pratyekabuddhas*, aunque sean seres completamente iluminados, según los textos del Mahāyāna deben sin embargo dejar su introversión y comunicarle su sabiduría a los seres conscientes que están atrapados en el *samsāra*. A pesar de estas tendencias de pensamiento en la Escuela de la Nueva Sabiduría —que en algunos textos se presentan esporádicamente mientras que en otros están expresados con más fuerza (cf. por ejemplo, el *Kaśyapaparivarta*, el *Vimalakīrtinirdeśa* o el *Saddharmapuṇḍarīka*, respectivamente)— podemos estar realmente de acuerdo con J. W. de Jong cuando escribe en una de sus recientes reseñas: “Aunque los textos del Mahāyāna más antiguos fueron escritos probablemente ya en el primer siglo a.C., parece que el sentimiento de pertenecer a una escuela específica y diferente de Budismo se sintió sólo luego de un lapso de varios siglos”.²⁵

Un ejemplo de armonización actual de las diferentes tendencias del Budismo

Incluso hoy, los miembros del *saṅgha* tibetano dan el impresionante ejemplo de armonizar en su práctica cotidiana las diversas tendencias del pensamiento del Vehículo de los *Shrāvakas*, del Vehículo de los *Pratyekabuddhas* y del Vehículo de los *Bodhisattvas*: ellos practican según las instrucciones del *Vinaya* del Mūlasarvāstivāda, las enseñanzas de la filosofía del Mahāyāna así como del *Abhidharma* de los Vaibhāṣikas, mientras que sus escuelas de meditación favorecen, por una parte, la introversión del *Pratyekabuddha* y,

por la otra, las prácticas del Vajrayāna. En cuanto a cómo comprende Nāgārjuna el *Ekayāna*, eso está expresado en la cita que hace el SS del *Satyakaparivarta*: “Yo no señalo ningún Vehículo de los Discípulos o de los Pratyekabuddhas. ¿Por qué? Porque el Tathāgata no sustenta diversas nociones. Si él enseñara a algunos el Gran Vehículo, oh Mañjuśrī, a otros el de los Pratyekabuddhas y a otros a su vez el Vehículo de los discípulos, su mente no sería perfectamente pura; el Tathāgata incurriría en el defecto de inclinarse hacia algo, su compasión sería limitada y no estaría dispuesto a compartir (con todos los seres conscientes) la Doctrina (en su totalidad) ...Yo no señalo (ningún otro) Vehículo (que no sea el *Ekayāna*). Si el Tathāgata señalase (una variedad de) Vehículos, oh Mañjuśrī, (esto implicaría) que estaría estableciendo grados (diferentes); (implicaría) que está postulando ‘individuos’ (pudgala) así como pequeñas e ilimitadas acumulaciones (de mérito y sabiduría). Pero, puesto que en el campo de lo absoluto la multiplicidad no resulta verdadera, allí una multiplicidad de Vehículos tampoco resulta verdadera. Enseñar (diferentes Vehículos) significa enseñar (a nivel de) la verdad convencional –es un recurso provisional. A nivel de la verdad suprema, sólo el Vehículo de la Unidad (resulta ser válido), no un segundo Vehículo”.²⁶

La práctica de la meditación en el SS

Cuando se examinan los contenidos del SS en términos de la práctica meditativa, sería posible distribuir una serie de citas entre aquellas que contienen, respectivamente, referencia al *śamatha* y a la *vipaśyanā*; es decir, entre textos que se prestan para ‘la meditación de serenidad’ y los que se prestan para ‘la meditación de la intuición’. Los pasajes referentes a la *vipaśyanā*, adecuados para inducir, por ejemplo, a la percepción meditativa sobre lo impuro (*aśubha*), a la atención dirigida hacia el propio cuerpo,

su impermanencia y su sufrimiento (*kāyagatānusmṛti*), o a la atención centrada en la muerte (*maranānusmṛti*), se presentan en la sección 8: “La excepcionalidad de una práctica realmente seria del Dharma”. Textos de los *Sūtras* en los que se recomienda la meditación sobre los Budas, la virtud, el renunciamiento, etc. –véase, por ejemplo, el SS, sección 4: “La excepcionalidad de tener fe”– son adecuados para inducir a la meditación de *samatha* o serenidad. Según la Escuela de la Nueva Sabiduría, sin embargo, *vipaśyanā/lhag mthoñ* por una parte denota la investigación filosófica, el “proceso de discriminación crítica” y, por otra, la “sabiduría intuitiva”, obtenida gracias al cultivo meditativo de varios tipos de conocimiento intuitivo.²⁷ Es cierto que, hablando en términos generales, algunas escuelas del Budismo tibetano favorecen más bien la investigación filosófica, mientras que otras estiman en mucho la realización de la sabiduría intuitiva sola. Dentro de este contexto, resultan apropiadas las siguientes observaciones de N. Dhargyey: *“Puesto que para comprender la verdadera naturaleza de la śūnyatā son necesarios en primer lugar estudios intelectuales... habría que recurrir a los... escritos de Nāgārjuna... La comprensión intuitiva de la śūnyatā podría llevar mucho tiempo, dependiendo por completo de la práctica de cada individuo, pero incluso la sola comprensión intelectual suaviza la dureza del saṃsāra ... Hay que tener mucho cuidado al enseñar la śūnyatā, pues una comprensión incorrecta de ésta podría arruinarle la vida a una persona. La comprensión de la śūnyatā es descrita como la Madre de todos los Budas del pasado, del presente y del futuro... Uno debe aprender y comprender la śūnyatā, pero al mismo tiempo aceptar los fenómenos tal como existen a nivel operativo. Antes de aprender acerca de ella, se debería hacer una gran acumulación de mérito... Tratar de comprender la śūnyatā es como agarrar una serpiente venenosa, pues existe el peligro de que uno pueda simplemente negarlo todo. El objeto*

*es separar al sí-mismo del aferrarse a sí mismo. Hay un sí-mismo que debe ser rechazado y otro que debe ser aceptado. El aferrarse a sí mismo debe ser rechazado”.*²⁸

Conclusión

Como conclusión, que se me permita referirme una vez más al SS cuando cita el *Ajātaśatruparivarta*, quizás una de las escrituras favoritas del fundador de la filosofía Mādhyamika. Ajātaśatru, responsable de la muerte de su padre, el rey Bimbisāra, está atormentado por el remordimiento. El rey le pide a Mañjuśrī que lo ayude a liberarse de su “maldad”. A la manera de un maestro Zen, el *Bodhisattva* le dice a Ajātaśatru que tantos Budas como arenas hay en el río Gaṅgā serían incapaces de liberarlo de su “maldad”. Mañjuśrī entonces hace todo lo que puede por abrir el “ojo de sabiduría” de Ajātaśatru a fin de que éste vea –a nivel de la verdad absoluta– que todos los constituyentes de la existencia son vacíos y conseguir así que el rey pacifique su mente: *“Además, oh Majestad, los venerables Budas no conciben, internamente, una mente poseída (de impurezas mentales) ni, externamente, constituyentes de la existencia poseídos (de impurezas). ¿Por qué razón? Porque naturalmente, oh Majestad, ninguno de los constituyentes de la existencia está poseído (de impurezas)... Todos los Dharmas son carentes de naturaleza propia (niḥsvabhāva) por el hecho de que no son absolutos (apariniṣpanna); ellos no son absolutos porque no son creados (asaṃsṛjta); ellos no son creados porque son no-nacidos; ellos no existen porque son carentes de una entidad (avastu) ... Todos los constituyentes de la existencia son naturalmente luminosos (prabhāsvara) ... porque son puros (śuddha), y su pureza se debe a que son como el espacio libre (abhyavakāśakalpa) ... debido a que están libres de la dualidad (advaya) la polaridad no se encuentra en ellos; ellos son no-duales debido*

a (su carencia) de los extremos (antavivarjana) ...En lo que respecta a los constituyentes de la existencia, no hay ideas erróneas (concernientes a una doctrina del eternalismo), porque los constituyentes de la existencia no son imaginados falsamente como permanentes, hermosos, felices, o como un sí-mismo. (Por otra parte), oh Majestad, todos los Dharmas son permanentes como medio para proteger contra (ideas de) aniquilamiento; por ser naturalmente luminosos, ellos son hermosos y también felices debido a que están libres de la falsa discriminación (nirvikalpa) ...Oh Majestad, todos los constituyentes de la existencia están libres de maldad debido a que están sumidos en la calma... se caracterizan por la claridad y son, por lo tanto, tranquilos (śānta). Todos los dharmas están libres del apego egotista y, en consecuencia, carecen de egotismo (amama); son inspidos (anāsvāda), porque están caracterizados por (el gusto de) la liberación; ...Todos los constituyentes de la existencia comparten (el sabor de) la libertad y en ese sentido son de un solo sabor (ekarasa) ...Son puros, porque están libres de todas las ideas erróneas (dr̥ṣṭivigata) ... son parte y porción del nirvāṇa (nirvāṇasamavasaraṇa) debido a que son absolutamente no-nacidos.

Qué pensáis, oh Majestad ¿podría prestarse algún dharma a la impureza siendo así que es no-nacido y no-originado? –Ajātaśatru: No podría, oh Mañjuśrī. –Mañjuśrī: ¿Sería posible purificar (un dharma)? –A: ¡Imposible, oh Mañjuśrī! –M: Por esta razón, oh Majestad, los Tathāgatas saben que todos los constituyentes de la existencia son idénticos al nirvāṇa ...Así debéis esforzaros de acuerdo con (la comprensión a nivel de la verdad suprema, la cual) debéis considerar correctamente y a fondo con una mente libre de ideas erróneas... De la 'Redención' (lit. pariśuddha) se habla (correctamente) cuando uno no se establece en nada. La Redención es Paz (praśama) y lo que está en paz es la 'naturaleza propia'; pero la 'naturaleza propia' no es (realmente) naturaleza propia. To-

dos los constituyentes de la existencia, oh Majestad, son incondicionados por el hecho de ser sin un sí-mismo, y eso, oh Majestad, debertais aceptarlo pacientemente. ¿Por qué razón? Porque el nirvāṇa, en el que la actividad creativa es conspícua por su ausencia, no tiene nada que ver con la actividad (niṣkriya). Lo que está libre de actividad y vicisitudes (avipariṇāma) es llamado nirvāṇa”.²⁹

Traducción del inglés: Mariela Álvarez

Notas

¹ Para una traducción al inglés de la conferencia inaugural de J. W. de Jong véase G. Schopen (ed.), *Buddhist Studies by J. W. de Jong*, Berkeley, 1979, p. 28.

² Véase mi artículo “The Indian Origins of the Lam-rim Literature of Central Asia”, en *The Tibetan Journal*, vol. XIII, núm. 1, Dharamsala, 1988, pp. 3-11.

³ Traducido según el *Critical Pali Dictionary* de Copenhagen.

⁴ *Dīgha Nikāya* I, 110; traducción inglesa por M. Walshe, *Thus Have I Heard, The Long Discourses of the Buddha*, Londres, 1987, p. 124.

⁵ D. Schlingloff, “Yogavidhi”, en *Indo-Iranian Journal* (en adelante se abreviará como *IJ*) 6 (1963-1964), pp. 146-155.

⁶ Cf. *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, H. Bechart et al. (ed.), parte 5, p. 384a, citando *Yogavidhi* 45 V2.

⁷ Las obras de Śāntideva han sido traducidas a muchas lenguas, tanto orientales como occidentales. Para pormenores véase la monografía sobre Śāntideva de A. Pezzali, *Śāntideva, mystique bouddhiste des VII^e et VIII^e siècles*, Florencia, 1968. La monografía de Pezzali ha dado origen a la siguiente importante contribución: J. W. de Jong, "La légende de Śāntideva", en G. Schopen (ed.), *op. cit.*, pp. 119-140. Algunas de las traducciones más recientes del Bca son:

a) Kelsang Gyatso, *Meaningful to Behold* (incluyendo un "Oral Commentary to Śāntideva's *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*"), Ulverston (UK), 1980;

b) C. Lindtner, "Śāntideva: Om en bodhisattvas livsform", en *To buddhistiske laeredigte*, Copenhagen, 1981;

c) S. Batchelor, *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Dharamsala, 1981;

d) E. Steinkellner, *Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Düsseldorf, Colonia, 1981;

e) A. Pezzali, *Śāntideva e il Bodhicaryāvatāra*, Bologna, 1982.

Una obra reciente sobre el Śikṣ es el libro de J. Hodinger, *Aspekte der Schulung und der I.aufnahm eines Bodhisattva*, Wiesbaden, 1984, que J. W. de Jong reseñó en *III* 30 (1987), pp. 230-235.

⁸ Sin pretender la exhaustividad bibliográfica, digamos que este tema ha sido tratado por / mencionado en:

a) A. Pezzali, *Śāntideva, mystique bouddhiste*, p. 80 ss.;

b) D. S. Ruegg, *The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, 1981, p. 84;

c) C. Lindtner, *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Copenhagen, 1982, pp. 172-178;

d) Bhikkhu Pāsādika, "Prolegomena to an English Translation of the *Sūtrasamuccaya*", en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 5, núm. 2, Madison, 1982, pp. 101-109;

e) A. Wayman, "Nāgārjuna: Moralistic Reformer of Buddhism", en *Studia Missionalia*, Roma, 1985, p. 83;

f) V. P. Androssov, *Nagardjuna i yego utchenye* (Nāgārjuna y su enseñanza), Moscú, 1990, pp. 130, 132-134, 139 ss.

⁹ Para una edición crítica de la traducción tibetana del SS (en adelante se abreviará como SS-tib) con la ayuda de las cuatro principales recensiones del *Tanjur*, incluyendo una reproducción del texto chino del *Taisho*, cf. del presente autor *Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya, a Critical Edition of the mDo kun las bus pa*, Copenhagen, 1989.

¹⁰ Referido en la última obra de investigación sobre el SS por Ichishima Shōshin, "Sūtrasamuccaya, kyō-shū", en *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 38/2 (1990), pp. 302-309. Le estoy profundamente agradecido al señor J. Silk por haberme enviado muy amablemente el artículo de Ichishima. Este último ha consultado a G. Tucci, *Bhāvanākrama* III, p. 27 (Roma, 1971); adicionalmente, vi y traduje el pasaje de Gyaltsen Namdol, *Bhāvanākramah of Ācārya Kamalaśīla* (versión tibetana, traducción al sánscrito y al hindí), Sarnath/Varanasi, 1985, pp. 158, 241 y siguiente, 311.

¹¹ Cf. la traducción al inglés del SS hecha por el presente autor en *Linh-Son, publication d'études bouddhologiques*, núm. 19, p. 54 (Joinville-le-Pont 1978-82).

¹² Traducción hecha por R. A. F. Thurman en su *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. "Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet", Princeton, 1984, p. 75.

¹³ Véase mi "Prolegomena", p. 107; cf. nota 8.

¹⁴ Traducido según P. L. Vaidya (ed.), *Śikṣāsamuccaya, anukramanikā*, Darbhanga, 1961.

¹⁵ Traducción al inglés de C. Bendall y W. H. Rouse, *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva*, Londres, 1922, p. 270 y siguiente.

¹⁶ Bca X, 1, 13; al traducir estos versos seguí la traducción de Steinkellner que es muy cercana al original sánscrito; cf. *supra*, nota 7.

¹⁷ Cf. Kelsang Gyatso, *op. cit.*, p. 325.

¹⁸ Cf. I. Fišer, "Pāli avcaṃ, Dhammapada 5", en *Studies in Pāli and Buddhism* (a la memoria de Bhikkhu Jagadish Kashyap), A. K. Narain (ed.), Delhi, 1979, pp. 93-97.

¹⁹ Cf. C. Lindtner, *ibid.*, p. 28.

²⁰ SS. tib., p. 30 y sig.: versión revisada de la traducción al inglés del presente autor, *ibid.*, núm. 5, p. 22 y sig.

²¹ SS-tib., p. 4 y sig., traducción al inglés, *ibid.*, núm. 2, p. 23.

²² Publicación de la Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1974. Otras "enseñanzas orales" que generalmente han sido accesibles incluyen Geshe Rabten, *The Preliminary Practices*, Dharamsala, 1974; Guéshé Rabten, *La lumière du Tibet, enseignement oral du Bouddhisme au Tibet* (M. T. Paulauski cd.), París, 1979; Guéshé Tèngya, *Enseignement des huit strophes de la transformation de la pensée*, Institut Vajra Yogini, Lavaur, 1985.

²³ *Ibid.*, p. 44 (texto ligeramente adaptado).

²⁴ *Ibid.*, p. 174 (ligeramente adaptado).

²⁵ Reseña de D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism*, en *IJ* 32 (1989), p. 221.

²⁶ SS-tib., p. 127 y sig., traducción al inglés, *ibid.*, núm. 13, p. 45.

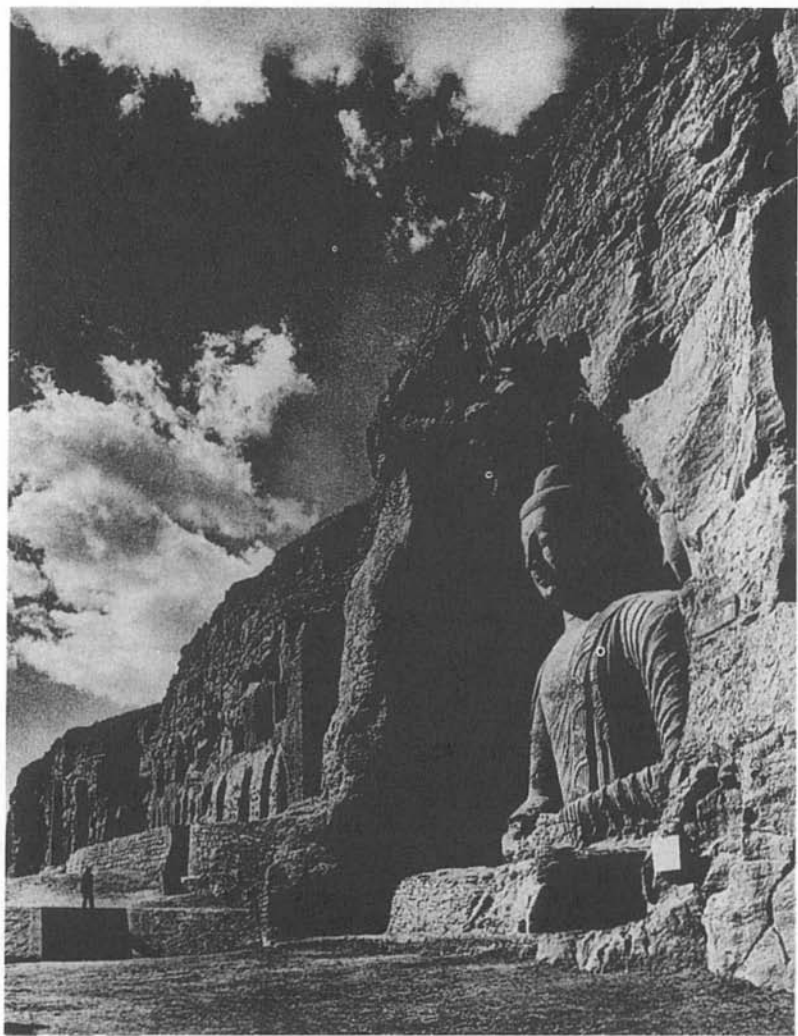
²⁷ Cf. J. W. de Jong, reseña de R. A. F. Thurman, *op. cit.*, en *IJ* 30 (1987), p. 153.

²⁸ N. Dhargyey, *ibid.*, p. 173.

²⁹ SS-tib., p. 146 ss., traducción al inglés, *ibid.*, núm. 15, p. 27 y siguientes.



Bodhisattva sentado



Buda gigantesco

Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista*

Roger R. Jackson

Cuando los textos budistas indios se tradujeron inicialmente al chino, en los siglos I y II d.C., los chinos no tenían palabras para muchos de los conceptos que encontraban. Se trataba de textos de una civilización totalmente distinta que poseía valores, un lenguaje y una forma de filosofar que eran en la mayoría de los casos radicalmente distintos a los de China. No debiera sorprendernos que muchos chinos encontrasen que el monaquismo extraterreno del Budismo, su elaborada metafísica escolástica y su tendencia a la discusión abstracta eran totalmente ajenos (e incluso amenazantes) al énfasis concreto que ellos ponían en el establecimiento de apropiadas relaciones políticas y sociales entre los vivos, y de ritos apropiados para los muertos.

A la vez, muchos chinos encontraron en los textos budistas ecos de algunos de sus propios clásicos, particularmente

* El presente artículo es la traducción española del artículo "Matching Concepts, Deconstructive and Foundationalist Tendencies in Buddhist Thought", aparecido en *Journal of the American Academy of Religion* LVII/3 (1989), pp. 567-589. Agradecemos a dicha Academia y al Dr. Roger R. Jackson por habernos autorizado a publicarlo en este número de la *REB*.

de aquellos del Taoísmo. Específicamente, la inclinación hacia la paradoja y las formulaciones negativas que dominan la literatura budista de la Perfección de la Sabiduría, les recordaban a muchos chinos tanto el estilo como el contenido de los clásicos del Taoísmo “filosófico”, como el *Tao te ching* y el *Chuang Tzu*. De tal suerte, al iniciarse el proceso de traducción de estos *sūtras*, era natural que los chinos buscaran en su propia literatura equivalentes terminológicos para las palabras en sánscrito. Resultado de ello es que un término sánscrito como *dharma* se tradujera como *tao*, término que otras veces era utilizado para traducir *bodhi* (“iluminación”), o *yoga*; que *arhant* se tradujera por *chen jen*, que significa “inmortal”; *nirvāna* se convirtió en *wu wei*, “no acción”; y *śīla*, “moralidad”, se convirtió en *hsiao-hsün*, “devoción filial”. Con igual regla, un pasaje budista íntegro de difícil filosofía podía ser justificado o explicado simplemente por medio de una referencia a algún pasaje de, digamos, el *Chuang Tzu* que parecía expresar las mismas ideas.

Este estilo de traducción llegó a ser conocido en forma bastante apropiada como *ko-i*, “equiparación de conceptos”. Con el tiempo los chinos reconocieron las limitaciones del *ko-i*, y las primeras traducciones realizadas con esta técnica fueron reemplazadas por los esfuerzos más fidedignos y cuidadosos de las generaciones siguientes. Con todo, *ko-i* proporcionó un importante puente inicial sobre el cual las ideas budistas indias pudieron literalmente ser traducidas —transportadas— a China.¹

Si bien *ko-i* es un término chino, el fenómeno no se limita en absoluto al Budismo chino temprano. De hecho, el proceso de “equiparar conceptos” inevitablemente forma parte de cualquier traducción (traspaso) importante de ideas de una cultura a otra. Esto no es nada sorprendente. Particularmente al principio, no se puede suponer que los miembros de una cultura determinada entiendan ideas ajenas salvo a través de una analogía con conceptos que

ellos ya conocen. Así el *ko-i* ha participado (si es que no fue invocado) en todas las traducciones de la Biblia, sea al latín, al inglés de King James o al cherokee; y ha funcionado también, en diferentes grados, cada vez que ideas no occidentales han sido trasladadas a lenguas occidentales. Una práctica importante de este tipo está ocurriendo incluso ahora que textos e ideas budistas están siendo traducidos cada vez más a lenguas occidentales.

El abismo entre el Budismo antiguo y los sistemas de pensamiento occidental modernos es difícilmente menor que aquél entre la India y China. Se comprende entonces que por lo general el pensamiento budista ha sido traducido y explicado en términos de “equiparación de conceptos”. Nos encontramos así con traducciones y lecturas parciales o totales de la filosofía budista, que buscan comprenderla a través de algún sistema o pensador occidental: a Buda a través de Hume o William James (Jacobson, Kalupahana 1987), a Nāgārjuna a través de Wittgenstein (Gudmussen, Thurman), a Dharmakīrti a través de Kant o Quine (Stcherbasky, Puhakka); el tantrismo a través de Heidegger (Guenther), el Zen a través de Meister Eckhart (Suzuki), etc. Son evidentes las ventajas de esta aproximación durante la primera etapa de transmisión cultural: permite a los lectores occidentales referirse a conceptos de su propia tradición como una forma de afirmar ideas budistas que de otra manera podrían parecerles totalmente incomprensibles. El hecho de que al paso de los siglos las tradiciones filosóficas indias y occidentales hayan abordado muchos de los mismos temas, confiere mayor plausibilidad a esta aproximación. Las desventajas también son evidentes: existe en cualquier intento de “equiparar conceptos” el grave peligro de que el lector asuma que el contexto de las discusiones filosóficas budistas es exactamente el mismo que el de su propia tradición, y pueda en consecuencia pensar, por ejemplo: “Yo entiendo a William James, y por tanto yo comprendo el

Budismo”; o en forma más insidiosa aún: “El Budismo no es tan difícil o diferente, es exactamente como William James”. Este tipo de reduccionismo convierte en una caricatura el proceso de traducción, y deberá ser necesariamente superado si se quiere que tenga lugar una verdadera traducción (traslado).

A pesar de estas advertencias, me ocupo aquí de otra variación en el juego de equiparación de conceptos filosóficos budistas y occidentales. Si bien este ejercicio no está exento de peligros y puede ser tan sólo sugerente, la similitud de las líneas de investigación seguidas por las tradiciones filosóficas india y occidental posibilita en principio tales comparaciones.

Deconstrucción y fundacionalismo

Hay dos conceptos que se han discutido mucho últimamente, tanto en la filosofía angloamericana como en la continental: la deconstrucción y el fundacionalismo.² La deconstrucción, bien conocida a través de los escritos de Jacques Derrida (quien a su vez cita a Nietzsche y Heidegger como sus influencias primarias),³ se inicia como una crítica a la idea de que en los textos literarios existe un punto de vista proveniente del autor y privilegiado, y termina como un ataque al “logocentrismo” esencialista y substancialista de todas las filosofías occidentales de “presencia”. A lo largo de su juicio crítico, el o la deconstruccionista se preocupa por no presentar ningún punto de vista privilegiado que pudiera ser considerado como logocéntrico y estar así expuesto a deconstrucción.

Las teorías fundadas en la presencia —sea de significado, como una intención provista de significado, presente en la conciencia al momento de la formulación, o de una norma ideal que subsiste detrás de todas las apariencias— se autoanulan por cuanto el supuesto

fundamento o base resulta ser el producto de un sistema diferencial (*i.e.*, autocontradictorio)... Pero la operación deconstructiva o la autodeconstrucción de las teorías logocéntricas no conduce a una nueva teoría que ponga las cosas en su sitio.

Aun las teorías (tradicionales) (que critican al) logocentrismo... no escapan de las premisas logocéntricas que ellas descalifican, y no hay razón alguna para creer que una actividad teórica pueda librarse de esas premisas. La teoría bien pudiera estar condenada a una inconsistencia estructural. (Culler: 109)

Ciertamente, más que una ideología la deconstrucción es una técnica. A través de una "agilidad estratégica" (Culler: 155), que con frecuencia se asemeja a un juego de palabras, busca exponer los apuntalamientos ideológicos, las limitaciones y lo ilógico de todo pensamiento e interpretación. De tal suerte que viene así a cumplir un propósito fundamentalmente crítico dentro de la conversación filosófica que se esté realizando, al desinflar las certezas a las que es tan susceptible el siempre esperanzado e iluso pensamiento humano.

En términos estrictos, el fundacionalismo no es el "blanco" de la deconstrucción. Se trata de un término (parecería acuñado por sus opositores), que ha surgido de recientes discusiones en la tradición anglo-americana.⁴ No obstante, parece formar una especie de polaridad natural con la deconstrucción, ya que sus presupuestos son diametralmente opuestos. Se trata de aquel enfoque de la filosofía —enraizado en Platón, posteriormente revivido por Descartes— que presupone que es necesario y también posible establecer bases ontológicas o epistemológicas firmes para la construcción del conocimiento humano.

El fundacionalismo... se refiere a la convicción de que el conocimiento como una creencia verdadera y justificada se basa en fundamentos. Los seres humanos tienen creencias y opiniones que ellos necesitan justificar si dichas creencias y opiniones se han de trans-

formar en conocimiento. Sin embargo, un fundamento no se justifica por otras creencias, ni se basa en otras creencias, sino más bien proporciona la base para todas las otras creencias, no requiriendo, él mismo, una base para sí. El fundacionalismo presupone determinadas verdades básicas que se pueden describir ya sea como autojustificadas (esto es, que no se justifican por medio de otra cosa), o como irrefutables. Todas las demás verdades se justifican a partir de estas verdades fundamentales básicas, o bien son funcionales en cuanto se autojustifican, son irrefutables, y justifican a otras. (Fiorenza: 285).

Sin estos fundamentos, ya sean “formas” platónicas o un Dios tomista o ideas cartesianas “claras y distintas”, el conocimiento sería incierto, y el escepticismo y relativismo resultantes erosionarían insidiosamente el significado de “la verdad”. Con estos fundamentos el conocimiento es posible, la comunicación puede proceder y el mundo puede ser ordenado en una forma que tenga sentido. Se tiende a ligar históricamente al fundacionalismo con una teoría de la “correspondencia” de la verdad, con la creencia de que enunciados verdaderos son aquellos que corresponden a “una manera como las cosas son” —manera extrínseca a los enunciados mismos. Esto a su vez presupone que existe “una manera como las cosas son” discernible, y que esa manera puede ser conocida y expresada proposicionalmente. Entonces, el fundacionalismo es una búsqueda de, y una confianza en, precisamente aquella clase de certeza que la deconstrucción trata de destruir.

En un panorama general, el proyecto de pensamiento occidental tal como se refleja en las figuras germinales de Platón, Aristóteles, Aquino, Descartes y Kant ha tendido a ser fundacionalista, si bien este fundacionalismo ha estado periódicamente sujeto a ataques escépticos o deconstructivos. En épocas recientes estos ataques han proliferado; la historia de los últimos tres siglos es una historia de continua erosión del fundacionalismo y su sustitución por uno u

otro enfoque con técnicas o implicaciones deconstructivas. Indudablemente en la actualidad el fundacionalismo de la especie tradicional está considerablemente desprestigiado, y la discusión filosófica está dominada por los sucesores antifundacionalistas de Heidegger y Wittgenstein. No obstante, la tensión entre ambas tendencias no ha sido resuelta en forma definitiva, como lo evidencia el constante y muy importante debate sobre “racionalidad y relativismo”, esto es, si la comprensión intercultural es posible sin un fondo común de conocimiento humano que sirva como base para la comunicación, y si por lo tanto no es necesaria, en definitiva, alguna forma de fundacionalismo. Este debate revela a su vez las fuerzas y debilidades inherentes a cada enfoque. El fundacionalismo tiene la ventaja de proporcionar una base segura para la comunicación y para “el mundo”, conjuntamente con la desventaja de que es extremadamente difícil establecer tal base segura, tal vez por las paradojas inherentes al conocimiento mismo. La deconstrucción tiene la ventaja de dejar a un lado la antigua aunque dudosa búsqueda de la certeza, acogiendo la naturaleza limitada e interpretativa de todo conocimiento, conjuntamente con la desventaja de dejarnos en duda sobre cómo ha de formarse cualquier juicio sobre asuntos de conocimiento y moralidad.

Si el pensamiento occidental es un proyecto fundacionista que carece ya de seguridad en sus convicciones, es posible que el Budismo –con su inspiración firmemente si no inequívocamente antsubstancialista– pareciera a primera vista ser justamente lo opuesto: un movimiento esencialmente deconstructivo que ha sido ocasionalmente infectado de fundacionalismo. Este es el punto de vista de Robert Magliola, que explícitamente liga al Budismo con la deconstrucción, básicamente a través de un análisis del Madhyama y el Zen.⁵

La polaridad deconstrucción-fundacionalismo resulta útil para interpretar la filosofía budista; si bien estos términos

no son budistas, las tendencias descritas por ellos están muy presentes en el pensamiento budista. Sin embargo, el Budismo no es una tradición tan “deconstructiva” como lo sugieren Magliola y otros. Dentro del Budismo hay individuos y movimientos que son más fundacionalistas que deconstructivos, y pensadores y tradiciones que serían clasificados como deconstructivos, están cargados de fuertes e ineludibles elementos de fundacionalismo.

Esta afirmación requiere dos observaciones. Primero, es importante notar que por lo general en Occidente el fundacionalismo y, para el caso, las filosofías de “presencia” se han basado en algún absoluto ontológico o epistemológico, tal como el Ser o el *Cogito* o algún sujeto trascendente. Si el hecho de tener tal base sirve para definir al fundacionalismo, y si aceptamos la opinión común, aunque sujeta a controversia, de que el Budismo niega la existencia de cualquier absoluto de esa clase, entonces el Budismo no puede ser considerado como fundacionalista.⁶ Si, por otra parte, es posible describir y defender el fundacionalismo sin recurrir a tales absolutos, entonces se podría aplicar dicho término al Budismo. Este tipo de fundacionalismo no absolutista que estoy describiendo se caracterizaría por la voluntad de afirmar que, por ejemplo, la percepción y la inferencia pueden ser los “fundamentos” del pensamiento objetivo, aunque no de la certeza absoluta respecto a rasgos importantes del mundo. La negación de la certeza *absoluta* lo distinguiría del fundacionalismo occidental clásico, en tanto que su afirmación de la certeza *objetiva* lo distinguiría tanto del coherentismo como del pragmatismo, que consideran la “objetividad” con mucha mayor suspicacia, considerándola relativa ya sea a determinados esquemas conceptuales o a determinadas intenciones humanas.

Segundo, aun si admitimos que el término “fundacionalismo” es un término que puede ser aplicado a una tradición no absolutista como el Budismo, debemos especificar que

hay diferentes *tipos* de fundacionalismo que se pueden encontrar en diferentes niveles del discurso. Específicamente, es útil distinguir entre un fundacionalismo “fuerte” (sea o no “absolutista”), que afirma que nuestro conocimiento *puede* ser cierto, porque está fundamentado en juicios objetivamente válidos acerca de “la manera como las cosas son”; y un fundacionalismo “débil”, el cual, aunque explícitamente niega tales fundamentos, termina incluyendo certezas no enunciadas (o expresadas a medias) sobre la manera como las cosas son, y por tanto la presunción implícita de ciertos hechos que sirven de fundamento en torno al mundo. Pudiera objetarse que este fundacionalismo “débil” resulta ser tan amplio que tanto nuestras actividades cotidianas como el proceso mismo de deconstrucción resultarían ser fundacionalistas. A riesgo de trivializar el significado de “fundacionalismo”, es importante notar que de hecho hay un tipo de fundacionalismo activo en dichas áreas, si bien debe recordarse que estos fundamentos no son absolutos metafísicos, sino versiones relativamente adecuadas del mundo, que en principio pueden ser defendidas recurriendo a argumentos racionales basados en un consenso sobre “la manera como las cosas son”.

La tradición budista incluye, por igual, deconstrucción y fundacionalismo, y es posible entender el “camino del medio” budista como un diálogo entre, y una armonización de, los polos deconstructivo y fundacionalista. En general, usaré esta metáfora de los “polos” al hablar de la tradición como un todo. Y cuando explore posiciones particulares dentro del Budismo, la metáfora que usaré será la de “marcos”. En otras palabras, un pensador o escuela en particular puede localizarse en un continuo generalizado que va del polo de la deconstrucción al polo del fundacionalismo, y ese pensador o escuela podrá entonces ser descrito de manera más específica en términos, por ejemplo, de si se trata de un desarrollo básicamente deconstructivo enmarcado den-

tro del fundacionalismo, o de uno fundacionalista enmarcado dentro de la deconstrucción.

Pudiera parecer que imaginar la deconstrucción como un “polo” o un “marco” es interpretarla erróneamente como una más entre las muchas posiciones filosóficas, siendo así que antes hemos visto que la deconstrucción no es simplemente una posición más, sino una técnica que sirve para exponer incongruencias inherentes a cualquier posición. Es entonces una especie de meta-posición, no “localizable” en la forma sugerida por mis metáforas. Es cierto que debemos ser tan cautelosos al usar metáforas como al “traducir” terminología filosófica, pero creo que (a) un enfoque que “deconstruye” toda posición filosófica debe él mismo emprender la deconstrucción a partir de una determinada “perspectiva”, y toda perspectiva –aun cuando sea temporal y sujeta ella misma a una deconstrucción subsecuentes, cuando menos en *algún* sentido, una “posición”; y (b) aun si la deconstrucción no es descrita como una “posición”, con todo ella refleja, al menos convencionalmente, una actitud hacia la posibilidad del conocimiento fundamentado, la cual puede ser razonablemente comparada con otras actitudes, tal como el fundacionalismo. Cuando es pertinente una comparación provista de significado, metáforas como las que yo emplearé pueden ser de algún valor.⁷

En lo que sigue veremos de manera breve las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el Canon Pāli –conocido como “Budismo Primitivo”–, para después examinar sucesivamente a un pensador budista clásicamente “deconstruccionista”, Nāgārjuna, y a un pensador clásicamente “fundacionalista”, Dharmakīrti. También examinaremos algunas tentativas indias y tibetanas posteriores de sintetizar estas dos tendencias aparentemente incompatibles. Cuando hayamos visto que los pensadores budistas, en cualquier lado de la línea divisoria en que los coloquemos, combinan elementos tanto de deconstrucción como de

fundacionalismo, tendremos la posibilidad de hacer algunas observaciones a manera de conclusión acerca del “camino del medio” en el pensamiento budista.

Deconstrucción y fundacionalismo en el Canon Pāli

Si vemos a la deconstrucción como una aproximación a la filosofía, que es epistemológicamente escéptica y ontológicamente antiesencialista, hay mucho en la tradición del así llamado “Budismo Primitivo” que justifica la afirmación de que el Budismo es una tradición básicamente deconstructiva. Esto resulta particularmente cierto al comparar las ideas del Budismo no con aquellas occidentales contemporáneas, sino con las de las otras tradiciones indias que coexistieron con el Budismo, de las que hasta cierto punto surgió. Para empezar, el Budismo fue un movimiento shramánico, uno de aquella minoría de grupos –otros de ellos fueron los Jainas y los Materialistas– que rechazaban la autoridad de los Vedas. Los budistas aceptaban, por supuesto, la validez de sus propias escrituras, pero no las consideraban “divinas”, i.e., lo eterno en forma verbal, de la manera como los hindús consideraban a los Vedas. Más aún, existen numerosos pasajes en el Canon Pāli en que Buda restringe en forma estricta el número de medios a través de los cuales se puede adquirir el conocimiento válido. Quizá el pasaje más famoso esté en su consejo a los Kālāmas (*Āṅguttara-nikāya* I, 89) de no adoptar una certeza en torno a asuntos dudosos, basándose en informes, la tradición, los rumores, “la habilidad en las colecciones”, la lógica, las inferencias, la consideración de las razones, la reflexión sobre, y la aprobación de una teoría, la preocupación por las conveniencias o por respeto a un monje. Prácticamente se rechazan todos los fundamentos para el conocimiento, social o intelectualmente basados: los fundamentos socialmente basados serían todos aquellos deri-

vados, de alguna manera, del testimonio de otros, ya sea porque la tradición en sí misma deba ser aceptada o porque se considere al maestro como el único con autoridad; los fundamentos intelectualmente basados serían aquellos a los que se llega a través de procesos racionales. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero es posible afirmar que en la epistemología budista de la primera época se da un fuerte elemento de cautela, si no de evidente escepticismo.

Siguiendo la misma línea, la ontología budista de la primera época es claramente antiesencialista, o para usar terminología deconstructivista, no logocéntrica. No es posible encontrar una sola sustancia permanente dentro del mundo fenoménico, cualquiera que sea el método de investigación que se aplique. Por ende, el cosmos mismo no posee como origen o como sustancia ninguna clase de principio inmutable, sea que se le considere Brahman o Brahmā; por el contrario, evoluciona sin haber tenido comienzo con base en las fuerzas materiales y el *karma* de los seres conscientes, todo lo cual no es otra cosa que condiciones transitorias.⁸ En forma similar, y constituyendo un hecho de mayor importancia, el individuo no posee ni es, en su esencia, ninguna clase de alma eterna, como el *ātman* del Hinduismo o el *jīva* de los jainas. De hecho, aquello que nosotros convencionalmente denominamos “persona”, es simplemente una constelación de cinco componentes en cambio continuo: materia, sensación, percepción, tendencias y conciencia. Estos componentes son exhaustivos de la “persona”. De ahí que, en última instancia, por más que busquemos un correlato objetivo para nuestro término “Yo”, nosotros sólo descubriremos —como cuando pelamos una cebolla— que en el interior no hay nada. Este punto sobre la ausencia de un yo permanente puede o no ser —como postuló la tradición posterior— la “doctrina central” del Budismo Primitivo; sin embargo, no hay duda de que ha sido una idea importante desde los

inicios, una idea que es expuesta una y otra vez en innumerables pasajes del Canon Pāli. Para citar tan sólo un ejemplo importante; en el *Milindapañā* (sección 25), el monje budista Nāgasena argumenta en detalle ante el rey indogriego Milinda que no existe un “yo” aparte de los componentes, como no existe un carro aparte del timón, eje, ruedas, estructura del carro y asta de la bandera. Ciertamente, el “yo”, como el “carro” es meramente “una manera de contar, un término, un apelativo, una designación conveniente, un nombre.” (Warren: 132).

Existe así un sentido en que tanto el conocimiento como la realidad son “deconstruidos” por la tradición budista más antigua. Pero a la vez, el Budismo Primitivo no es completamente deconstructivista. Este fundacionalismo latente comienza a aparecer cuando recordamos el contexto y propósitos generales del movimiento budista: lograr el *nirvāna*. Alcanzar el *nirvāna* es, desde luego, el “evangelio”, la “buena nueva” del Budismo, y es un presupuesto importante de muchos de los primeros textos budistas (si no de todos) que nuestro éxito o fracaso en alcanzar el *nirvāna* es el resultado de nuestra correcta captación o equivocada captación de ciertas características cruciales del cosmos, como por ejemplo, la existencia o inexistencia de un yo substancial. El *nirvāna* depende, en suma, del conocimiento. Si el *nirvāna* es posible y depende, al menos en parte, del conocimiento de la forma como las cosas son (*yathābhūtam*), entonces debe haber una forma claramente identificable y cognoscible como las cosas son. Como resultado de esto debe existir algún tipo de conocimiento que tenga validez universal, que pueda servir como un fundamento para nuestra correcta captación de la verdad. Es con relación a esto que es pertinente la segunda parte del discurso de Buda a los Kālāmas. A pesar de su desconfianza en el testimonio y la razón como fuentes de conocimiento, Buda les asegura a los Kālāmas que la experiencia propia es una

fuente de conocimiento de la que uno puede fiarse. Así

...cuando conozcáis por vosotros mismos: Estas cosas son desventajosas, estas cosas son criticables, estas cosas son censuradas por los inteligentes; estas cosas, cuando son practicadas y llevadas a cabo, conducen al fracaso y al dolor —entonces, en verdad, oh Kālāmas, debéis rechazarlas ...Si alguna vez llegárais a conocer por vosotros mismos: Estas cosas son ventajosas, no son criticables, son alabadas por los inteligentes; estas cosas, cuando son practicadas y llevadas a cabo, conducen al bienestar y a la felicidad —entonces, oh Kālāmas, vosotros, habiéndolas llevado a cabo, manteneos en ellas. (Radhakrishnan y Moore: 346).

Hay un gran número de cuestiones filosóficas que este enfoque da por solucionadas, y no entraré aquí en el debate sobre si esta perspectiva refleja una “tesis empirista” del Budismo Primitivo. Es suficiente para nuestros propósitos indicar que el conocimiento es un elemento importante y necesario del camino hacia el *nirvāna*, y que el conocimiento correcto, basado sobre todo en la experiencia propia, es posible. Puede ser que la “experiencia” invocada sea de tipo extraordinario más que de tipo ordinario, quizá alcanzable sólo a través de la meditación. No obstante, en el Budismo primitivo existe en verdad un fundamento para el conocimiento humano correcto.

En forma similar, aun cuando la ontología del Budismo Primitivo tiene un elemento fuertemente deconstructivo, ningún objeto del conocimiento ontológico es visto con tanta suspicacia como el yo. De hecho el mismo Buda aclara en numerosas ocasiones que hay objetos que él niega categóricamente, objetos que él niega o afirma provisionalmente, y objetos que él afirma categóricamente. Se puede, por ejemplo, argüir que la fórmula general del Surgimiento en dependencia (expresada abstractamente como “si *x*, entonces *y*; si no *x*, entonces no *y*”), aunque afirmada desde luego como verdadera *a posteriori* con base en la experien-

cia de Buda, funciona para muchos budistas más bien como un principio ontológico *a priori*, sirviendo como lo hace, de base prácticamente indiscutida para explicar todos los procesos tanto del *samsāra* como del camino hacia el *nirvāna*.⁹ El Surgimiento en dependencia quizá no involucre ningún tipo de esencialismo o logocentrismo, pero sirve ciertamente como un principio más fundamentalmente “verdadero” que otros principios. En forma similar, las Cuatro Nobles Verdades son consideradas como parte de aquellos objetos que Buda categóricamente afirmó. En otras palabras, son verdades para todos en todos los tiempos y lugares; así, como el Surgimiento en dependencia, son verdades fundacionales, no sujetas al mismo tipo de “deconstrucción” que, por ejemplo, *Brahmā* o el *ātman*. En el Budismo Primitivo no sólo hay un fundamento para el conocimiento del lado subjetivo —la propia experiencia personal— sino que hay también objetos de conocimiento, “verdades”, que son en sí mismas consideradas como universales y fundacionales.

El Budismo Primitivo, a pesar de un cierto tono deconstrutivo, resulta tener también, cuando es examinado más de cerca, elementos fundacionalistas. De hecho, precisamente en la medida en que Buda aseguró haber descubierto un *dharma* que era universal, él asumió que (a) hay ciertas verdades vitales que tienen que ser conocidas por todo ser consciente y (b) que debe existir una base epistemológica para su captación. Así, no pudo evitar invocar alguna forma de fundacionalismo. Aun así, haciendo un balance, pienso que debemos concebir al Budismo Primitivo como un camino medio entre deconstrucción y fundacionalismo. Existen ciertamente verdades fundacionales y una forma de conocerlas correctamente, pero las mismas verdades que son conocidas, comportan como una parte importante —si no exclusiva— de su contenido, el entendimiento implícito de que en ningún lugar existen “fundaciones” o fundamentos —en tanto se les conciba como ontológicamente sustancia-

les. Hay poca evidencia de que la tradición budista primitiva hubiera sacado todas las implicaciones de su ejercicio de deconstrucción, pero tales implicaciones ciertamente podrían haber sido vertidas en principios. De hecho, fueron implícitamente vertidas por los pensadores de los comienzos del Mahāyāna, especialmente por los autores de los *sūtras* de la Perfección de la Sabiduría, y por el gran filósofo Nāgārjuna.

Deconstrucción y fundacionalismo en Nāgārjuna

Si la tradición budista de la primera época contiene elementos claramente deconstructivos, con todo no se sigue la tendencia deconstructiva hasta su conclusión lógica; en cambio, parecería que hay en el pensamiento Mahāyāna muchos casos en que la deconstrucción es llevada a cabo en forma inexorable y a fondo, incluso al punto que la cosmología y soteriología, expuestas en el Canon Pāli, parecen ser cuestionadas. Así, aquel texto de la quintaesenciada Perfección del conocimiento, el *Sūtra del Corazón*, afirma que en la vaciedad (*śūnyatāyām*) —en la realidad correctamente percibida— no existen los cinco elementos constitutivos del hombre ni las doce entradas ni los dieciocho campos de los sentidos ni los doce miembros del Surgimiento en dependencia ni las Cuatro Nobles Verdades ni el logro espiritual. En forma similar, Nāgārjuna, el fundador del Madhyamaka en el siglo II d.C., utiliza modos específicos de análisis filosófico para negar una variedad de conceptos budistas y no budistas, entre ellos algunas de las nociones más reverenciadas y fundamentales: causalidad, movimiento, tiempo, acción, etc. Más aún, escritos de orientación Yogāchāra tales como el *Lānkāvatāra Sūtra* y los tratados de Asaṅga y Vasubandhu, sostienen que el “triple mundo”, en el que viven y vagan los seres conscientes, es “sólo mente” (*cittamātra*) o “sólo una representación mental” (*viññaptimātra*), sin ninguna reali-

dad “objetiva” externa a las conciencias que la perciben.

Finalmente, los maestros de tradiciones de práctica como el Tantra y el Zen frecuentemente se burlan deliberadamente de conceptos que otros budistas consideran sagrados, encontrándose quizá en colecciones de *koans*, tales como *La Entrada sin Entrada*, la máxima expresión de esta actitud. En ellas encontramos una historia tras otra en las cuales nociones budistas convencionales son socavadas por las palabras y actos de los maestros Zen, cuyas palabras y actos son a su vez socavados por el compilador de las historias, Wu-men, cuyos comentarios pueden ser socavados por comentaristas posteriores, y así sucesivamente, en un regreso de deconstrucción sin fin y vertiginoso que a menudo deja al lector –y, sin duda, al meditador– con la sensación de haberse deslizado al otro lado del espejo de Alicia. Aquí no podemos considerar todas estas múltiples tendencias deconstructivas del Mahāyāna, pero examinaremos sólo una: la filosofía Madhyamaka de Nāgārjuna.¹⁰

Se discute mucho acerca de qué obras atribuidas precisamente a Nāgārjuna fueron realmente escritas por él, pero casi todos los estudiosos coinciden en que por lo menos se le pueden atribuir dos tratados filosóficos en verso: las *Madhyamakakārikā* (“Estrofas sobre el Camino del Medio”)¹¹ y la *Vigrahavyāvartanī* (“Refutación de los argumentos”).¹² En estos dos textos se encuentran probablemente los argumentos más inexorablemente deconstructivos jamás ideados por un budista. En los veintisiete capítulos de las *Madhyamakakārikā*, Nāgārjuna demuestra, mediante una variedad de estrategias dialécticas (la más famosa de las cuales es el “tetralemma”, conocido como el *catuskoṭi*), que uno tras otro de los conceptos utilizados por los filósofos en general y los budistas en particular, simplemente no resisten un análisis riguroso, que están “vacíos” (*śūnya*) y por tanto deben ser descartados por los sabios. Por ejemplo, en el primer capítulo Nāgārjuna analiza la causalidad y establece

que, no importa cómo se describa el proceso, siempre resultan consecuencias absurdas. Si las entidades surgen de sí mismas, entonces sacrificamos la significación de la distinción entre causa y efecto, puesto que éstos serían idénticos. Si ellas surgen de algo diferente de ellas, entonces nos vemos forzados a explicar cómo efectos particulares pueden estar “conectados” con causas particulares. Si éstas surgen de ambos, de sí mismas y de algo diferente de ellas, entonces propiedades contradictorias estarían siendo ilegítimamente afirmadas de una y la misma entidad. Si ellas surgen ni de sí mismas ni de algo diferente de ellas, se puede producir un caos nihilista. En consecuencia, toda posible explicación de la causalidad conduce al absurdo.

En el capítulo vigésimo quinto, Nāgārjuna somete a similar análisis al *nirvāna*, el *summum bonum* del Budismo. Si se sostiene la existencia del *nirvāna*, entonces debe ser una entidad sujeta a la producción y destrucción, pero esto contradice la definición del *nirvāna* como no condicionado. Si se sostiene su inexistencia, se niega entonces la posibilidad misma del *nirvāna* como un logro humano, y esto es contrario al “evangelio” del Budismo en relación con la posibilidad de la iluminación. Si existe y no existe a la vez, entonces se están afirmando propiedades contradictorias acerca del mismo concepto. Si ni existe ni no existe, entonces se hace una afirmación que carece de sentido. De tal suerte, el *nirvāna*, como la causalidad, no resiste el análisis. Otros conceptos son negados porque son relativos entre sí, como los diferentes aspectos del tiempo, movimiento o la cantidad; mientras que otros más son negados porque están integrados por partes o son dependientes de causas y condiciones que son extrínsecas a ellos. Cuando uno se ha abierto camino a través de la mayor parte de las *Madhyamakakārikā*, parece que queda muy poco mundo en qué apoyarse — los fundamentos ontológicos parecen haber sido completamente deconstruidos.

Si el *Madhyamakakārikā* es el más grande ejercicio de Nāgārjuna en deconstrucción ontológica, entonces su gran crítica de la epistemología se encuentra en la *Vigrahavyāvartanī*. Ahí, en las estrofas 31-51, él analiza el concepto de autoridad epistemológica (*pramāṇa*), aquellas fuentes del conocimiento, tales como la percepción o la inferencia, que fueron consideradas virtualmente por todas las escuelas filosóficas indias de su tiempo como los fundamentos para la comprensión del mundo. Usando una dialéctica similar a la empleada en las *Madhyamakakārikā*, Nāgārjuna demuestra que, si la autoridad deriva de sí misma, entonces será autoreferida y tautológica, en tanto que si requiere otra autoridad para su validez, entonces esa autoridad requerirá otra autoridad que le dé validez, y así sucesivamente en un regreso al infinito. De forma similar, si se sostiene que una autoridad puede probar algo que no ha sido ya probado –requerimiento *standard* para una inferencia formal– entonces ella tendría que ser separada para siempre de lo que ha de ser probado, y por tanto no probará nada; en tanto que si una autoridad prueba algo que ya ha sido probado, entonces será redundante y tampoco probará nada. Así Nāgārjuna concluye (estrofa 51): “las autoridades epistemológicas no se prueban por sí mismas, ni una por la otra ni por otras (fuentes); no hay existencia de autoridades a través de objetos-de-autoridad o accidentalmente”. De tal suerte, los medios para conocer el mundo, los *pramāṇas*, son invalidados por Nāgārjuna con la misma seguridad con que lo son los componentes ontológicos del mundo.

Parecería que hemos llegado a un *impasse* deconstrutivo, en donde ningún objeto o medio de conocimiento tiene ningún fundamento, y el conocimiento mismo –incluyendo el conocimiento del camino budista– se vuelve así imposible. De hecho ésta es precisamente la crítica dirigida a Nāgārjuna por un oponente no identificado en el

comienzo del capítulo XXIV de las *Madhyamakakārikā*; y es la respuesta de Nāgārjuna a esta crítica la que aclarará que su empresa no es una empresa puramente deconstructiva. Dice Nāgārjuna (XXIV, 8) que debe comprenderse que, al enseñar el *dharma*, los Budas han recurrido a dos niveles de verdad o a la formulación de verdades desde dos perspectivas: la verdad de ocultamiento o convencional y la suprema o última verdad. La deconstrucción ontológica y epistemológica, a la que Nāgārjuna ha dedicado tanto esfuerzo, responde a su intento por comprender las cosas desde el punto de vista supremo, o sea, demostrar que ninguna entidad, concepto o autoridad puede resistir el análisis último, porque no se puede demostrar que existe *svabhāvena*, esto es, intrínsecamente, por su propia naturaleza, independientemente, sustancialmente. Convencionalmente todos los conceptos analizados por Nāgārjuna son perfectamente válidos y sólo es posible negarlos en términos de *svabhāva*. Nāgārjuna señala (XXIV, 14) que es sólo porque entidades y conceptos son vacíos de *svabhāva* que el mundo convencional puede incluso existir, ya que un mundo en que las entidades poseyeran *svabhāva* sería un mundo en el cual el cambio sería imposible, y el mundo es comprensible solamente sobre la base de sus cambios, de sus diferencias. ¡De esta manera Nāgārjuna no sólo afirma el mundo convencional, sino que de hecho lo establece a través de la deconstrucción de él que Nāgārjuna hace en el nivel último! Él es bastante explícito acerca de esto en su propio comentario a la estrofa final de la *Vīgrahavyāvartanī*, en donde insiste que “todas las cosas quedan establecidas para aquél en el cual la vaciedad queda establecida, mientras que nada queda establecido para aquél en el cual la vaciedad no queda establecida”. Lo que específicamente queda establecido es el Surgimiento en dependencia, al que Nāgārjuna ya ha declarado (en *Madhyamakakārikā* XXIV, 18, y en la *Vīgrahavyāvartanī* 22) como la base para, y la con-

trapatte positiva del, concepto de vaciedad. El Surgimiento en dependencia a su vez conlleva no sólo el principio básico de la causalidad, sino también la validez específica de las diversas convenciones del camino budista.¹³ Es evidente que este camino budista puede ser llevado a término; existe un *nirvāna* en su fin. Efectivamente el *nirvāna* puede ser alcanzado precisamente a través del conocimiento, *prajñā*, que comprende que las entidades y los conceptos son vacíos de existencia inherente. Debe hacerse notar que la vaciedad es una extensión, pero de ninguna manera una reformulación radical del concepto de no-yo, cuya comprensión –recordémoslo– es un importante requisito para alcanzar el *nirvāna* en la tradición budista de la primera época.

Así, a pesar de toda su retórica deconstructiva, Nāgārjuna resulta ser también un fundacionalista, ya que su entero ejercicio crítico al final sólo puede entenderse dentro del marco aún mayor de la búsqueda budista convencional de la iluminación. En esta búsqueda, que motiva y da forma al proyecto íntegro de Nāgārjuna, se asume que hay una iluminación que debe ser realizada por los seres conscientes, que hay una manera en que el mundo es –vacío– que debe ser conocida, si se quiere alcanzar la iluminación, y que existe una forma –la *prajñā* intelectual e intuitiva– en que la manera en que el mundo es, puede ser conocida. Concedido esto, el contenido que es captado por uno que conoce al mundo como realmente es –la vaciedad– es la clase de objeto que, una vez comprendido, puede invalidar muchos de nuestros supuestos sobre el mundo y así conducirnos a deconstruirlo. Pero si deconstruimos al mundo completamente, hasta despojarlo de todos sus fundamentos, entonces habremos malinterpretado el propósito de Buda en su enseñanza de la vaciedad y habremos abandonado precisamente aquellos supuestos cosmológicos, ontológicos y epistemológicos que son el fundamento para nuestro ejercicio en la deconstrucción.

Aunque no hay lugar aquí para analizarlos por separado, debería ser evidente, *mutatis mutandis*, que la retórica negativa en los *sūtras* de La Perfección de la Sabiduría, el perspectivismo radical del Yogāchāra y los procesos abolutivos sin fin llevados a cabo por los maestros tántricos y del Zen, no son más exclusivamente deconstructivos que el análisis de Nāgārjuna, porque a ellos también debe vérselos dentro del marco mayor de una búsqueda de una iluminación verdadera a través del conocimiento verdadero de lo que es realmente verdadero acerca del mundo. Esto puede lograrse únicamente si existen fundamentos ontológicos y epistemológicos sobre los cuales podemos descansar con seguridad; así, también estos movimientos, por muy deconstructivos que puedan parecer, presuponen cuando menos una versión “débil” de fundacionalismo.

Fundacionalismo y deconstrucción en Dharmakīrti

La “deconstrucción”, que es una parte importante del proyecto de Nāgārjuna y de otros pensadores budistas, oculta un elemento de fundacionalismo que implícitamente motiva y ayuda a conformar ese proyecto. Sin embargo, aún pudiera parecer que la filosofía budista es una empresa fundamentalmente deconstructiva, en la que el fundacionalismo sirve como un elemento problemático aunque periférico. Pero para un número significativo de pensadores budistas el establecimiento de fundamentos epistemológicos es una preocupación central más que periférica. Tales fundamentos son, discutiblemente, la preocupación de los arquitectos del *abhidharma*, desde los autores del *Abhidhamma Piṭaka* pāli hasta los compiladores del *Mahāvibhāṣa*, hasta Saṅghabhadra y Vasubandhu, hasta Asaṅga –porque ¿qué es el *abhidharma* sino una descripción fundacional de los elementos y categorías de existencia aceptables para los budistas? Si este punto es debatible respecto del

abhidharma, no se le puede cuestionar seriamente cuando miramos a los representantes de lo que en ocasiones se ha llamado la “Escuela de los Pramāṇa”—la tradición de pensamiento budista que se centró sobre todo en el establecimiento y delimitación de las fuentes de autoridad epistémica (*pramāṇa*), sin las cuales nuestro conocimiento del mundo convencional y de las verdades salvíficas del Budismo jamás podría ser establecido. Aunque no siempre reciben minuciosa atención en las historias intelectuales —no se diga las populares— del Budismo, figuras tales como Dignāga, Dharmakīrti, Dharmottara, Jñānashrīmitra y Ratnakīrti proporcionaron a la vez las herramientas y la mayor parte de la agenda de la filosofía budista desde el 500 d.C. en adelante, primero en la tradición india, y después en la tibetana, donde aún en nuestros tiempos se siente su influencia.

Entre estos personajes, Dharmakīrti (siglos VI-VII d.C.) resulta particularmente interesante para nuestra presente discusión. La posición de Dharmakīrti en la tradición *pramāṇa* no es exactamente análoga al papel fundador de Nāgārjuna en el Madhyamaka, puesto que gran parte del trabajo intelectual básico fue realizado para Dharmakīrti por su gran predecesor, Dignāga. Sin embargo, Dharmakīrti fue considerado por la tradición posterior como, al menos, una figura tan importante como Dignāga, y de hecho para los tibetanos él es más importante. Por lo que toca a nuestro interés, Dharmakīrti fue quien llevó más lejos la indagación de las implicaciones de su fundacionalismo, buscando no sólo establecer bases seguras de autoridad epistémica, sino también aplicar esas autoridades a la solución de problemas tradicionales en ontología y metafísica religiosa. Dharmakīrti inicia una de sus últimas y más importantes obras, el *Nyāyabindu*, afirmando que “*toda acción humana exitosa está precedida de un conocimiento correcto*”.¹⁴ El hecho de que el conocimiento sea indispensable para el término exitoso de los proyectos humanos, ya sean seculares o reli-

giosos, lleva consigo la necesidad de establecer qué es, en realidad, el conocimiento, cuáles son sus clases y cómo podemos determinar si es engañoso o verídico. Así, Dharmakīrti busca, en sus diversas obras, determinar la naturaleza y posibles aplicaciones de las fuentes de autoridad epistémica, los *pramānas*. Ciertamente, el trabajo considerado su obra maestra por las generaciones posteriores hace esto evidente con su título: *Pramānavarttika*, “Comentario sobre la Autoridad”.¹⁵

Recordemos que los *pramānas* fueron –al menos desde un punto de vista asboluto– rechazados por Nāgārjuna en su *Vigrahavyāvartanī*; Dharmakīrti, por su lado, parece no haber tenido tales dudas en torno a la posibilidad de establecer los fundamentos de autoridad epistémica. Ciertamente, toda la tradición *pramāna* manifiesta su confianza en que podemos conocer cómo es que conocemos, y en que, una vez establecido esto, hay pocas áreas a las que nuestro conocimiento no puede con confianza acceder. Para Dharmakīrti, como antes para Dignāga, existen dos y únicamente dos autoridades epistémicas, a saber: la percepción y la inferencia. De éstas, la percepción, que es directa y no conceptual, es la más fundamental. Hay cuatro tipos distintos de percepción que se aceptan: la percepción sensorial, que es la aprehensión directa, no conceptual de un objeto sensorial; la percepción mental, que es la aprehensión directa de un momento mental que sigue a una percepción sensorial; la apercepción (*svasamvedanā*), que es un conocimiento simultáneo que aprehende directamente cualquier conocimiento sensorial o inferencial; y la percepción yóguica, que es una aprehensión directa de la realidad última, como por ejemplo las Cuatro Nobles Verdades o la inexistencia del alma.¹⁶ El lado objetivo del conocimiento perceptual está tan firmemente fundamentado como el lado subjetivo: aquello que las percepciones captan son las verdaderas “marcas propias” o “características

específicas” (*svalakṣaṇa*) de las entidades. Lo que es importante aquí no es qué puedan ser estas “marcas propias”, sino el hecho de que Dharmakīrti asume que tales cosas existen. Esto implica que existen fundamentos ontológicos reales del mundo que pueden servir como los objetos de autoridades epistémicas reales, fundamentadas.

Puesto que es directa y no conceptual, la percepción puede ser la más fundamental de las dos autoridades; la inferencia es indirecta y conceptual, pero es un conocimiento firmemente fundado, puesto que está arraigada en la concomitancia positiva y negativa entre una razón o signo (*hetu, liṅga*), y el sujeto (*dharmin*) y el predicado (*pakṣa*) de una proposición (*pratijñā*). Esta concomitancia no es meramente una relación arbitraria o puramente lógica, como lo pudiera ser en algunas formas de la lógica simbólica occidental. Más bien adquiere firmeza por el hecho de que invariablemente se ha *observado* que es válida. La importancia de la observación para la inferencia se muestra por el hecho de que existe el requerimiento (insertado en la estructura esencial de lo que a veces se denomina el “silogismo budista”) de que se señalen los casos positivos y negativos de la concomitancia probatoria. Así, no es suficiente meramente afirmar que “en aquella colina (sujeto) hay fuego (predicado), porque hay humo (razón)”. La concomitancia probatoria entre humo y fuego debe ejemplificarse agregando “como en una cocina” –en la que hay fuego– y “a diferencia de un lago” –donde no lo hay. Por lo tanto, la inferencia invoca explícitamente la percepción y se basa en ella, y en última instancia en la captación directa de las marcas propias verdaderas de entidades reales. Es por esta razón que Dharmakīrti especifica en numerosas ocasiones que las inferencias válidas deben ser “*producidas por la fuerza de entidades reales*” (*vastubalapravṛtta*).¹⁷

Dharmakīrti, sobre la base de tales inferencias válidas, cree que podemos llegar a conocer conceptualmente ver-

dades no sólo acerca del mundo cotidiano, sino también de temas tan profundos como la existencia o no existencia del alma, la realidad o irrealidad de vidas pasadas y futuras y la validez comparativa de los sistemas de los grandes filósofos y maestros de religión. Dharmakīrti dedica de hecho un capítulo íntegro de su *Pramānavārttika*, el de "Establecimiento de la Autoridad" (*Pramānasiddhi*), a un intento sistemático para demostrar que Buda es la única autoridad para aquellos que se esfuerzan por la liberación espiritual. Él intenta demostrar esto probando mediante la lógica (a) la posibilidad de que Buda haya alcanzado el estado de iluminación, y (b) la validez de lo que él enseña sobre la base de su iluminación, las Cuatro Nobles Verdades. Esto a su vez comporta varias pruebas subsidiarias, por ejemplo, la no existencia de Dios, la independencia de la mente frente al cuerpo, la ilimitada extensibilidad de las cualidades mentales y el valor soteriológico único de la intuición de la ausencia de sustancia o alma.¹⁸ Si Dharmakīrti tuvo éxito en su demostración o no, no interesa aquí; lo que es importante es que él cree que tal demostración es posible y es posible porque se basa finalmente en *observaciones* comunes y firmemente fundadas acerca de la manera en que el mundo realmente es.

El proyecto de Dharmakīrti parece ser casi diametralmente opuesto al de Nāgārjuna: *hay* una manera en que las entidades realmente existen, y nos es dada directa y verídicamente a través de los varios modos de percepción, que son a su vez la base para un conocimiento conceptual legítimo acerca del mundo, tanto el mundo cotidiano que está estrechamente relacionado con los sentidos como el mundo metafísico que está más allá de éstos. Dharmakīrti parece abierta y completamente un fundacionalista, que podría alegrar el corazón de un Aquino o un Descartes.

Apenas debiera sorprendernos, con todo, que las cosas no sean tan simples. Así como se detectaron elementos

de fundacionalismo en la obra de Nagarjuna, así también los escritos de Dharmakīrti –por muy fundacionalistas que puedan parecer– abundan en elementos deconstructivos. Para empezar, la ontología de Dharmakīrti es fundamentalmente la del Budismo *abhidharma* clásico y está por tanto basada en el supuesto de que en ningún lugar del cosmos es posible encontrar una entidad que es o tiene sustancia inmutable (*ātman*). En Dharmakīrti este supuesto es expresado en numerosas formas importantes, por ejemplo, en su defensa de una soteriología basada en la ausencia de sustancia o alma; en su insistencia en que aquellas entidades reales, eficientes, que poseen marcas propias, sólo se mantienen durante el más breve instante concebible (*kṣāṇa*) y luego son destruidas; y en su afirmación de que comprendemos clases de objetos no mediante la aprehensión de algún universal inherente –puesto que la permanencia usualmente predicada de los universales es una imposibilidad– sino mediante la exclusión (*apoha*) de lo que *no* es una clasificación adecuada. Todas estas nociones, no obstante su fuerza o debilidad filosóficas, sirven para socavar una ontología que afirme la sustancia y, en la medida en que lo logran, tienden a debilitar la certeza absoluta con la cual se puede decir que algo existe de una manera particular, definida –puesto que dicha especificación es con frecuencia el resultado de aprehensiones conceptuales equivocadas basadas en supuestos sustancialistas. Este último punto es ciertamente debatible, ya que pareciera que Dharmakīrti cree que su ontología no sustancialista no invalida su fundacionalismo epistemológico. Ciertamente realiza un gran esfuerzo para demostrar que aquélla es perfectamente compatible con éste, y, de hecho, que es la única ontología con base en la cual el conocimiento puede ser realmente explicado.

Aun si se cuestiona el efecto deconstructivo de la ontología no sustancialista de Dharmakīrti, se encuentra que

otra tendencia todavía más básica hacia la deconstrucción informa su pensamiento: su adhesión al punto de vista Yogāchāra de que los tres mundos son “*sólo una representación mental*” (*vijnaptimātra*).¹⁹ El corolario de este punto de vista es el supuesto de que la creencia errónea en una dualidad última de sujeto y objeto es la base de nuestro circular en el *samsāra*, y de que la realización directa de su *no* dualidad es el punto esencial que ha de ser realizado en la percepción yóguica, que es la experiencia de un *ārya* que ha cortado las raíces de la ignorancia y está seguro de la iluminación. Si la *no* dualidad de sujeto y objeto es lo que en último término debe ser realizado en el camino budista, hay un sentido en el cual el conocimiento ordinario perceptual e inferencial es eliminado y relativizado, pues el conocimiento ordinario es necesariamente dualista y tal dualismo resulta no tener ningún fundamento en la realidad suprema. Como Nāgārjuna, Dharmakīrti afirma que el conocimiento convencional tiene una validez convencional, pero es negado por la perspectiva más alta de quien ve las cosas como realmente son en último término. Hay un elemento más que incidental de deconstrucción en el pensamiento de Dharmakīrti.

Nuestra discusión no puede terminar, con todo, aquí, ya que tal como el marco más externo del proyecto deconstrutivo de Nāgārjuna era un tipo de fundacionalismo que partía del supuesto de que *hay* una manera cognoscible en que las cosas realmente existen, es decir, como vacías; de la misma manera, también el marco más externo del proyecto de Dharmakīrti comporta una perspectiva similar. Así como el fundacionalismo, que parece tan básico para Dharmakīrti, resulta eliminado de manera importante por un enfoque último en el cual todo conocimiento dualista es engañoso, de la misma manera también ese enfoque último resulta eliminado por otro fundacionalismo que estructura el proyecto íntegro. Como en el caso de Nāgārjuna, este

fundacionalismo parte del supuesto de que hay una manera en que el mundo es en sentido último, es decir, sólo como una representación mental; y que esta manera en que el mundo es, puede ser conocida con seguridad, por ejemplo, por la percepción yóguica. De este modo, en el análisis final tanto la ontología como la epistemología tienen fundamentos, aun si el objeto fundacional (no dualidad) y el sujeto (percepción yóguica) representan un alejamiento radical y quizá un debilitamiento implícito de los fundamentos ontológicos y epistemológicos convencionales, que necesitamos en el mundo cotidiano.

El encuentro de Nāgārjuna y Dharmakīrti: el Svāntrika indio y el Prāsāngika tibetano

Nuestra selección de Nāgārjuna y Dharmakīrti para representar, respectivamente, las tendencias hacia la deconstrucción y fundacionalismo en el pensamiento budista no es enteramente arbitraria. Aunque ellos nunca utilizaron los términos deconstrucción y fundacionalismo, los filósofos budistas de fines del primer milenio d.C. reconocieron instintivamente que las dos tendencias representadas por Nāgārjuna y Dharmakīrti eran en alguna forma de importancia fundamental, que ninguna de ellas podía ser enteramente ignorada y que consecuentemente ambas tenían que ser elementos de una empresa filosófica seria. Como resultado, algunos de los más importantes pensadores del Budismo indio tardío se dedicaron explícitamente a la tarea de armonizar la deconstrucción de Nāgārjuna y el fundacionalismo de Dharmakīrti. Por su parte, esta tendencia fue adoptada por la tradición filosófica tibetana y sigue siendo una de las características sobresalientes del Budismo tibetano hasta nuestros días.

Nāgārjuna era muy escéptico acerca de cualquier intento para establecer los fundamentos tradicionales del cono-

cimiento. A pesar de su aceptación implícita de algunos cánones de racionalidad tales como el tetralemma (que implicaba un equivalente indio de la ley del tercero excluido), evitó la argumentación en modos silogísticos y se dedicó básicamente a aplicar una dialéctica crítica, deconstructiva, a las proposiciones de otras escuelas. Este enfoque fue adoptado y defendido por una de las dos tradiciones Mādhyamika que se desarrollaron en los siglos posteriores a Nāgārjuna, la Prāsaṅgika, cuyos representantes más importantes fueron Buddhapālita y Chandrakīrti. Sin embargo, un segundo grupo de Mādhyamikas, los Svāntantrikas, vieron el valor (y quizá la necesidad) de argumentar más constructivamente y en consecuencia se interesaron no sólo por la dialéctica de la vaciedad, sino también por el intento de establecer fundamentos epistemológicos y construir sobre ellos —quizá en un intento de asegurar una base sólida y específica para la verdad convencional. Después de todo, el mismo Nāgārjuna había dicho (*Madhyamakakārikā* XXIV, 10) que la verdad convencional era un prerequisite necesario para la verdad última, aunque dijo poco respecto a las características de dicha verdad convencional. Si la verdad convencional era tan importante, era necesario establecerla firmemente; y los textos de los miembros de la tradición *pramāṇa* ofrecieron las bases más prometedoras para tal establecimiento.

Así, comenzando por Bhāvaviveka en el siglo VI y continuando con figuras tales como Jñānagarbha, Shāntarakṣhita y Kamalashīla, los Mādhyamikas Svāntantrikas deliberadamente intentaron combinar, por una parte, la preocupación Mādhyamika por establecer la vaciedad como el modo de existencia último de todos los fenómenos y, por el otro lado, la preocupación de la tradición *pramāṇa* por la autoridad epistémica y su extensión a la argumentación racional y construcción filosófica. Los mismos Svāntantrikas mostraron cuando menos dos tendencias diferentes en su

análisis de la realidad convencional, que condujeron a una ulterior división tibetana de la tradición en las subescuelas “Yogāchāra” y “Sautrāntika”,²⁰ pero las principales líneas del enfoque Svātantrika son comunes a ambas, e involucran “una tendencia a reconcebir cuestiones ontológicas tradicionales en la forma epistemológica popularizada por Dignāga y sus sucesores” (Eckel: 51). De tal modo, no sólo es posible aplicar inferencia formal a la demostración de la verdad suprema de que todas las entidades son vacías de existencia sustancial, sino también cuestiones de verdad convencional se verían enmarcadas básicamente en términos de conceptos y temas que habían pasado a un primer plano en la tradición *pramāṇa*, tales como la naturaleza y tipos de autoridad, la momentaneidad, la eficiencia causal, universales y particulares, etc. Más aún, muchos Svātantrikas no se ocuparon únicamente de la crítica de otras escuelas, sino también –muy en el espíritu de Dharmakīrti– del establecimiento positivo de una variedad de ideas filosóficas y religiosas budistas, esto es, de probar la verdad del Budismo con argumentos racionales.²¹ Cualquiera que haya sido su éxito o fracaso en armonizar dos tendencias del pensamiento budista tan fundamentalmente contrastantes, el punto importante sigue siendo que los Svātantrikas se esforzaron por lograrlo, y así, implícitamente, aceptaron que deconstrucción y fundacionalismo eran modos de acercarse al conocimiento y al mundo que no se oponían en lo esencial.

Durante los siglos XIII y XIV el Budismo desapareció en la India, pero no antes de que la mayoría de sus sistemas de teoría y praxis, surgidos en su última época, hubieran sido trasplantados al Tibet. Por ende, la Escuela Madhyamaka Svātantrika ejerció gran influencia en la formación de las actitudes filosóficas tibetanas, particularmente en el período temprano de difusión del Budismo, durante los siglos VIII y IX. Durante el ulterior período de difusión del Budismo,

a partir del siglo XI en adelante, los tibetanos, en forma creciente –aunque no exclusivamente– tendieron a considerarse a sí mismos Prāsaṅgikas más que Mādhyamikas Svātantrikas. Sin embargo, esto no significó un abandono de las preocupaciones epistemológicas de los Svātantrikas. El estudio del Madhyamaka y de los *prāmana* se desarrolló simultáneamente en los linajes tibetanos, y sus líneas de desarrollo tendieron a converger,²² al punto de que, en Tsong kha pa, el fundador de los dGe lugs en el siglo XV, ellas se fusionaron en una sola empresa intelectual. Dicha empresa es nominalmente Prāsaṅgika, y por tanto técnicamente evita definir la *verdad* convencional en términos derivados de la tradición *prāmana*. De hecho, con todo, la descripción dGe lugs de la realidad convencional tiene sus raíces precisamente en aquella tradición. El estudio de las obras de Dignāga y particularmente de las de Dharmakīrti es piedra angular del entrenamiento filosófico de los dGe lugs, casi tan importante como el estudio del mismo Madhyamaka. Éste es de hecho el caso de todas las principales escuelas tibetanas. Entre ellas podrán estar en desacuerdo respecto de la fuerza de la conexión entre el conocimiento convencional y el supremo, y, por tanto, respecto de la importancia de la racionalidad para la soteriología –hasta ese punto se les puede caracterizar como más o menos deconstructivas o fundacionalistas–²³ pero todas ellas coinciden en que cualquier ontología sustancialista debe ser en último término deconstruida y que existen fundamentos seguros disponibles para el establecimiento de objetos y modos de conocimiento convencionales. Así, todos sus programas monásticos incluyen el estudio de ambos, Nāgārjuna y Dharmakīrti.

Al menos una línea muy importante del pensamiento budista, que se inició en la India y se extendió al Tibet, intentó en forma explícita equilibrar las tendencias contrarias de la tradición hacia la deconstrucción y el fundacio-

nalismo. Aquí no nos corresponde determinar si el resultado fue la armonía sublime de los polos fundamentales del pensamiento filosófico o un intento de “comerse el pastel y quedarse con él”; lo que es importante es simplemente el hecho de que un gran segmento de la tradición filosófica budista vio la necesidad de ambos, deconstrucción y fundacionalismo, y la consecuente necesidad de incluir a *ambos* en cualquier empresa intelectual seria.

Deconstrucción, fundacionalismo y el Camino del Medio

Deconstrucción y fundacionalismo forman una importante, aunque implícita, polaridad en el pensamiento budista, y es posible ubicar a casi todos los sistemas budistas de filosofía o de meditación en algún punto del espectro que corre entre ambos polos. De los pensadores y escuelas que hemos examinado detalladamente, Nāgārjuna se ubicaría muy cercano al polo deconstructivo, Dharmakīrti muy cercano al polo fundacionalista, y tradiciones tales como el Budismo Primitivo, el Madhyamaka Svātantrika y el dGe lugs tibetano se ubicarían en lugar intermedio. La estrecha identificación de un pensador o movimiento con uno u otro de los polos no significa la exclusión del otro polo. Aun empresas predominantemente deconstructivas, como la de Nāgārjuna, tienen elementos fundacionalistas; y fundacionalismos aparentemente tan cerrados como el de Dharmakīrti, contienen insertadas en ellos importantes tendencias deconstructivas. No hay sistema que no incluya a ambos polos. Es muy posible argüir que el “Camino del Medio” budista se encuentra justamente en cualquier negociación del sistema entre deconstrucción y fundacionalismo.

En términos de nuestra otra metáfora, la de los marcos, el marco más interno de un sistema budista tiende a ser la afirmación “fuertemente fundacionalista” de convencionalidades mundanas y religiosas. (En el caso de, por ejemplo,

Dharmakīrti, éste es el marco en el que se centró nuestra atención.) Dicho marco se encuentra rodeado y eliminado por un marco más amplio que encierra, de alguna u otra manera, la deconstrucción última de aquellas convencionalidades. (Éste es nuestro enfoque en el caso de, por ejemplo, Nāgārjuna.) No obstante, este marco deconstructivo se encuentra a su vez rodeado por el marco aún más amplio, débilmente fundacionalista, de los valores budistas esenciales, que estructuran la empresa misma de distinguir entre lo convencional y lo supremo. Es posible que esta metáfora de los marcos parezca implicar que el Budismo es, en el análisis final, un tipo de fundacionalismo, si bien uno “débil”, pero este marco fundacionalista, “el más externo”, está sujeto también a una deconstrucción ulterior. Podemos imaginar este marco más externo corroído por el elemento deconstructivo en su interior, o podemos imaginárnoslo rodeado aún por otro marco deconstructivo.

Independientemente de qué metáfora empleemos, la relación entre la deconstrucción y el fundacionalismo en el Budismo no es estática, y ninguna de ambas tendencias puede finalmente excluir o descartar a la otra. Cualquier afirmación fundacionalista está sujeta a deconstrucción última desde una variedad de puntos de vista: la ausencia de sustancia, vaciedad, sólo-la-mente, etc. A la inversa, cualquier deconstrucción presupone que algunas convencionalidades tienen suficiente fundamento en la realidad, de modo que ambos, el mundo ordinario y la empresa deconstructiva misma, puedan tener algún sentido. Dichos fundamentos están a su vez abiertos a ulterior deconstrucción, pero la deconstrucción de ellos a su vez implica ciertos fundamentos convencionales que a su vez pueden ser deconstruidos y así sucesivamente *ad infinitum*. Parecería que el Budismo desemboca en una dialéctica aporética de abolición sin fin que sólo conducirá a la frustración filosófica y espiritual. Sin embargo, es muy posible que la verdadera

fuelle de frustración filosófica y espiritual sea justamente la actitud que buscaría finalmente resolver la polaridad deconstrucción-fundacionalismo favoreciendo a una o a otra. Desde el punto de vista budista, esto sería una caída en un extremo o el otro –y debemos recordar que una de las metáforas más fundamentales del Budismo es aquella de optar por el medio entre los extremos, ya sea de hedonismo y ascetismo, eternalismo y aniquilación, o simplemente entre “es” y “no es”. El budista espiritualmente ágil camina sobre una cuerda difícil, equilibrando dos verdades, sosteniendo una vara con un peso deconstructivo en un extremo y uno fundacionalista en el otro, sabiendo que, si su equilibrio se pierde, la caída será muy larga.²⁴ Mientras ambas, sin embargo, estén bajo su control, pasar será posible y la meta –que no es meta, pero es una meta, con todo– podrá ser alcanzada.²⁵

Traducción de María Urquidi

Notas

¹ Ver Wright (36-38) y Ch'en (68-69) para una discusión sobre el tema.

² Debo muchas de las ideas vertidas en varios de los párrafos a continuación a Rony (1979), quien me sugirió por primera vez la polaridad deconstrucción-fundacionalismo.

³ Ver Derrida, para la exposición clásica acerca de la deconstrucción.

⁴ En esas discusiones (particularmente en Sosa, 1980a y 1980b), al fundacionalismo se le compara más frecuentemente con el coherentismo. O bien, se le puede comparar con el pragmatismo (como en Rony, 1982), aunque Culler (153-156) insiste en que la deconstrucción no debe ser identificada con el pragmatismo.

⁵ Magliola: parte 3. Se debe observar que Magliola (89) coincide en que *“las formas dominantes del Budismo... son logocéntricas en el sentido Derrideano”* –y que es fundamentalmente en Nāgārjuna y en el Zen en donde él encuentra un *“Camino del Medio, (un) Sendero del En Medio (que) sigue la huella Derrideana y va ‘más allá de Derrida’ en cuanto frecuenta ‘el pensamiento que no ha sido escuchado’ y... permíete la reinstalación de lo logocéntrico también”*. (87).

⁶ La cuestión sobre si el Budismo admite un “absoluto” ha sido muy discutida. Debe recordarse que el término “absoluto” es un término occidental y que su presencia o ausencia en el Budismo dependerá en gran medida de la manera en que sea definido. Un “absoluto”, ¿es una entidad metafísica, una esencia inmutable? O bien, ¿es simplemente

un "principio limitativo" de algún tipo? De ser esto último, entonces probablemente ninguna tradición budista carece de un absoluto. De ser lo primero, creo que puede sostenerse que una mayoría significativa, si no predominante, de las tradiciones budistas está comprometida, al menos en el nivel retórico, con el no absolutismo.

⁷ Este mismo problema surge con frecuencia en discusiones sobre si el pensamiento de Nāgārjuna puede realmente ser llamado "filosofía" –particularmente si se tiene en cuenta que el mismo Nāgārjuna (en el *Vigrahavyāvartanī*, 29) insiste en que él no tiene una "tesis" (*pratijñā*) que proponer. Los comentaristas de Nāgārjuna no han llegado a un acuerdo sobre cuán literalmente debe entenderse esto. Como ocurre con la deconstrucción, se puede por lo menor argüir que la "posición de no tener ninguna posición" requiere de una cierta perspectiva y de un conjunto de supuestos, por lo que de algún modo es una posición. Véase Thurman (161 y siguientes), para una reciente e interesante discusión al respecto.

⁸ El *nirvāṇa* –cosa por lo demás sujeta a discusión– es inmutable y por tanto candidato a ser un "absoluto" del Budismo Primitivo –pero no funciona como fuente o sustancia del mundo fenoménico; es más bien una alternativa radical al mundo fenoménico, calificada por características de las que carece el mundo fenoménico– de ahí que sea sumamente difícil de conceptualizar para aquellos de nosotros cuyo conocimiento es exclusivamente fenoménico. Ver Jayatilke (Capítulo VI) para una discusión sobre este tema.

⁹ Y llegando también a servir como lo que se ha denominado el "credo" budista, encontrado en inscripciones en toda la India: *ye dharmā hetuprabhāva hetuṃ teṣāṃ tathāgato hyavadat teṣāṃ ca yo nirodho evaṃ vad mahāśramaṇa* "Todos los dharmas son producidos por causas –el Tathāgata ha descrito sus (causas); y lo que es su cesación (él también lo ha descrito): así habla el gran asceta".

¹⁰ Hay de hecho cierta discusión entre los estudiosos sobre si Nāgārjuna debe ser contado entre los mahāyānistas –Warder y Kalupahana (1986) se destacan sosteniendo que no debiera– pero esto suscita problemas hermenéuticos y textuales que van más allá del alcance de este artículo y no afectan el rumbo de nuestra discusión.

¹¹ Para una edición y traducción de las *Mādhyamakakārikā*, ver por ejemplo Inada.

¹² Para una edición y traducción de la *Vigrahavyāvartanī*, ver por ejemplo Bhattacharya.

¹³ Para una discusión acerca de algunas de las implicaciones de esta estrofa, ver Jackson.

¹⁴ Para una traducción de esta estrofa, que incluye el importante comentario de Dharamottara, ver Stcherbatsky (II, 1).

¹⁵ El título generalmente es glosado por los comentaristas de Dharmakīrti como "Comentario sobre (el tratado de Dignāga acerca de) la Autoridad". El *Pramāṇavārtika* no ha sido aún traducido *in toto* a una lengua occidental. La edición más útil entre las actualmente accesibles es la de Miyasaka, que incluye el sánscrito y el tibetano en páginas enfrentadas.

¹⁶ Ver, por ejemplo, Stcherbatsky (II, 25-33). De hecho, la inexistencia de sustancia es considerada como uno de los "dieciséis aspectos de las Cuatro Nobles Verdades", que deben ser conocidos de acuerdo con varias tradiciones *abhidharma*. Específicamente, la inexistencia de sustancia es uno de los cuatro aspectos del sufrimiento, siendo los otros tres el sufrimiento, la no permanencia y la vaciedad.

¹⁷ Una discusión de esto se encuentra, por ejemplo, en *Pramāṇavārtika*, Capítulo *Parārthānumāna*, estrofas 48-71. Ver Tillemans (147, nota 17).

¹⁸ El capítulo *Pramāṇasiddhi* del *Pramāṇavārtika* ha sido traducido *in toto* pero no

publicado por Nagatomi, y parcialmente traducido por Vetter. Una traducción completa de él, cotejada con el *Comentario tibetano de rGyal tshab rje*, aparecerá en mi *Why Buddhism Is True*, editado por Wisdom Publications, Londres.

¹⁹ Ver, por ejemplo, *Pramānavārtika*, capítulo *Pratyakṣa*, estrofa 320 y siguientes.

²⁰ Ver, por ejemplo, Sopa y Hopkins (122-145) y López (299-386).

²¹ Especialmente notable en este sentido fue Shāntarakṣita, en su *Tattvasaṃgraha*; éste ha sido traducido junto con el *Comentario* de Kamalashīla en Jha.

²² Al respecto ver, por ejemplo, van der Kuijp.

²³ Desde esta perspectiva, los dGe lugs pas serían los más fuertemente fundacionistas, los rNying ma pas los más deconstructivos, con los Sa skya pas y los bKa 'bryud pas en algún lugar intermedio. No obstante, todos contienen elementos de ambas tendencias.

²⁴ Cabe hacer la observación de que en muchas tradiciones del Mahāyāna, un *buddha* es definido cognitivamente por su (de él o de ella) habilidad para conocer simultáneamente todos los fenómenos, los convencionales y los supremos, es decir, las dos verdades; ésta es una habilidad de la que carecen los seres conscientes, aun los *bodhisattvas* de alto nivel: ellos son capaces de conocer sólo una u otra.

²⁵ Una primera versión de este artículo se presentó en un simposio llamado Pensamiento y Cultura Budistas, gentilmente organizado por el profesor Frank Hoffman en la Universidad de Montevallo, Alabama, abril de 1968. Quisiera agradecer al Sr. Patrick Pranke de la Universidad de Michigan por haber articulado para mí por primera vez la tensión del pensamiento budista que he explorado aquí; a los Drs. John E. Thiel, Janet Gyatso y Lynn Stephens por sus útiles comentarios y crítica a dicha primera versión; y a la Dra. Nancy McCagney y al lector anónimo de JAAR por sus sugerencias en relación a una versión ulterior.

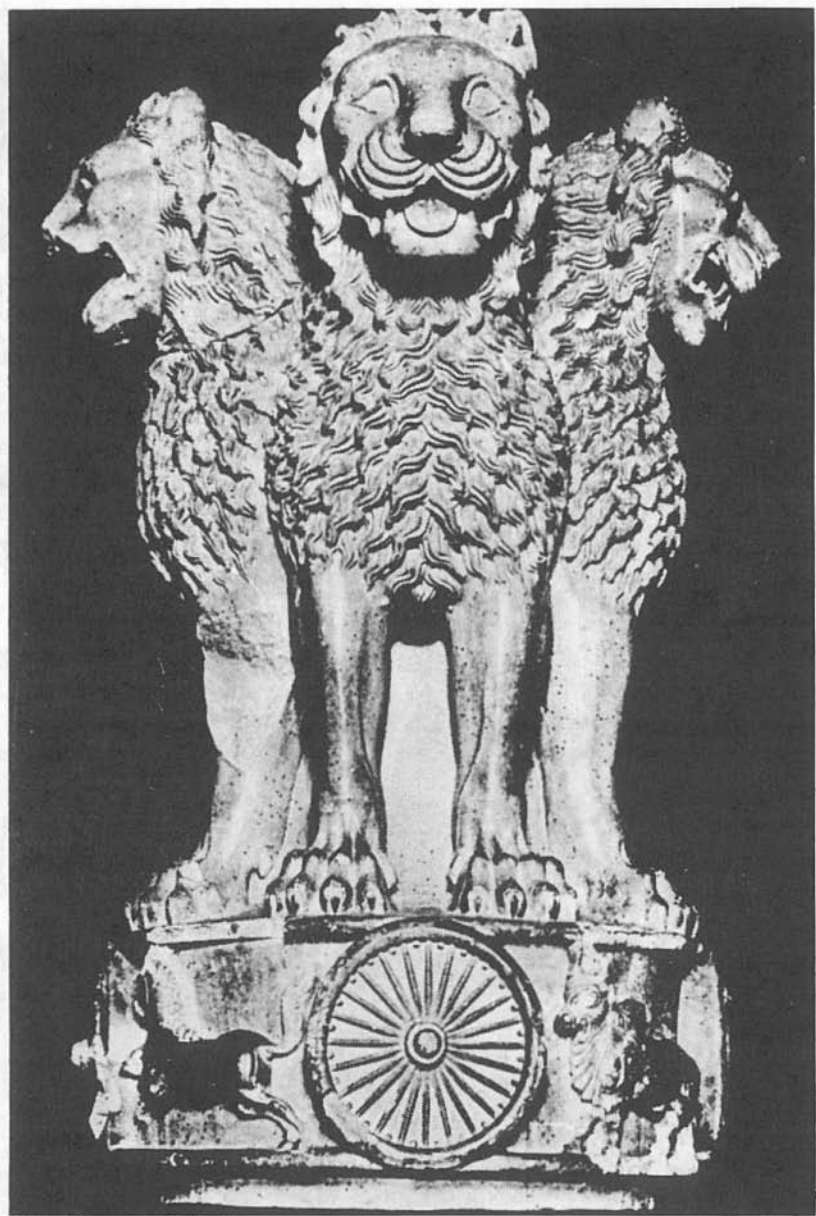
Bibliografía

- Bhattacharya, K. (traductor), *The Dialectical Method Of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*. Text critically edited by E.H. Johnston and Arnold Kunst, Delhi, Varanasi, Patna, Motilal Banarsidass, 1978.
- Ch'en, K., *Buddhism In China*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- Culler, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- Derrida, J., *Of Grammatology*, traducido por Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1976.
- Eckel, M. D., *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths: An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, Albany, State University of Nueva York Press, 1987.
- Fiorenza, F. Sch., *Foundational Theology: Jesus and the Church*, Nueva York, Crossroad, 1985.
- Gudmundsen, Ch., *Wittgenstein and Buddhism*, London, Allen & Unwin, 1979.
- Guenther, H. V., *The Life and Teaching of Nāropa*, Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1963.
- Inada, K. K., *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokio, The Hokuseido Press, 1970.
- Jackson, R., "For Whom Emptiness Prevails: An Analysis of the Religious Implications of Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī 70", en *Religious Studies* 21: 407-414, 1985.

- Jacobson, N. P., *Buddhism: The Religion of Analysis*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1966.
- Jayatilleke, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi, Varanasi, Patna, Motilal Banarsidass, 1963.
- Jha, G. (traductor), *The Tatvasamgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, 2 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. Primera Edición: Baroda, Oriental Institute, 1937, 1939.
- Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- Kalupahana, D. J., *Principles of Buddhist Psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Lopez, D. S. (Jr.), *A Study of Svātantrika*, Ithaca, Snow Lion Publications, 1987.
- Magliola, R., *Derrida on the Mind*, West Lafayette, IN, Purdue University Press, 1984.
- Miyasaka, Y. (ed.) (Dharmakīrti), *Pramāṇavārtika-kārikā. Sanscrit and Tibetan. Acta Indologica* 2, 3, 4, 1972-77.
- Nagatomi, M., "A Study of Dharmakīrti's Pramāṇavārtika: An English Translation and Annotation of the Pramāṇavārtika, Book I", Tesis inédita, Harvard University, 1957.
- Puhakka, K., *Knowledge and Reality: A Comparative Study of Quine & Some Buddhist Logicians*, Delhi, Patna, Varanasi, Motilal Banarsidass, 1975.
- Radhakrishnan, S. y Moore, Ch. A., *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Sopa, G. y Hopkins, J. (traductores), *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, Nueva York, Grove Press, 1976.
- Sosa, E., "The Foundations of Foundationalism", en *Nous* 14: 547-564, 1980a.
- Sosa, E., "The Raft and the Pyramid: Coherence and Foundations in the Theory of Knowledge", en *Midwest Studies in Philosophy* 5: 325, 1980b.
- Stcherbatsky, F., *Buddhist Logic*, 2 vols., Nueva York, Dover Publications, 1962. Originalmente publicado: Leningrad, Academy of Sciences of the U.S.S.R., circa 1930.
- Suzuki, D. T., *Mysticism Christian and Buddhist: The Eastern and Western Way*, Nueva York, The Macmillan Company, 1957.
- Thurman, R. A. F., *Tsongkhapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton Library of Asian Translations, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Tillemans, T. J. F., "Pramāṇavārtika IV (1)", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Band XXX: 143-162, 1986.
- Van der Kuip, L. W. J., *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology*, Altdorf Neu-Indische Studien, núm. 26, Wiesbaden, 1983.
- Vetter, F. T., *Der Buddha und Seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārtika*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 12., Wien, 1984.
- Warder, A. K., *Indian Buddhism*, Segunda edición revisada, Delhi, Varanasi, Patna, Motilal Banarsidass, 1980.
- Warren, H. C., *Buddhism in Translations*, New York, Atheneum, 1984. Primera edición: Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Wright, A. F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959.



Torres de rostros



Capitel de un pilar de Ashoka

Un gran emperador budista, Ashoka

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

I

El emperador Ashoka es indudablemente uno de los gobernantes más importantes no sólo de la historia de la India sino de la historia universal. Gobernó durante 40 años (272-232 a.C.) un reino inmenso, poderoso y fuertemente organizado, heredado de su abuelo Chandragupta (322-298 a.C.) y de su padre Bindusāra (298-272 a.C.) e incrementado por él mismo, el cual comprendía la casi totalidad de la península de la India y además zonas de Paropanisadai, Aria, Arachosia y Gedrosia, cedidas por Seleuco I Nikator a Chandragupta. Conocemos su historia por las crónicas budistas y especialmente por una magnífica colección de inscripciones que nos han llegado de él. Dentro de esta colección existen dos notables inscripciones escritas en griego, a las cuales nos referiremos con algún detalle en el presente trabajo.

II

Datos cronológicos¹

327 a.C. (mayo). Alejandro el Grande inicia su expedición a la India.

326 a.C. (febrero). Alejandro el Grande atraviesa el río Indo.

326 a.C. (comienzo de julio). Alejandro el Grande derrota al rajá Poros (según los historiadores griegos y latinos; Puru o Paurava en sánscrito) en la batalla del río Hydaspes (actual Jihlum). Poros era el rey más importante del Punjab (noroeste de la India, alto Indo). Después de su derrota, Poros, que había combatido valientemente sobre un elefante de guerra, es restablecido en su trono por Alejandro el Grande, que da así una muestra más de su generosidad y sentido político. Esta victoria de Alejandro el Grande sobre Poros significa el establecimiento de la hegemonía macedónica sobre el Punjab. Alejandro el Grande ejerce su autoridad sobre el país a través de rajás (como Poros y Āmbhi) sometidos a su protectorado y establece guarniciones griegas.

326 a.C. (fin de octubre). Alejandro el Grande inicia su viaje de regreso bajando, a lo largo del río Indo, hacia el mar con sus tropas y una poderosa flota que lo seguía por el río. En su marcha somete a su autoridad los pueblos ribereños del bajo Indo, organizándolos en satrapías a cuyo frente pone a griegos (Philippos, Peithon).

323 a.C. (10 de junio). Alejandro el Grande muere. Poco después comienzan conflictos armados entre los generales de Alejandro el Grande para repartirse el imperio por él creado.

322 a.C. (o tal vez dos o tres años antes). Chandragupta (en sánscrito; Sandrokkottos, Androkottos, según los historiadores griegos y latinos), aconsejado por su preceptor, el astuto Chāṇakya o Kauṭilya (autor, según la tradición, del *Arthashastra*, el más antiguo y notable tratado de política de la India), derroca al último tiránico y decadente representante de la dinastía Nanda que reinaba en Magadha (en el actual Bihar, noreste de la India) y funda el imperio Maurya que ha de realizar la primera unificación

de la India y ha de alcanzar momentos de inmenso poderío.

A raíz de la muerte de Alejandro el Grande (323 a.C.) (o tal vez a raíz de su partida de la India en 326 a.C.) las regiones de la India ocupadas por guarniciones griegas se sublevan contra éstas. Probablemente Chandragupta fue el inspirador y el jefe de esa sublevación.²

321-317 a.C. En 321 a.C., cuando tiene lugar la segunda repartición del Imperio de Alejandro el Grande por sus generales en Triparadeisos, no quedan rastros del dominio macedónico en el bajo Indo. Algunas tropas griegas, sin el suficiente poderío como para ejercitar un control efectivo sobre los rajás indios, se mantienen en el alto Indo hasta 317 a.C. en que se retiran del país bajo el mando de Eudemos.

312 a.C. Seleuco I Nikator, general de Alejandro el Grande afirma su poderío en Babilonia, creando el Imperio Seleucida.

306 a.C. Seleuco I Nikator anexa Bactrania, conquistada por Alejandro y sublevada a su muerte.

305-304 a.C. Seleuco I Nikator invade la India para recuperar para su imperio las regiones indias conquistadas por Alejandro el Grande y liberadas a raíz de su muerte. Pero el imperio Maurya era un enemigo formidable que disponía de un poderoso ejército. Según los historiadores griegos y latinos, como Plinio IV, 19 y Plutarco, *Alejandro*, 62, el Imperio Maurya contaba con un ejército de 600 000 infantes, 30 000 jinetes, 9 000 elefantes de guerra y una multitud de carros de combate. No se conocen detalles del conflicto entre Seleuco I Nikator y Chandragupta, pero, a juzgar por el tratado de paz celebrado entre ambos (303 a.C.), su resultado no debe haber favorecido a los griegos o sus perspectivas no deben haber sido muy halagüeñas para éstos, ya que Seleuco I Nikator le cedió a Chandragupta zonas de Paropanisadai (capital Kābul), Aria (capital de Herāt), Gedrosia (capital Makrān) y Arachosia (capital

Kandahār) recibiendo en cambio sólo 500 elefantes de guerra.³ Además, Seleuco I Nikator envía a la corte de Chandragupta en Pātaliputra (noroeste de la India) un embajador, Megasthenes, que escribió un valioso libro, *Tà Indiká*,⁴ importante fuente de información para los escritores griegos y latinos que escribieron sobre la India.

298 a.C. Chandragupta abdica o muere. Le sucede su hijo Bindusāra (conocido por los historiadores griegos por su epíteto Amitrokhates o Amitrokhades, correspondiente al sánscrito Amitraghāta, “destructor de enemigos”). Probablemente en 296 a.C. Bindusāra recibe a Deimakhos, también un embajador enviado por Seleuco I Nikator.

280 a.C. Muerte de Seleuco I Nikator. Lo sucede Antioco I Soter.

272 a.C. Muerte de Bindusāra. Lo sucede Ashoka.

261 a.C. Muerte de Antioco I Soter. Lo sucede Antioco II Theos.

261-260 a.C. Ashoka conquista el reino de Kaliṅga en la costa este de la India, anexándolo al Imperio Maurya.

circa 250 a.C. Diodotos, gobernador griego de la Bactrania, se independiza del Imperio Seleucida creando el reino griego de Bactrania que ha de durar, con diversa fortuna, hasta alrededor de 130 a.C. Se ha conservado una colección de magníficas monedas acuñadas por los reyes griegos de Bactrania.

246 a.C. Muerte de Antioco II Theos. Lo sucede Seleuco II que reina hasta 226 a.C.

232 a.C. Muerte de Ashoka. Lo sucede su nieto Dasharatha que reina hasta 224 (?) a.C.

Ashoka⁵

Indicaremos sólo algunos hechos importantes del reinado de Ashoka.⁶

Durante el reino de su padre Bindusāra, Ashoka ejerció el

cargo de virrey, primero en Taxila, en el noroeste de la India, y luego en Ujjain, en el oeste. Ambas ciudades, capitales de las regiones en que se encuentran ubicadas, eran de primerísima importancia en el Imperio Maurya por razones estratégicas, comerciales y culturales.

Bindusāra, padre de Ashoka, muere en 272 a.C.; la consagración solemne de Ashoka como nuevo Emperador del Imperio Maurya sólo tuvo lugar unos tres o cuatro años más tarde (269-268 a.C.). Se ignora qué sucedió a la muerte de Bindusāra. Las tradiciones budistas y de Ceylán nos informan que su hermano mayor Susīma le disputó el trono y que los primeros años de la vida de Ashoka después de la muerte de su padre estuvieron marcados por el asesinato que él realizó de casi todos sus hermanos y hermanas. No creemos que estos relatos sean totalmente invenciones o fantasías de los monjes budistas en su deseo de presentarnos a Ashoka, antes de su conversión al Budismo, como un ser cruel y sanguinario, muy diferente del ser magnánimo, benevolente y compasivo en que se transforma después. Probablemente esas tradiciones son un recuerdo, aunque exagerado, de los conflictos que enfrentaron a los hijos y herederos de Bindusāra.⁷

Ocho años después de haber sido consagrado Emperador (261-260 a.C.), Ashoka conquista el reino de Kaliṅga en la costa oriental de la península India. Era un reino poderoso que disponía de un fuerte ejército. Fue una guerra cruel para Kaliṅga: 100 000 de sus habitantes fueron muertos, 150 000 fueron llevados en cautiverio y otros tantos murieron.

Con la conquista de Kaliṅga, el Imperio de Ashoka comprendía toda la India (menos la zona ocupada en el extremo sur de la península por los reinos de los Cholas y de los Pāṇḍyas) y además las zonas cedidas por Seleuco I Nikator a Chandragupta en Paropanisadai, Aria, Gedrosia y Arachosia.

No mucho después de la conquista de Kalinga, Ashoka se convierte al Budismo. Según la tradición, antes de su conversión seguía los principios del Brahmanismo y era devoto de Shiva. Es discutida (y nos parece dudosa) la tradición según la cual ingresó incluso en la Comunidad de monjes budistas.

La conversión al Budismo, religión de compasión y bondad, significó para Ashoka un cambio total, profundo y sincero en sus sentimientos, pensamientos y actividades. En el *Edicto sobre roca XIII* expresa su remordimiento por todo el sufrimiento y miseria que su conquista del reino de Kalinga ha originado a sus infelices habitantes. Ashoka decide no llevar a cabo en el futuro ninguna guerra de agresión y de conquista y dedicarse únicamente a la propagación del *Dharma* (Doctrina) budista, a inculcar en sus súbditos sus principios de bondad, compasión, respeto mutuo y tolerancia y a exhortarlos a la realización de buenas acciones.

Despacha misioneros budistas a diversas regiones de su Imperio, a los reinos vecinos de los Cholas y Pāṇḍyas en el sur de la India, a otros países como Birmania y Ceylán e incluso a los dominios de Antioco II Theos, rey de Siria (261-246 a.C.) y Asia Occidental, de Ptolomeo Filadelfo, rey de Egipto (285-247 a.C.), de Magas, rey de Cirena (285-258 a.C.), de Antigonas Gonatas, rey de Macedonia (277-239 a.C.), y de Alejandro II, rey de Epiro (c. 272-240 a.C.), contemporáneos todos ellos de Ashoka y mencionados por él en su citado Edicto XIII. De entre estas misiones, aquella enviada a Ceylán fue presidida por el hermano menor de Ashoka, llamado Mahendra o Mahinda y, contando con el apoyo del entonces rey de Ceylán, Tissa (251-211 a.C.) fue un completo éxito, pues el Budismo se convirtió en la religión dominante de la isla, situación que perdura hasta nuestros días.

En 249 a.C. Ashoka realiza una peregrinación solemne

a los lugares sagrados del Budismo: el jardín Lumbinī, Kapilavastu, Sārnāth, Srāvastī, Bodhi Gayā , Kushīnagara.

No se puede aceptar la tradición que afirma que el Concilio budista de Pāṭaliputra tuvo lugar bajo el reinado de Ashoka.⁸

A la conversión de Ashoka al Budismo le debemos también la extraordinaria colección de inscripciones que nos han llegado de él, a las que nos referiremos más en detalle.

De acuerdo con la tradición, Ashoka fue un gran constructor, pero muy poco es lo que queda de las obras que hizo construir o esculpir. Los restos más importantes e interesantes que nos han llegado son unos cuantos capiteles bien conservados, adornados con animales de un realismo elegante y vigoroso.⁹

III

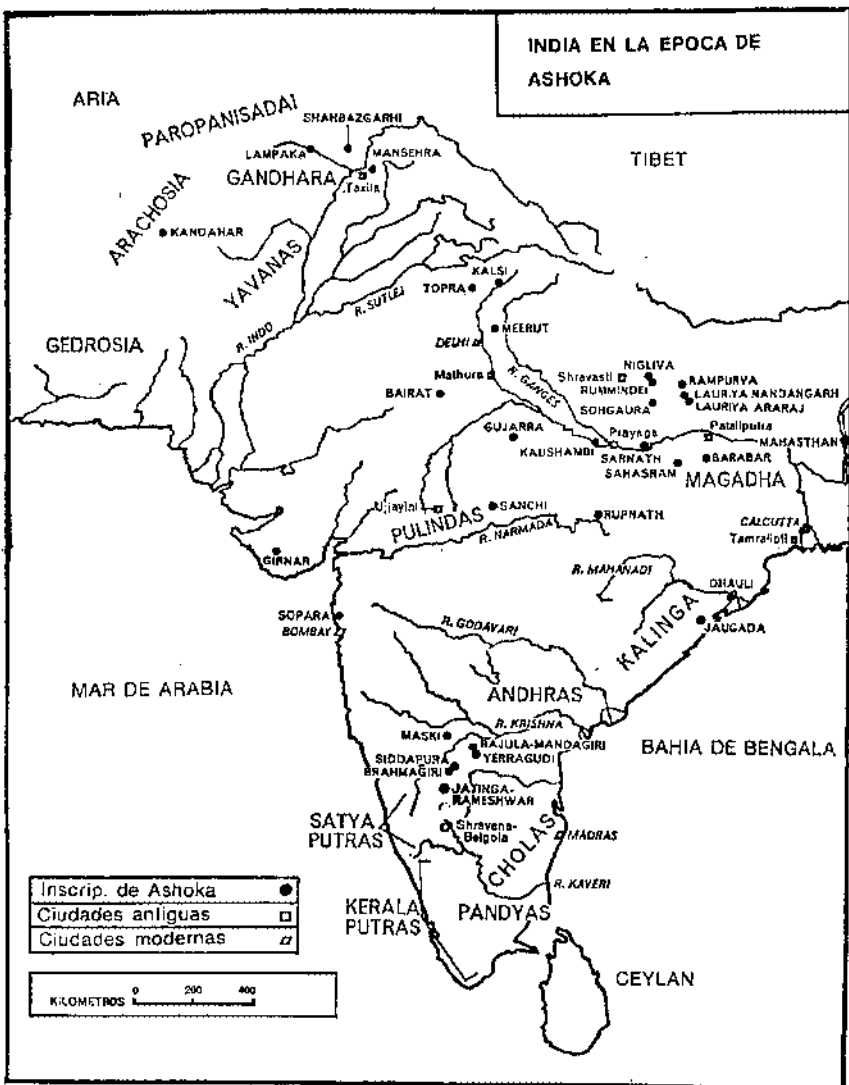
Inscripciones de Ashoka¹⁰

Ubicación. Se han encontrado inscripciones de Ashoka sobre todo el territorio de su vasto imperio. Se puede ver su ubicación en el mapa que acompaña este trabajo. Están señaladas por puntos negros. Es probable que existan otras inscripciones aún no descubiertas y que otras hayan sido irremediablemente destruidas.

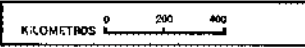
Fecha. Muchas inscripciones mencionan el año del reinado de Ashoka en que fueron publicadas, por lo que pueden ser ubicadas cronológicamente con cierta precisión. Se escalonan entre los años 261-260 y 242-241 a.C.

Forma. Las inscripciones de Ashoka fueron grabadas sobre rocas previamente pulidas, sobre pilares de piedra contruidos especialmente para tal efecto, muchos de ellos coronados por los capiteles a los cuales nos hemos referido, y en pocos casos sobre las paredes de grutas que servían de habitación a monjes budistas.

INDIA EN LA EPOCA DE ASHOKA



Inscrip. de Ashoka	●
Ciudades antiguas	□
Ciudades modernas	△



Alfabeto. Las inscripciones de Ashoka utilizan en su mayoría el alfabeto *brāhmī*, con excepción de algunas que hacen uso del alfabeto *karoshī*. No se conoce el origen del alfabeto *brāhmī*. La mayor parte de los alfabetos de la India, incluido el *devanāgarī*, utilizado entre otros para el sánscrito, derivan de él. Fue James Prinsep, funcionario inglés en la India, el que descifró en 1838 el alfabeto *brāhmī*. En cuanto al alfabeto *karoshī*, probablemente deriva de un antiguo alfabeto oficial arameo, llevado a la India por los persas en los siglos V y IV a.C. Fue descifrado por varios estudiosos, entre ellos el mismo J. Prinsep.

Idiomas. Las inscripciones de Ashoka están escritas en diversos *prácritos*, idiomas derivados del sánscrito. El *pāli*, idioma del único Canon completo conservado de una secta del Budismo Hīnayāna, es un idioma *prácrito*, que presenta grandes similitudes con el idioma de las inscripciones encontradas en Girnar (en la costa noroeste de la India). Los *prácritos* eran los idiomas en uso en la gran masa del pueblo indio de esa época. Cada inscripción está escrita en el *prácrito* correspondiente a la región en que fue publicada. Gracias a estas inscripciones tenemos un panorama de la situación lingüística de la India de la época de Ashoka.

Las inscripciones como fuente de información histórica

Las inscripciones de Ashoka constituyen la más importante fuente de información de que disponemos para nuestro conocimiento relativo a Ashoka. Mediante estas inscripciones conocemos los diversos nombres y títulos con que Ashoka era designado (*Ashoka*, *Priyadarshin*, *devānām priya*: “amado por los dioses”, *rājan*: “rey”, etc.), los componentes de su familia, aunque sin mención de los nombres propios (hermanos y hermanas, reinas-esposas, hijos de las reinas, hijos de otras mujeres del rey, nietos, sobrinos, etc.), los nombres de funcionarios y empleados administra-

tivos y de órganos de administración en diversos niveles. Las inscripciones mencionan comunidades religiosas o personas dedicadas a la vida religiosa de la época (*ājīvikas*, budistas, *nigranthas* [jainas], brahmanes, shramanes), países, naciones y pueblos que formaban parte del Imperio de Ashoka o eran conocidos por él (*Satyaputras*, *Keralaputras*, *Cholas*, *Andhras* en el sur de la península; *Rāshṭrikas*, *Bhojas*, *Kaliṅgas*, *Gandhāras*, *Kambojas*, *Yonas*: “griegos” etc.), regiones y ciudades (*Ceylán*, *Pātaliputra*, *Lumbinī*, *Takshashilā*: “Taxila”, *Ujjayinī*, *Sambodhi*: “Bodhi Gayā” etc.), y reyes griegos contemporáneos de Ashoka, cuyos nombres ya hemos indicado anteriormente. Nos informan sobre acontecimientos importantes del reinado de Ashoka con sus respectivas fechas (guerra de Kaliṅga, misiones al extranjero, peregrinaciones del rey, etc.). Nos reseñan medidas tomadas por el rey en el campo administrativo, religioso y de bienestar social (refugios, pozos a lo largo de los caminos para hombres y animales, reparto de yerbas medicinales, etc.). Gracias a ellas sabemos la preocupación del rey por la difusión de la doctrina budista, por el bienestar y felicidad del pueblo, por la armonía entre las sectas religiosas y en el seno de la Comunidad budista, por la administración imparcial de la justicia penal, por una política pacifista con los pueblos limítrofes, etc. Finalmente nos dan a conocer cuáles eran las virtudes budistas que el rey quería inculcar en sus súbditos y nos permiten formarnos una imagen de su personalidad.

El mensaje moral de las inscripciones

El mensaje de las inscripciones es la moral budista. Ashoka no se refiere en sus edictos a los principios de orden filosófico del Budismo, como la inexistencia de una sustancia inalterable y eterna, la inexistencia de un alma imperecedera, la doctrina de los *dharma*s o factores insustanciales y

condicionados de todo lo que existe, etc. A Ashoka lo que le interesa es sólo el contenido ético de la doctrina predicada por Buda. Una y otra vez menciona en sus proclamas, en su afán de inculcárselas a sus súbditos, las virtudes que Buda exaltó en sus prédicas y diálogos: la no violencia, la piedad y la compasión frente a todos los seres, el trato suave de esclavos y servidores, el abstenerse de hacer sufrir a los animales; el respeto del padre, de la madre, de las personas mayores de edad; la generosidad y la liberalidad con amigos, familiares y personas dedicadas a la vida religiosa; la lealtad para con los amigos; la moderación en la posesión de bienes y en los gastos, etc. A los miembros de las sectas religiosas les recomienda el autodomínio, el control de sus palabras, el abstenerse de alabar a su propia secta y criticar a las otras, el escuchar las doctrinas de los demás para aprender algo nuevo, no provocar disensiones en el seno de la propia comunidad, la pureza de corazón, la gratitud por las liberalidades recibidas, etc.

Hay que tener presente que muchas de las virtudes exaltadas por Ashoka no son exclusivas del Budismo, forman parte del patrimonio común de la mayoría de las sectas religiosas de la India.

IV

La personalidad de Ashoka

Hasta 1838, cuando J. Prinsep descifró las inscripciones de Ashoka, la única información de que se disponía respecto de este rey era proporcionada por las crónicas budistas. La imagen que ellas nos daban de Ashoka era simple y esquemática, propia de las crónicas escritas por piadosos monjes: un rey cruel que se transforma en un ser bueno y noble con su conversión al Budismo. Las inscripciones han permitido formarnos una imagen más

rica de la personalidad de Ashoka, sin que se pretenda con ello que ésta sea exhaustiva. Si dijimos que Ashoka fue uno de los gobernantes más importantes de la historia universal, porque durante 40 años fue monarca de un vasto Imperio, fuerte y sabiamente organizado, podemos agregar ahora que también merece un sitio de honor en la historia universal por su calidad humana.

El punto crucial de la vida de Ashoka fue su conversión al Budismo. Ashoka vivió intensamente esa experiencia y desde entonces quiso actuar y actuó como gobernante bajo la inspiración de las admirables enseñanzas éticas de Buda.

A su política externa Ashoka le dio un contenido moral: la doctrina de la no violencia enseñada por Buda. Después de la conquista de Kaliṅga y del descubrimiento de todo el sufrimiento y la miseria que acarrearán las guerras y las conquistas, Ashoka renunció a la política de agresión y anexión de nuevos territorios; mantuvo relaciones pacíficas con los pueblos limítrofes de su Imperio y sólo se esforzó por difundir la doctrina de Buda.

Asimismo, fue en los principios budistas que Ashoka se inspiró en lo relativo a su política interna, la administración de su vasto Imperio. En el Edicto VI sobre roca proclama que no hay nada superior al bienestar de todo el pueblo y que esforzarse por realizar ese bienestar es su deber, una deuda que él tiene que cancelar. Tal vez nada mejor sintetiza su filosofía política que las hermosas palabras que aparecen en diversos edictos: *“todos los hombres son mis hijos”*. Fiel a la meta que se propone dicta normas para el bien de todos, hombres y animales: prohíbe la realización de sacrificios de seres vivos; ordena traer y plantar yerbas medicinales para hombres y animales; dispone que se cavén pozos y se planten árboles a lo largo de los caminos para alivio de caminantes y animales; designa funcionarios especiales para que se preocupen de velar por los desvalidos y ancianos, etc. Ashoka no se limita a procurar el bienestar

de sus súbditos en esta vida; pretende también contribuir a su bienestar en la próxima. Y es con ese fin que difunde las enseñanzas de Buda entre sus súbditos, les inculca las virtudes por él predicadas, les recomienda que realicen obras meritorias —todo ello como medio de garantizar un destino bueno *post-mortem*.

Uno de los rasgos más notables de la personalidad de Ashoka es el celo, el empeño, la energía que puso al servicio de sus altos ideales. Sus inscripciones difundidas sobre toda la extensión de su vasto Imperio, sus misiones a las regiones apartadas sometidas a su dominio y al extranjero, las recomendaciones y consejos que sin cesar imparte a sus súbditos y funcionarios, las normas que dicta, son testimonio de lo anterior. En el citado Edicto VI, Ashoka declara que para conseguir el bienestar de su pueblo él dispone de dos medios: esforzarse y despachar los asuntos de gobierno; y también nos informa que ha dado orden a sus funcionarios de que le comuniquen todos los asuntos que sea necesario resolver, en cualquier momento, ya sea que esté comiendo o reposando o paseando.

Ser monarca de un poderoso reino no le impide a Ashoka reconocer sus errores. Con sinceridad que lo honra confiesa en uno de los Edictos menores que en los últimos dos años y medio no ha mostrado gran celo, pero que en lo sucesivo será diferente; y en el Edicto XIII sobre roca hace público su arrepentimiento y remordimiento por el sufrimiento que causó a Kaliñga.

V

Las inscripciones griegas de Ashoka¹¹

La inscripción de 1958. En los primeros días de abril de 1958, un joven maestro afgano descubrió por casualidad una inscripción bilingüe sobre una roca, cerca de la antigua

Kandahār en el actual Afganistán, e inmediatamente puso ese hecho en conocimiento del Director de la Sociedad de Historia de dicho país, el cual a su vez informó a las autoridades afganas y a varias misiones arqueológicas occidentales que trabajaban en esa zona. Se trataba de una inscripción bilingüe greco-aramea.

El *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* (Roma) publicó poco después un folleto que contenía la inscripción bilingüe con traducciones al italiano y estudios del Prof. G. Pugliese Carratelli para la parte griega y del Prof. G. Levi della Vida para la parte aramea, y además un prefacio del Prof. G. Tucci y una introducción general del Dr. U. Scerrato, Consejero del Museo de Kābul. A su vez la *Société Asiatique* (París) incluyó en su *Journal* la inscripción bilingüe con traducciones al francés y estudios de los Profesores D. Schlumberger y L. Robert para la parte griega y del Prof. A. Dupont-Sommer para la parte aramea, y además un estudio del Prof. E. Benveniste sobre las palabras iránias contenidas en la inscripción.

La inscripción bilingüe greco-aramea ocupa una superficie trapezoidal de 55 cm de altura por 50 cm en base y 45 cm en lo alto sobre una roca de 2.50 m de largo por 1 m de ancho. La parte griega está arriba; la parte aramea, abajo. La inscripción griega comprende 13 líneas y media y su texto está bien conservado salvo algunas breves lagunas. Las letras son netas, simples, claramente separadas, en estilo severo sin ornamentos superfluos; las entrelíneas son amplias. Esta inscripción es un ejemplo del estilo lapidario helenístico del siglo III a.C.

La inscripción contiene una proclama de carácter moral del rey Ashoka. No corresponde a ninguna de las inscripciones conservadas en prácrito, aunque existen en ella ideas que se presentan también en las inscripciones prácritas.

La lengua es auténticamente griega: predominan las frases unidas por “y” (*kai*). No da la impresión de una

lengua muerta, burocrática. No es una traducción literal y servil de un texto original redactado en otro idioma.

La inscripción de 1964. El hallazgo de esta segunda inscripción fue también casual. Un médico alemán, el Dr. W. S. Seyring, vio en noviembre de 1963, cerca de Kandahār, la piedra de 45 cm de alto por 60.50 cm de largo y 12 a 13 cm de espesor, sobre la cual la inscripción estaba grabada. La compró a su dueño e hizo donación de ella al Museo de Kābul. El Museo informó a la Delegación Arqueológica Francesa de esa zona. Se trataba de una inscripción, incompleta, en griego, de 22 líneas que contiene, como la inscripción de 1958, una proclama de carácter moral del rey Ashoka. Corresponde al fin del Edicto XII sobre roca y al comienzo del Edicto XIII sobre roca de las inscripciones de Ashoka en lenguas prácritas.

Poco después el Prof. D. Schlumberger comunicó a la *Académie des Inscriptions et Belles Lettres* el notable hallazgo. En la misma sesión en que el Prof. Schlumberger hizo su comunicación, los Profesores L. Renou, L. Robert y P. Chantraine comentaron ese descubrimiento de la nueva inscripción y señalaron la importancia del mismo.

Las letras en que está escrita esta segunda inscripción presentan las mismas características que las de la primera inscripción mencionada y son asimismo un ejemplo del estilo lapidario del mundo helenístico del siglo III a.C.

En cuanto a la lengua, se trata igualmente de griego normal; en esta inscripción abundan las palabras y expresiones tomadas de la tradición literaria y filosófica griega. Tampoco da la impresión de una lengua fuera de uso, artificialmente mantenida para determinados fines; no es una traducción servil de otro texto. Como dice el Prof. L. Robert, esta inscripción es una "presentación a la griega de la doctrina de Ashoka".

Observaciones generales

Estas inscripciones griegas son las encontradas más hacia el oriente del mundo a que llegó la influencia de Grecia. Ellas confirman que las regiones cedidas por Seleuco I Nikator a Chandragupta formaban parte del Imperio Maurya en época de Ashoka y que entre los súbditos de este rey se contaban descendientes de los colonos griegos establecidos por Alejandro en las zonas más orientales de su Imperio. Estos griegos debían ser lo suficientemente numerosos como para que Ashoka pensase que convenía hacer preparar inscripciones para ellos redactadas en su propio idioma. La escritura y la lengua utilizada en las inscripciones, al presentar tantos puntos de contacto con la escritura de otras inscripciones del mundo helénico de la misma época y con la lengua entonces en uso, muestran sin lugar a duda que esos centros griegos en tan lejanas regiones, 80 años después de la expedición y muerte de Alejandro el Grande, no estaban aislados sino que mantenían sus vínculos con la madre patria o con los demás centros de cultura helénica establecidos en Asia por Alejandro y sus sucesores. El carácter correcto de la lengua y los elementos lingüísticos tomados del vocabulario literario y filosófico permiten concluir que en las comunidades griegas, a las cuales esas inscripciones estaban destinadas, habitaban personas de alto nivel cultural. Estas comunidades fueron las que sirvieron de medio de comunicación entre el mundo griego y el mundo indio y a través de ellas se produjeron los intercambios culturales entre uno y otro.

Traducción de la inscripción griega de 1958

Transcurridos diez años,¹² el rey Piodasses¹³ mostró a los hombres la piedad (*eusébeia*),¹⁴ y a partir de entonces ha hecho a los hombres más piadosos, y todo prospera en toda la tierra, y el rey (*basileús*) se

abstiene de los seres vivos¹⁵ y (también) los otros hombres, y todos los cazadores y pescadores del rey han dejado de cazar, y aquellos que no tenían autocontrol (*akratés*) han desistido según sus fuerzas de la falta de autocontrol (*akrasía*), y (se han vuelto) obedientes para con su padre y madre y personas mayores contrariamente a antes, y en lo sucesivo actuando así vivirán en todo de manera más provechosa y mejor.

Traducción de la inscripción griega de 1964

XII ...la piedad (*eusébeia*) y el autocontrol (*enkrátēia*) (deben reinar) en todas las sectas (*diatribé*). Tiene autocontrol (*enkratés*) especialmente aquel que controla su lengua. Y que no se alaben a sí mismos ni critiquen a los otros¹⁶ acerca de nada, pues es algo vano. Y más bien (deben) tratar de todo modo de alabar a los otros y no criticar(los). Haciendo esto se engrandecen a sí mismos y se ganan a los otros; transgrediendo esto, pierden reputación y se tornan odiosos para los otros. Los que se alaban a sí mismos y critican a los otros actúan con excesivo amor propio; queriendo brillar más que los restantes, más bien se perjudican a sí mismos. Conviene respetarse mutuamente y aceptar las enseñanzas de los otros. Haciendo esto, serán más instruidos, transmitiéndose los unos a los otros lo que cada uno de ellos sabe. Y no (se debe) vacilar en decirselo a los que practican esto para que persistan dedicados a la piedad.

XIII Reinando en su octavo año,¹⁷ Piodasses conquistó Kaliṅga. Ciento cincuenta mil personas fueron capturadas y de ahí conducidas al exilio y otras cien mil fueron muertas y casi otras tantas murieron. Desde entonces la compasión (*éleos*) y la conmiseración (*oiktos*) se apoderaron de él. Y estaba abrumado. Debido a tal sentimiento, ordenó abstenerse de los seres vivos y se preocupó por la piedad y estableció normas relativas a ella. Y el rey se ha afligido más aún por esto: si de entre los brahmanes¹⁸ y shramanes¹⁹ y de entre las otras personas dedicadas a la piedad, que habitaban ahí, que viviendo ahí debían²⁰ preocuparse por los intereses del rey y reverenciar y respetar a su maestro, a su padre y a su madre, querer y no engañar a sus amigos y compañeros, tratar en la forma más suave a sus esclavos

y servidores –si alguno de los que hacían esto murió y fue conducido al exilio– los demás consideran esto como algo sin importancia, pero el rey por esas cosas se afligió enormemente. Y que en los otros pueblos hay...

VI

Nadie puede desconocer la notable importancia de las inscripciones de Ashoka. No sólo son un documento valioso de información lingüística y especialmente histórica sobre el reinado del gran emperador indio Ashoka, sino que además constituyen un mensaje de paz y tolerancia que nos viene desde muchos siglos atrás, desde una región remota –mensaje de relevante actualidad en esta época desgarrada por tantos conflictos externos e internos. Gracias a estas inscripciones la figura de Ashoka aparece revestida de toda su grandeza: fue uno de los pocos gobernantes que dispuso de un inmenso poder, tuvo además la conciencia sincera y profunda de los grandes valores morales que enaltecen a la humanidad y actuó de acuerdo con ellos.

Notas

¹ Cf. H. Bengtson, *Griechische Geschichte, Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München, 1977 (Beck); L. de la Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, París, 1930 (Ed. de Boccard); P. Jouget, *L'Impérialisme Macédonien et l'Hellénisation de l'Orient*, París, 1961 (Albin Michel); H.G. Rawlinson, *Bactria, From the earliest times to the extinction of Bactric-greek rule in Penjab*, reimpresión india, Varanasi, 1978 (Bharatiya Publishing House); V.A. Smith, *The early History of India*, Oxford, 1962 (Oxford University Press); V.A. Smith, *The Oxford History of India*, Oxford, 1920 (Oxford University Press); W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1966 (Cambridge University Press); *The History and Culture of the Indian People, Vol. II, The age of the Imperial Unity*, Bombay, 1960 (Bharatiya Vidya Bhavan); *The Cambridge History of India, vol. I, Ancient India*, Delhi, 1962 (S. Chand & Co.): reimpresión india; F. Will, C. Mossé, P. Goukowsky, *Le monde grec et l'Orient II, Le IV siècle et l'époque hellénistique*, París, 1975 (Presses Universitaires de France).

² Las fechas que damos en el texto para la ascensión de Chandragupta al trono de Magadha son las tradicionalmente aceptadas. Pero Filliozat, en L. Renou y J. Filliozat,

L'Inde Classique, Manuel des études indiennes I, París, 1947 (Payot), págs. 212-213 y "La date de l'avènement de Chandragupta roi de Magadha (313 avant. J.C.)", en *Journal des Savants*, juillet-septembre, 1978, ha propuesto la siguiente cronología que modifica notablemente la anterior, basándose en un estudio ajustado de los textos clásicos:

- junio 323 - muerte de Alejandro.
- hasta alrededor de 315 - acción de Chandragupta contra los prefectos de Alejandro en la India, después contra la dinastía Nanda en Magadha.
- 313 - ascensión de Chandragupta al trono de Magadha.

³ Existen opiniones divergentes en relación a la existencia de los territorios cedidos por Seleuco I Nikator a Chandragupta. La mayor parte de los autores considera que Seleuco cedió a su rival las satrapías de Paropanisadaí, Aria, Gedrosia y Arachosia en su integridad. Cf. las obras citadas en las notas 1 y 4 de este artículo: P. Jouget, pág. 175; V. A. Smith, *The early History of India*, pág. 74, *The Oxford History of India*, págs. 125 y 158-160; *The History and Culture of the Indian People*, vol. II, pág. 60; *The Cambridge History of India*, vol. I, pág. 388; y, además, R. K. Mookerji, *Chandragupta-Maurya and his times*, Delhi, 1966 (Motilal Banarsidass), págs. 36-37; A. Bouché-Lecircq, *Histoire des Séleucides*, París, 1913-1914, I, pág. 29. Contrariamente, otros autores consideran que la cesión sólo se refirió a las zonas adyacentes al río Indo, habitadas por poblaciones de cultura india. Cf. W.W. Tarn, *op. cit.*, pág. 100, y además Józef Wolski, "Der Zusammenbruch der Seleukidenherrschaft im Iran im 3. Jahrhundert V. Chr.", en *Hellenismus in Mittelasien*, herausgegeben von F. Altheim und J. Rehork, Darmstadt, 1969 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pág. 197; A. von Gutschmid, *Geschichte Irans*, Tübingen, 1888, pág. 24, y J. Beloch, *Griechische Geschichte* IV, 1, Berlín, 1925, pág. 142, estos dos últimos según cita de J. Wolski.

⁴ *Megasthenes Indica, fragmenta collegit, commentationem et indices addidit*. E.A. Schwanbeck, Amsterdam, 1966 (A.M. Hakkert). Reimpresión de la edición de 1846. Cf. H.G. Rawlinson, *Intercourse between India and the western world*, Nueva York, 1971 (Octagon Books), 2a. edición, págs. 33-68.

⁵ Para una exposición amplia sobre Ashoka ver: L. de la Vallée Poussin, *op. cit.*; E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain, 1958 (Bibliothèque du Muséon), págs. 244-283; R. Mookerji, *Asoka*, Delhi, 1972; K. A. Nilakanta Sastri, *Age of the Nandas and Mauryas*, Delhi, 1967 (Motilal Banarsidass); V. A. Smith, *The Oxford History of India*, anteriormente citada; V. A. Smith, *The early History of India*, anteriormente citada; V.A. Smith, *Ashoka, The Buddhist Emperor of India*, Delhi, 1970 (Tercera reimpresión india); Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford, 1961 (Oxford University Press); *The Cambridge History of India*, anteriormente citada; *The History and Culture of the Indian People*, anteriormente citada. Ver también las introducciones de las ediciones de las inscripciones de E. Hultzsch, J. Bloch, G. Srinivasa Murthi y Amulayachandra Sen señaladas más adelante. Y D. A. Scott, "Ashokan Missionary Expansion of Buddhism among the Greeks" en *Religion* 15 (1985), pp. 131-141.

⁶ El verdadero nombre de este rey era *Priyadarshin*. *Ashoka o Dharmāshoka* es sin duda el nombre que tomó cuando se convirtió al Budismo. Es más conocido bajo este segundo nombre.

⁷ Los conflictos, más o menos sangüinarios, entre los herederos de un imperio no son cosa insólita. Recordemos las guerras que enfrentaron a los hijos del emperador mogol Shah Jahan. Cf. J. Sarkar, *History of Aurangzeb*, vols. I y II, Nueva Delhi, 1973 (Orient Longman).

⁸ A. Bareaux, *Les premiers conciles bouddhiques*, París, 1955 (P.U.F.), págs. 88-92, considera que el Concilio de Pátaliputra tuvo lugar después del reinado de Ashoka.

⁹ Ver H. Goetz, *Inde, Cinq millénaires d'art*, París, 1950 (Albin Michel), págs. 38-39; R. Winstedt, *Indian Art*, Londres, 1966 (Sidgwick and Jackson), págs. 63-67.

¹⁰ Ediciones: 1. E. Sarnat, *Les inscriptions de Piyadasi*, I, París, 1881, II, París, 1886. Traducción inglesa de G.A. Grierson en *Indian Antiquary* XVII-XXI. Texto, traducción, introducción. 2. A. Cunningham, *Inscriptions of Asoka*, Calcutta, 1877. 3. A.C. Woolner, *Asoka, Text and Glossary*, Calcutta, 1924 (Penjab University). 4. J. Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, París, 1950 (Les Belles Lettres). Texto, traducción e introducción. Edición muy manuable. 5. G. Srinivasa Murti y A.N. Krishna Aiyangar, *Edicts of As'oka (Priyadarshin)*, Madras, 1951 (The Adyar Library). Texto, traducción e introducción. 6. Amalyachandra Sen, *Asoka's Edicts*. Calcutta, 1956 (The Institute of Indology). Texto, traducción y (excelente) introducción. 7. Dines Chandra Sircar, *Select Inscriptions*, vol. I, 2ª edición, Calcutta, 1965 (University of Calcutta). 8. F. Hultsch, *Inscriptions of Asoka*, en *Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I*, Delhi, 1969 (Indological Book House). Reimpresión de la edición original de 1925. Texto, traducción e introducción. La edición *standard*. 9. U. Schneider, *Die grossen Felsen-Edikte Asokas*, Wiesbaden, 1978 (Freiburger Beiträge zur Indologie) y la reseña por C. Caillat en *Indo-Iranian Journal* 27 (1984), pp. 133-140. Cf. C. Caillat, "État des recherches sur les inscriptions d'Asoka", en *Bulletin d'Etudes Indiennes*, 1 (1983).

¹¹ Para el presente trabajo sobre las inscripciones griegas hemos podido disponer de los siguientes estudios: *Inscripción de 1958*: G. Pugliese Carratelli, G. Levi della Vida, G. Tucci y U. Scerrato, *Un editto bilingue grecoaramaico di Asoka*, Roma, 1958 (ISMEO); D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, "Une bilingue greco-araméenne d'Asoka", en *Journal Asiatique*, 1958, págs. 1-48. *Inscripción de 1963*: D. Schlumberger, "Une nouvelle inscription grecque d'Asoka", en *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, París, 1964, págs. 126-140; K.R. Norman, "Notes on the Greek version of As'oka's twelfth and thirteenth rock edicts", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1972, págs. 111-118; E. Benveniste, "Edits d'Asoka en traduction grecque", en *Journal Asiatique*, 1964, págs. 137-157; A. Christol, "Les édits grecs d'Asoka; problèmes de traduction", en *Lalies, Actes des sessions de linguistique et de littérature* 1, París, 1980. Ver también *A bilingual Greco-Aramaic Edict by Asoka*, (ISMEO) 1964, que es la traducción inglesa de la primera obra citada en esta nota, aumentada.

¹² Probablemente a partir de la coronación, o sea 259-258 a.C.

¹³ *Priyadarshin*, en sánscrito; en prácrito la forma más difundida es *Piyadasi*. Como ya lo indicamos, *Priyadarshin* era el nombre originario del rey Ashoka.

¹⁴ Sin duda el original indio tenía la palabra prácrita *dhamma*, equivalente al sánscrito *dharma*. *Dharma* es el conjunto de normas, especialmente de carácter moral, a que debe someterse el hombre. En el Budismo el término *dharma* significa también la doctrina predicada por Buda. Debemos entender por *eusebeia*, de la traducción griega, no tanto la piedad hacia los dioses cuanto el respeto para con el prójimo.

¹⁵ Abstinencia de carne como alimento (vegetarianismo), supresión de los sacrificios de seres vivos.

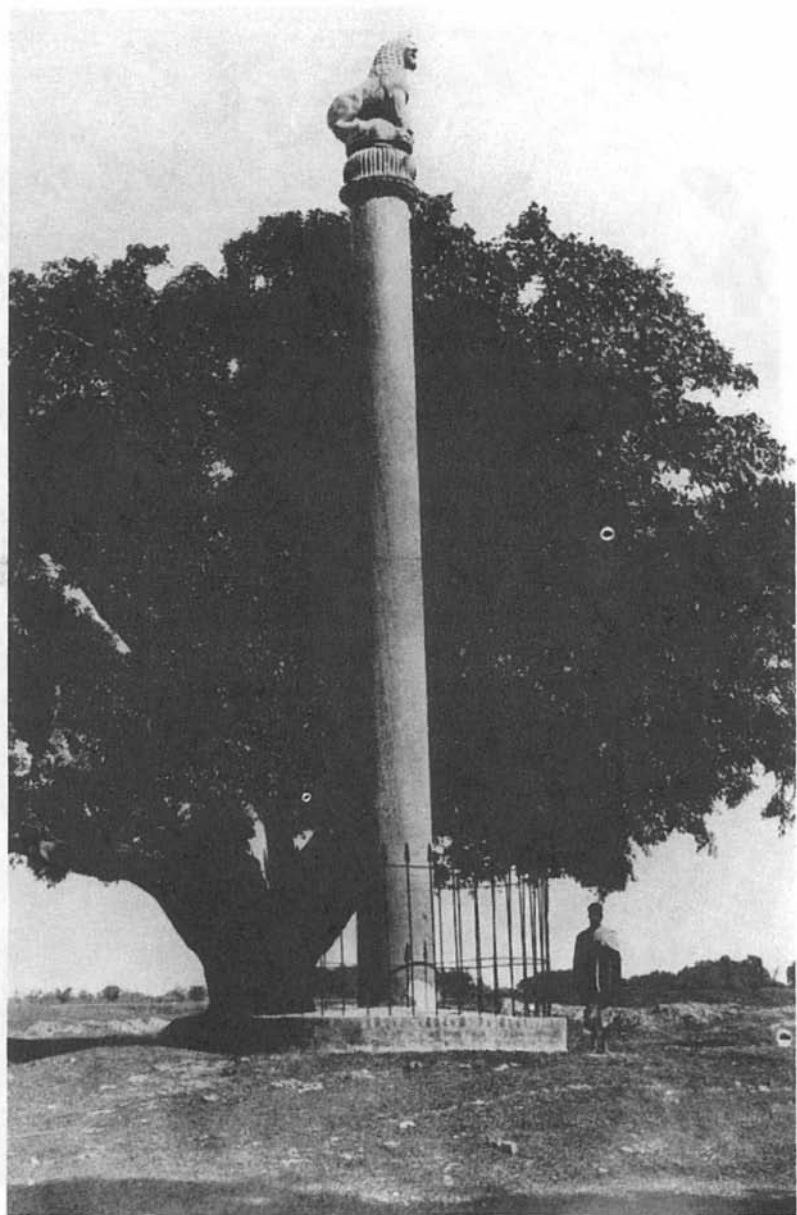
¹⁶ A los miembros de las otras sectas. Toda esta inscripción XII está dirigida a las sectas.

¹⁷ Probablemente a partir de la coronación, o sea 261-260 a.C.

¹⁸ Miembros de la casta más alta del Hinduismo, a quienes correspondía la realización de las ceremonias religiosas y la conservación y transmisión del saber tradicional.

¹⁹ Mendicantes errantes.

²⁰ Sentían como un deber.



Pilar con león



Monje escribiendo los Sūtras

Las Sagradas Escrituras del Budismo*

Cómo se constituyó el Canon sagrado

Sylvain Lévi

Todas las religiones organizadas se ven obligadas, en alguna etapa de su carrera, a darse un *Canon*, es decir, un conjunto definido de textos que se le impone al fiel como la regla de la ortodoxia, y que se opone al adversario como una autoridad indiscutible. El Judaísmo tiene “la Ley y los Profetas”; el Cristianismo tiene el Evangelio y las Epístolas; el Islamismo tiene el Corán; los brahmanes tienen el Veda. El Budismo tiene sus “Tres Canastas” (*Tripitaka*), que contienen en su totalidad la “Palabra de Buda”. Examinemos rápidamente las Tres Canastas, la de los *Sūtras*, la del *Vinaya*, la del *Abhidharma*; la elección de los textos admitidos en el Canon nos instruirá además acerca del espíritu mismo de la religión que en ellos se expresa.

La Canasta del Vinaya

La Canasta del *Vinaya* es la regla de la vida monástica,

* Este artículo es la traducción española del artículo “Les Saintes Écritures du Bouddhisme” de S. Lévi, aparecido en *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, 1908-1909, pp. 105-129 y reproducido en la colección de artículos de S. Lévi, *Mémorial Sylvain Lévi*, París, P. Hartmann Éditeur, 1937. Los subtítulos han sido agregados por REB.

tanto para uso de los religiosos como de las religiosas; por este hecho el *Vinaya* es doble (*ubhatovinaya*); cada epígrafe aparece en él dos veces, del lado de los hombres y del lado de las mujeres. Las secciones son en total cinco: *Pāṭimokkha*, *Mahāvagga*, *Cullavagga*, *Suttavibhaṅga*, *Parivāra*. El *Pāṭimokkha*, destinado a ser leído públicamente los días periódicos de confesión, no es mucho más que una lista de pecados con sus sanciones correspondientes. El *Mahāvagga* y el *Cullavagga* dan el código detallado de las obligaciones, tanto las diarias como las accidentales; cada prescripción es introducida por el relato de un acontecimiento que la origina y la justifica. Encontramos aquí un amplio despliegue narrativo: una biografía parcial de Buda abre el *Mahāvagga*; el *Cullavagga* concluye con el relato de los concilios que tuvieron lugar después de la muerte de Buda. El *Suttavibhaṅga* es un verdadero comentario de los artículos del *Pāṭimokkha*; cuenta su origen, interpreta su sentido y discute sus aplicaciones. El *Parivāra* es una especie de “Deuteronomio”, revisión y catecismo a la vez.

La Canasta de los Sūtras

La Canasta de los *Sūtras* encierra una masa enorme de predicaciones y de relatos edificantes introducidos por una fórmula estereotipada: “He aquí lo que yo he oído decir. En cierta ocasión el Bienaventurado se encontraba en...” Está repartida en cuatro secciones: la Colección Larga (*Dīgha Nikāya*), formada por los textos más extensos, en total treinta y cuatro; la Colección Media (*Majjhima Nikāya*) que comprende los textos de extensión mediana, en total ciento cincuenta y dos; la Colección Mezclada (*Samyutta Nikāya*), especie de mezcla en la que se han vertido colecciones de cualquier naturaleza, siete mil setecientos sesenta y dos textos en total; la Colección Numérica (*Aṅguttara*

Nikāya) en la que las enseñanzas relativas a epígrafes numerales han sido reunidas y clasificadas por orden de gradación ascendente, del epígrafe Uno al epígrafe Once, en total nueve mil quinientos cincuenta y siete textos.

A estas cuatro colecciones se agrega aún una quinta, francamente artificial, que comprende todo aquello que no ha podido ser ubicado en otra parte, la Colección Menor (*Khuddaka Nikāya*); obras atribuidas por su nombre a discípulos de Buda llegaron incluso a incorporarse aquí sin escándalo en la "Palabra del Maestro". Los elementos de la Colección Menor son:

El *Khuddakapāṭha*, pequeño grupo de textos breves, en parte incorporados también en otras secciones;

El *Dhammapada*, tesoro de las sentencias de Buda, en verso;

El *Udāna*, serie de cortos relatos edificantes terminados cada uno por un apótegrma;

El *Itivuttaka*, pequeños sermones introducidos por una fórmula especial [*vuttam hetam...*];

El *Sutta Nipāta*, admirable colección de textos ciertamente antiguos y ya agrupados anteriormente en subcolecciones;

El *Vimāna vatthu* y el *Peta vatthu*, relatos en verso de actos, respectivamente buenos o malos, que le valieron a sus autores, ya el cielo, ya el infierno;

Los *Thera gāthā*, y los *Therī gāthā*, poemas debidos a religiosos o religiosas de mérito eminente;

El *Jātaka*, ciento cuarenta y siete relatos de existencias anteriores de Buda;

El *Niddesa*, comentario de treinta y tres composiciones del *Sutta-Nipāta*, atribuido a Shāriputra;

El *Patisambhidā magga*, serie de enseñanzas escolásticas acerca de la vía del conocimiento salvífico;

El *Apadāna*, biografías en verso de hombres y mujeres que llegaron a la perfección espiritual;

El *Buddhavamsa*, historia de la sucesión de los Budas;
El *Cariyā piṭaka*, relato en verso de existencias anteriores
de Buda.

La Canasta del Abhidharma

La tercera Canasta es la del *Abhidharma*. Aunque ordenada conjuntamente con las otras dos, ocupa de hecho un rango inferior. Consta de siete tratados de metafísica: *Dhammasaṅgani*, *Vibhaṅga*, *Kathāvatthu*, *Puggalapaññatti*, *Dhātukathā*, *Yamaka*, *Paṭṭhāna*.

Forma como se constituyó el Canon Pāli. Los concilios

Éste es el conjunto del Canon. ¿Queremos saber cómo se constituyó? Inmediatamente después de la muerte de Buda, uno de los principales discípulos, Kāshyapa, convocó un concilio de quinientos monjes, todos de avanzado progreso espiritual, en Rājagriha. Ānanda, el primo y el discípulo preferido del maestro, recitó los *Sūtras*; Upāli, el antiguo barbero reconocido como el más competente en materia de Disciplina, recitó el *Vinaya*. Todavía no se habla para nada del *Abhidharma*, sigue siendo el patrimonio exclusivo de los Dioses, a los que Buda se los predicó; no será sino más tarde que algunos videntes lo revelarán a la tierra. Un siglo después del *Nirvāna*, se reúne un segundo concilio en Vaishālī, para decidir sobre diez cuestiones de práctica que agitaron a toda la Iglesia; la Asamblea procede a una nueva recitación del Canon. Pasa otro siglo; el poderoso Ashoka reina entonces en Pātaliputra, y la India entera está sometida a su imperio; la comunidad budista está afectada por cismas. Nuevo concilio, esta vez oficial, convocado por la autoridad real; nueva recitación de los textos, bajo la presidencia de Tissa Moggaliputta, que comunica al Concilio el último de los textos del *Abhidharma*,

el *Kathāvattu*. Varias misiones van a llevar la palabra de Buda a los confines del imperio, e incluso fuera de él. El hijo de Ashoka, Mahendra, convierte a Ceilán y lleva allí las Tres Canastas, hacia el 250 a.C. La tradición oral las preserva allí con una fidelidad escrupulosa durante dos siglos; pero los disturbios políticos parecen amenazar, a la larga, su conservación; hacia el 50 a.C., el rey Vatta Gāmani reúne un concilio cingalés que fija por escrito los Libros Sagrados. Desde entonces, las copias piadosamente ejecutadas en los monasterios aseguran la perpetuidad de los textos.

He hablado hasta aquí sobre cómo el más fiel de los adeptos del Canon Pāli; monjes o laicos de Ceilán, de Birmania, de Siam, de Camboya, podrían suscribir sin restricción la historia del Canon tal como la he trazado. Pero cambiemos de país y veremos que el dogma también va a cambiar.

Las Escrituras budistas en el Nepal

En la misma India el Budismo ha desaparecido; sólo en el extremo norte, en el Himalaya, el Nepal lo ve vegetar aún, decrepito y moribundo; los Gurkhas, amos del país, han adoptado el Brahmanismo, y los Nevares, sometidos, empobrecidos, miran despreocupadamente derrumbarse sus viejos santuarios. Los conventos en decadencia ya no conservan más que algunos fragmentos de literatura budista. El Canon antiguo ha desaparecido; la Iglesia lo reemplazó por nueve Dharmas, "Leyes": la *Prajñā Pāramitā* en ocho mil líneas; el *Gaṇḍavyūha*; el *Dashabhūmīshvara*; el *Samādhirāja*; el *Laṅkāvatāra*; el *Saddharmapundarīka*, "Loto de la Buena Ley"; el *Tathāgataguhyaka*; el *Lālita vistara*; el *Survarṇa prabhāsa*. A estos textos consagrados, se debería agregar aún algunos otros, ciertamente antiguos: el *Mahāvastu*, el *Divyāvadāna*, etc. Todos estos textos están escritos, ya sea en sánscrito, ya sea en otras lenguas vecinas del sánscrito, pero diferentes del pāli. El desorden y las

lagunas de la colección nepalesa, por rica que sea, la han perjudicado en cuanto a la opinión de los sabios, seducidos por el bello ordenamiento del Canon Pāli; durante largo tiempo se sintió placer en representar estos textos como arreglos tardíos de los originales pālis, mal comprendidos por intérpretes ignorantes. Se ha señalado, como un defecto fundamental del Budismo Sánscrito, la ausencia del *Vinaya* en esta colección: pero el *Mahāvastu* se presenta, y no sin razón, como una parte del *Vinaya* de los Lokottaravādins incluidos dentro de la escuela de los *Mahā-Sāṃghika*; se ha reconocido recientemente que el *Divyāvadāna* está formado en gran parte por fragmentos del *Vinaya* de los Mūla Sarvāstivādins. Una crítica imparcial ha además señalado en otros textos nepaleses recensiones independientes de textos admitidos, por otra parte, en el Canon Pāli.

El Canon Tibetano

El Tibet, convertido al Budismo a partir del siglo VII, cuenta con una inmensa literatura sagrada repartida en dos colecciones: el Kanjur (*Bka'-gyur*) y el Tanjur (*Bstan-gyur*). El Kanjur es el Canon, en el sentido más restringido; es "la Palabra de Buda", mientras que el Tanjur contiene la obra de los grandes maestros, la literatura exegética y los tratados técnicos. El Kanjur está dividido en siete secciones: *Dulva*, *Sher-phyin*, *Phal-chen*, *Dkon-brtsegs*, *Mdo*, *Myan-'das*, *Rgyud*.

El *Dulva*, es decir el *Vinaya*, es una vasta compilación en trece volúmenes; de hecho, es el *Vinaya* de la escuela Mūla Sarvāstivādin, que estaba redactado en sánscrito y del cual el Nepal nos ha conservado largos extractos. Este *Vinaya* monstruoso, escrito con arte, mezcla y confunde todos los géneros; las prescripciones parecen a menudo simples pretextos para contar largas historias familiares, heroicas, cómicas, fabulosas, novelescas; es en sí un canon ya completo.

Las cinco secciones siguientes son compilaciones de *sūtras*: el *Sher-phyin*, en dieciocho volúmenes, contiene todas las numerosas recensiones de la Perfección de la Sabiduría (*Prajñā Pāramitā*); la más desarrollada equivale en extensión a cien mil versos (100 000 x 32 sílabas!). El *Phal-chen* (*Avatamsaka*), en seis volúmenes, el *Dkon-brtsegs* (*Ratnakūṭa*), en seis volúmenes, el *Myan-'das* (*Nirvāṇa*), en dos volúmenes, son colecciones de *sūtras* agrupados por analogía de doctrina o de tema. La quinta sección, el *Mdo* (*Sūtra*), en treinta volúmenes, ha absorbido todos los *sūtras* que no entraban en los otros tres grupos. Por fin, el *Rgyud* (*Tantra*), en veintidós volúmenes, es la literatura mágica, tan particularmente apreciada en el Tibet.

Excepto trece *sūtras*, incorporados como un apéndice al final del primer volumen de la sección *Mdo*, y que se presentan ellos mismos como traducidos del pāli, los textos del Kanjur no tienen una correspondencia exacta en el Canon de la Iglesia cingalesa. La Iglesia cingalesa se presenta como la heredera de los Ancianos, los Sthavira (en pāli, Thera); su enseñanza no apunta más que a lograr hombres y mujeres de gran perfección espiritual definitivamente arrancados del torbellino de las transmigraciones, anclados en el puente del *Nirvāṇa*; son los Arhats. La colección tibetana, como la nepalesa, pretende pertenecer a otra doctrina, que se califica de Gran Vehículo (*Mahāyāna*). El Gran Vehículo arranca al hombre que alcanzó la perfección espiritual del *Nirvāṇa*, al cual ya ha llegado—de la misma manera como el Pequeño Vehículo (*Hīnayāna*) lo arrancaba de las transmigraciones—y lo devuelve, depurado, sublimado, a la vida activa para realizar la salvación del universo entero.

El Canon Chino

China, iniciada por el apostolado budista desde el primer siglo de la era cristiana, no ha dejado de absorber durante

más de diez siglos, con una serena imparcialidad, todos los textos que misioneros, aventureros, peregrinos, le traían de todas partes; le llegaron de la India, de Ceilán, de Birmania, del mundo iraní, del mundo turco. Las Tres Canastas de China lo único que tienen de un Canon es el nombre; todas las doctrinas han encontrado un lugar allí. Entre el año 518 y el 1737, el Canon de los libros budistas ha sido establecido al menos doce veces. Hay que agregar aún la colección de Corea, rica en textos originales tomados de China, que fue constituida en 1010 y que nos ha sido transmitida en un ejemplar único, conservado en Japón.

El plan del Canon Chino expresa bien su espíritu; conserva la división tradicional de las Tres Canastas; pero, bajo cada una de ellas, abre dos secciones: *Mahāyāna* y *Hīnayāna*, el *Mahāyāna* en primer lugar. La Canasta de los *Sūtras* del *Mahāyāna* reproduce en parte las clases del Kanjur tibetano: *Prajñāpāramitā*, *Ratnakūṭa*, *Avatamsaka*, *Nīrvāṇa*; les agrega el *Mahāsaṃnipāta*, y abre seguidamente una serie especial para los *sūtras* que han quedado fuera de estas colecciones; los distribuye en dos grupos, según ellos hayan sido traducidos varias veces o sólo una.

La Canasta de los *Sūtras* del *Hīnayāna* consiste esencialmente en cuatro colecciones (*Āgama*) respectivamente denominadas Larga, Mediana, Mezclada, Uno-y-más. Bajo estas designaciones se reconoce la réplica de los cuatro *Nikāyas* pālis. De hecho, el parecido es sorprendente; aunque no se llega a la identidad. Son en gran parte los mismos textos los que figuran en uno y otro lado; pero la disposición del conjunto y de los detalles difiere, el desarrollo de los mismos *sūtras* ofrece notables divergencias; por último, las transcripciones de los nombres propios permite adivinar un original en sánscrito, o en cuasi-sánscrito. ¿Habrá existido, entonces, en una de las lenguas sagradas de la propia India, una redacción de estas cuatro Colecciones independiente del pāli, conservado por una tradición autónoma?

La Canasta del *Vinaya* encierra en la sección del *Mahāyāna* una serie de tratados sobre la disciplina de los *Bodhisattvas*; aquí, ya no más monasterios, ya no más reglas monásticas; disertaciones filosóficas y morales alejadas del *Vinaya pāli*, incluso sin relación con él. Pero la sección del *Hīnayāna* no contiene menos de cinco *Vinayas* emparentados más o menos íntimamente con el *Vinaya pāli*; encontramos allí completo el Código monástico de los Dharmaguptas, de los Mahīshāsakas, de los Mahā-Sāṃghikas, de los Sarvāstivādins, y por último, el de aquellos Mūla Sarvāstivādins, cuya versión posee también el Kanjur tibetano, y del cual las compilaciones nepalesas han preservado algunos fragmentos en lengua original. Algunos textos sueltos nos informan sobre el *Vinaya* de otras escuelas más, los Kāshyapīyas, los Saṃmatīyas. Se trata claramente, en el caso de todos estos *Vinayas*, de redacciones independientes fundadas en una tradición común, y que se escalonan por el orden interior, por la composición, por los elementos, entre el *Vinaya* un poco seco del pāli y el *Vinaya* casi épico de los Mūla Sarvāstivādins.

La Canasta del *Abhidharma*, en sus dos secciones, contrasta por su riqueza con la apretada sobriedad del *Abhidharma pāli*; allí encontramos, en una imagen fiel, aunque incompleta, la intensidad de la actividad del pensamiento filosófico y de la controversia en las escuelas del Budismo. Entre los siete tratados canónicos del *Abhidharma Hīnayānista*, por lo menos dos recuerdan por su título los correspondientes pālis: el *Prajñapti-shāstra* [*Puggalapaññatti*] y el *Dhātukāya* [*Dhātukathā*].

Luego de las Tres Canastas, los chinos admitieron otra categoría más, análoga al Tanjur tibetano: las obras que se deben a los grandes maestros de la filosofía budista, ya sea indios o chinos.

El inventario del Canon budista se vio enriquecido, hace apenas doce años, por un anexo importante, que

sigue enriqueciéndose sin cesar. Las investigaciones y las excavaciones llevadas a cabo en Asia Central han traído a la luz originales que parecían irremediabilmente perdidos y traducciones más bien inesperadas. El descubrimiento, por Dutreuil de Rhins y por Pétrovsky, de las dos mitades de un *Dhammapada* escrito en un alfabeto muy antiguo y redactado en un dialecto sánscrito, abrió la serie de hallazgos sensacionales; Stein, Grünwedel, von le Coq, Pelliot han aportado sucesivamente materiales que en su gran mayoría deben ser aún descifrados. Pero desde ahora poseemos fragmentos auténticos de este *Samyukta Āgama* sánscrito que la versión china dejaba adivinar, y hasta tres redacciones sánscritas de este *Dhammapada* que el Canon Pāli se enorgullecía de haber sido el único en preservar. Vemos revelarse toda una literatura budista de versiones turcas, y también en lengua Tokharī, una lengua desconocida hasta hace muy poco y que viene a agregarse a la familia de las lenguas indoeuropeas.

Dejamos de estar, entonces, en presencia de un Canon único, privilegiado, como muchas veces se ha dado en representar al Canon Pāli. Ya sea en textos originales, ya sea en versiones en lenguas muy diversas, conocemos otros cánones, tan ricos, tan provistos, tan bien ordenados como el Canon Pāli. ¿Cómo elegir entre estas pretensiones rivales? ¿A quién otorgar el certificado de autenticidad, reclamado por una y otra parte con igual seguridad?

El idioma pāli

El pāli, si a él se le ha de creer, es la lengua de Buda. Pāli no es más que una designación impropia; su verdadero nombre es māgadhī, la lengua del Magadha. Ahora bien, Buda vivió en Magadha, predicó en Magadha; se dirigía a todos sin distinción de castas; no necesitaba el sánscrito, la lengua sagrada de los bramanes; él debió hablar la lengua co-

riente, el māgadhī. Pero el māgadhī nos es conocido por textos epigráficos, gramáticas y textos literarios. Tiene dos caracteres fundamentales y salientes: substituye continuamente la *l* por la *r* [*lāja* “rey”, en lugar de *rāja*]; el nominativo masculino singular de las palabras terminadas en *a*, que casi siempre termina en *o* en los dialectos sánscritos, termina aquí en *e* [*deve* “el dios”, en lugar de *devo*]. El pāli mantiene la letra *r* y conserva la flexión en *o*. No proviene pues de Magadha. La cuna del pāli aún no se ha encontrado; se ha propuesto Ujjayinī, la costa de Guzerate (Lāṭa), la costa al sur del Orissa (Kaliṅga); pero Magadha está fuera de cuestión. Si Buda hablaba el māgadhī, el Canon Pāli no podría ser de ninguna manera la expresión directa de sus enseñanzas.

Testimonio de Ashoka sobre el pāli

El Canon Pāli pretende haber sido “cantado” por tercera vez en los tiempos de Ashoka, por invitación expresa de este príncipe. Ashoka debía utilizar, por lo tanto, los textos pālis. Ahora bien, poseemos una carta de Ashoka a los monjes de Magadha grabada en una piedra; el rey señala allí siete textos, cuya lectura recomienda a los religiosos y a los laicos (*Vinaya samukase, Aliyavasāni, Anāgatabhayāni, Munigāthā, Moneyasūte, Upatisapasine, Lāghulovāde musāvadam adhi-gicya bhagavatā budhena bhāsīte*). De estos siete títulos, sólo el último se encuentra en la colección pāli (*Majjhima Nikāya*, núm. 61); el Canon Sánscrito también lo tenía, puesto que se lo vuelve a encontrar en la versión china de la correspondiente colección (*Madhyama Āgama*, núm. 14). Pero las particularidades lingüísticas de las palabras que figuran en este simple título, bastan para testimoniar que el *sūtra* en cuestión no estaba redactado en pāli, ni en sánscrito, ni en los dialectos epigráficos de Ashoka. Se han propuesto identificaciones ingeniosas para los otros títulos,

pero nada las impone necesariamente. Los monumentos budistas, agrupados alrededor del reino de Ashoka (Bharhut, Sānchī), llevan inscripciones votivas o explicativas redactadas en dialectos diferentes del pāli.

Testimonio de la tradición relativa a los concilios sobre el pāli

La garantía de los tres Concilios no es mucho más seria. El primer Concilio es una invención piadosa muy poco lograda como para engañar a nadie; el segundo Concilio queda suspendido en el aire, sin ninguna conexión histórica y se reduce, a fin de cuentas, a una pequeña controversia de disciplina. Por lo demás, todas las escuelas budistas se apropian del mismo relato, incluso los Mahā-Sāṃghika contra los que, sin embargo, habría sido redactado el segundo Concilio, si hemos de creerle a la tradición pāli. La leyenda vuelve a encontrarse con la historia recién en el nombre de Ashoka; pero el monje venerable que preside el tercer Concilio es totalmente desconocido fuera de este episodio; la pobre leyenda constituida alrededor de su grotesca personalidad recuerda demasiado, como para tratarse de una leyenda original, la de otro monje, Upagupta, a quien los otros relatos pintan con un relieve vigoroso como el guía espiritual de Ashoka. El primer dato positivo es sólo del siglo I a.C.; el Concilio que fija entonces por escrito los textos sagrados es una asamblea local que interesa, a lo sumo, a algunos monasterios de Ceilán. Sin embargo, la tradición de las escuelas Sarvāstivādin ubica en el mismo período un Concilio convocado con el mismo motivo, y de un alcance mucho más considerable. El rey Kanishka, cuyas hordas escitas han sometido a la India del Norte, quiere, por política o por devoción, fijar el dogma; un Concilio convocado en Cachemira decreta un Canon Sánscrito, redacta un comentario continuo de

las Tres Canastas; un escritor de talento, Ashvaghosha, presta los recursos de su estilo a las elucubraciones de los filósofos. Mientras que el Canon Pāli permanece durante largo tiempo confinado en Ceilán, en donde sus poderosos adversarios (la escuela de los Mahīshāsakas) lo tienen en jaque, el Canon Sānscrito de los Sarvāstivādins se propaga por los caminos del Turkestán y de China y los barcos de los colonos indios van a llevarlo a Indochina y al archipiélago indio. Otras escuelas, menos prósperas aunque vivaces, elaboran también, hacia la misma época, su Canon en los dialectos neosānscritos (prácritos, apabhraṃṣha).

Época y etapas en la constitución del Canon Budista

En suma, la constitución del Canon es un hecho tardío que, según parece, se produjo en las diversas escuelas hacia la misma época, un poco antes de la era cristiana. Las razones de este fenómeno habría que buscarlas probablemente en la historia política y la historia económica; la súbita difusión de la escritura y especialmente de los materiales para escribir provoca una revolución comparable a la invención de la imprenta. Pero si la formación del Canon es tardía, esto no quiere decir que algunos de los elementos que contiene no sean de antigua data. Nadie puede todavía escribir la historia exacta del Canon; pero estamos, a pesar de eso, en condiciones de representarnos con una suficiente aproximación las etapas sucesivas de su elaboración.

La tradición, demasiado fácilmente aceptada, supone la unidad primitiva de la Iglesia y la expresa en el primer Concilio. Sin embargo, los hechos se oponen a ella. El jefe de un grupo bastante importante aparecido luego del cierre del Concilio e invitado a reconocer el Canon tal como ha sido fijado, responde: "La Ley y la Disciplina han sido bien cantadas. No obstante, yo quiero conservarlas tal como las he oído yo mismo, tal como las he recogido

de boca del propio Maestro". No podía ser de otra manera. El prestigio personal de Buda, la ambición, el interés habían traído a la comunidad religiosos de toda procedencia: ascetas, barberos y barrenderos se codeaban aquí con príncipes, mercaderes, filósofos. Devueltos cada uno a sus tendencias originales luego de la muerte del jefe, unos y otros trataron con perfecta sinceridad de acomodar a ellas las enseñanzas recibidas. Contra estas amenazas de desorden y anarquía, la comunidad budista tenía una salvaguarda. Cada quince días, los religiosos, errantes o sedentarios, debían congregarse, escuchar la recitación de las Reglas fundamentales (*Prātimoksha*), y confesar las infracciones cometidas. La institución de cada regla se relacionaba, o pretendía relacionarse, con un incidente real acaecido en tiempos de Buda; el relato de estos incidentes, la biografía de los personajes que allí se mezclaban, eran otros tantos temas ofrecidos a la imaginación y al estilo. Además, la vida del monasterio, que iba desarrollándose continuamente, proponía así también continuamente problemas prácticos que había que resolver en nombre del fundador de la orden. Los monasterios más ricos, los más frecuentados, creaban así colecciones que se perpetuaban incrementándose sin cesar. Los religiosos errantes que circulaban siempre numerosos de monasterio en monasterio, mantenían en este vasto conjunto una comunicación constante tendiente a nivelar las diferencias demasiado acusadas. Reducidos, al haber sido podados, a sus elementos comunes, los *Vinayas* de todas las escuelas se resumen sin esfuerzo en una suerte de arquetipo único, que no es ya el *Vinaya* primitivo, sino un promedio de los *Vinayas*.

Fuera de las prescripciones monásticas, la invención literaria de los monjes podía también ejercerse sobre los recuerdos, reales o legendarios, de las biografías de Buda. Llevados por los mismos agentes de intercambio, los

mejores textos no tardaban en imponerse en todo lugar, apenas alterados por los accidentes del camino, por el gusto o por el habla local. A medida que el número de textos se multiplicaba, se imponía la necesidad de clasificarlos. Los textos sánscritos y pālis han perpetuado el recuerdo de una de esas antiguas clasificaciones, distribuida en nueve (pāli) o doce (sánscrito) epígrafes: [*sūtra, geya, vyākaraṇa, gāthā, udāna, ityukta, jātaka, adbhutadharmā, vaipulya* (pāli: *vedalla*) y además, en sánscrito solamente: *nidāna, avadāna, upadesha*]. El uso clásico ha conservado varias de estas denominaciones; otras han a tal punto desaparecido, en el momento de la constitución del Canon, que su sentido está condenado a permanecer para siempre oscuro. El mismo Canon nos ha conservado una de las colecciones que lo han precedido y preparado, la admirable colección del *Sutta Nipāta* (integralmente en las Tres Canastas del pāli, atestada pero incompleta en sánscrito); el *Sutta Nipāta* no es a su vez más que la reunión de subcolecciones (que conservaban en el Canon Sánscrito su existencia autónoma: *Arthavarga, Pārāyana*, etc.); varios de los textos recomendados por Ashoka en el Edicto de Bhabra parecen pertenecer a esta colección. Según testimonio manifiesto de todos los Cánones, la poesía, o al menos la forma métrica, fue al principio el aparato indispensable de las composiciones literarias destinadas a transmitirse. Más tarde, cuando la prosa creciente encontró en la escritura un auxiliar demasiado complaciente, fue necesario crear nuevos marcos. La idea de las cuatro grandes Colecciones (*Nikāya* en pāli, *Āgama* en sánscrito), fue probablemente inspirada por la división de los *Vedas* en cuatro Colecciones (*Samhitā*); en todo caso, la unidad admitida como principio de clasificación (tamaño creciente en extensión o en número) es la misma que van adoptando los diacevastās de los *Vedas*. Los principios de la clasificación interna de cada una de las colecciones están todavía por determinar;

la disposición varía, ya lo hemos constatado, del pāli al sánscrito.

Observaciones finales

Debemos confesarlo con franqueza: el estado actual de nuestros conocimientos no permite decidir entre las pretensiones rivales de los diversos cánones. Se opone de buena gana el Canon Pāli a todo el bloque de textos budistas de la India, englobados bajo la designación de Canon Sánscrito o Septentrional. El procedimiento puede ser cómodo pero es, de antemano, estéril. La primera precaución de la crítica es aislar en este pretendido bloque la parte propia de las diferentes escuelas; una vez obtenido este punto de partida, no se debe comparar más que las obras que por confesión propia son básicamente análogas. No intento decir que no ofrezca interés el acercar un fragmento del *Nikāya* pāli a un pasaje del *Lalitā vistara* o del *Mahāvastu*; se pueden seguir así las diversas versiones de una leyenda o de una tradición a lo largo de sus viajes. Pero no se puede legítimamente ir más lejos, ni sacar partido de esta vinculación para afirmar o negar la prioridad del Canon Pāli sobre el Canon Sánscrito. Es necesario, para este propósito, comparar los *Vinayas* con los *Vinayas*, los *Nikāyas* con los *Āgamas*; allí donde falta el original, deben ser las versiones china o tibetana (turca o tokharī, tal vez dentro de poco) las que han de aparecer como testimonio. El prolongado favor de que gozó el Canon Pāli en la ciencia ¿resistirá esta prueba? No me atrevería a afirmarlo. Tomemos por ejemplo el *Vinaya* de los *Mūla Sarvāstivādins*, en sánscrito: este inmenso *pot-pourri* de la disciplina budista se corresponde, de manera sorprendente, con el *Mahā Bhārata*, la epopeya de la disciplina brahmánica; su agitación tumultuosa y caótica contrasta con la regularidad seca y fría del *Vinaya* pāli. Pero el ordenamiento correcto y riguroso de los temas testimonia,

más que la confusión de los géneros, un estadio avanzado del arte o de la técnica. Lo más prudente es la reserva y la espera. La historia de la India avanza a paso lento, pero continuo: ya nos ha dado a conocer al San Jerónimo de las Escrituras pālis, Buddhaghosa, traductor y comentador fuera de serie; ahora mismo, saca de la bruma a otra gran figura, el San Agustín del Canon Sánscrito, Ashvaghosha.

Traducción del francés: Vera Waksman



Bodhisattva rodeado de escenas de la vida de Buda

Abstracts

André Bareau, *Buda, jefe de la comunidad de monjes*: This article deals with an aspect of the personality of the founder of Buddhism which is very important but is not very much taken into account: Buddha as chief of the community of monks and nuns. He created the Saṅgha when he began to teach, at the approximate age of 35. Since he lived 80 years, he had to fulfil his function as chief for more than 40 years –and this was not an easy task. The Saṅgha grew very quickly and spread all over India. The problems he had to face were numerous, of diverse nature and very complex. In this activity the Buddha demonstrated not only his wisdom, intelligence and compassion, but also great virtues related to action, as energy, will, resolution, patience, and knowledge of the human condition.

Bhikkhu Pāsādika, *El Sūtrasamuccaya de Nāgārjuna: el texto y la tradición viviente*: The article begins referring to three *lam rim, mārga-krama* or “gradual way” treatises: *Bodhicaryāvatāra* and *Śikṣāsamuccaya* of Shāntideva and *Sūtrasamuccaya* (abbreviated as SS) ascribed to Nāgārjuna. The author considers that Nāgārjuna was the author of SS on the basis of Kamalashīla and Tsong Khapa’s testimonies. Then the article gives a comparative survey of the contents of these three treatises, which have the same purpose: to extoll the high ideal of the Bodhisattva. The author examines several themes of these treatises and specially of SS: *avidyā* or ignorance, human weakness, absence of despondency and fatalistic tendencies, faith, compassion, *ekāyana* or Vehicle of Oneness, meditative practices, etc.; links Shāntideva and Nāgārjuna’s teachings, as exposed in these works, with the present-day Dharma-expositions, as

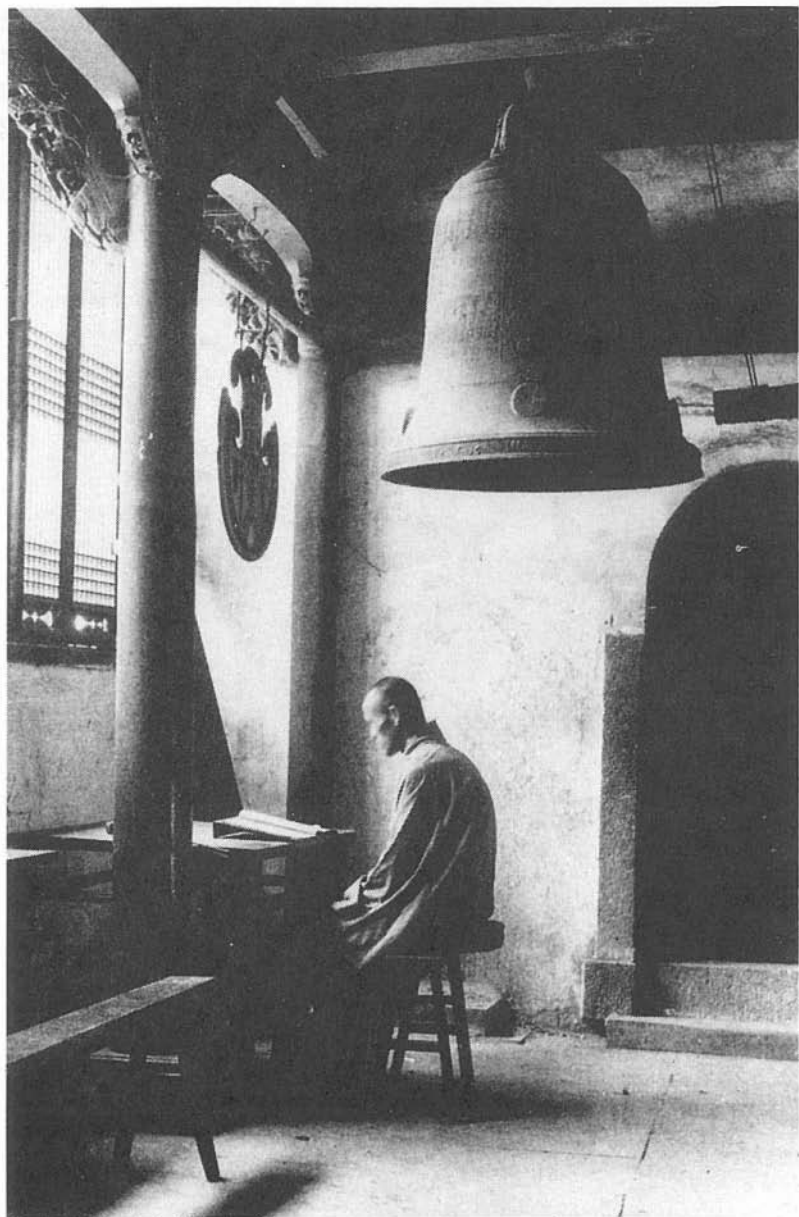
for instance that of Lama Geshey Ngawang Dhargyey; and calls the attention to the way how the various strands of Buddhist thought are harmonized nowadays in the daily practice of Tibetan *saṅgha* members.

Roger R. Jackson, *Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista*: The article begins with some remarks, on one side, about the problem of translating ideas expressed in the language of one culture to the language of another culture and, on the other side, about the philosophical concepts of “deconstruction” and “foundationalism”. Then it applies both concepts to Buddhist philosophy and analyzes the deconstructive and foundationalist elements that are found in the Pāli Canon, in Nāgārjuna, in Dharmakīrti and in the Buddhist masters of the sixth century, etc., finishing with the Indian Buddhist Philosophy as transplanted to Tibet. The article ends relating both concepts to the “middle-way”, that constitutes an essential characteristic of Buddhism.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Un gran emperador budista, Ashoka*: The article treats about Ashoka and his inscriptions. After a brief general introduction in part I, in part II it gives chronological data, locating Ashoka in his historical context. In its third part it refers to Ashoka's inscriptions, indicating their location, date, form, alphabet, languages, examining them as sources of historical information and expounding the moral message they contain. The fourth part deals with Ashoka's personality. The fifth part contains an account of Ashoka's Greek inscriptions, including their Spanish translation. The last part points out the great importance of Ashoka's inscriptions and the message of peace and tolerance they proclaim.

Sylvain Lévi, *Las Sagradas Escrituras del Budismo. Cómo*

se constituyó el Canon sagrado. In first place the article examines the contents of the Pāli Buddhist Canon, the Buddhist Scriptures from Nepal, the Tibetan Buddhist Canon and finally the Chinese Buddhist Canon, pointing out the relations among them. Then it contains some remarks about the Pāli language and the date, stages and form of constitution of the Buddhist Canon.



Monje estudiando los Sūtras budistas

Mahāyānavimśhikā: La Veintena del Mahāyāna de Nāgārjuna

Introducción

Los textos

G. Tucci publicó en 1956 en *Minor Buddhist Texts*, pp. 193-207, un texto sánscrito, contenido en un manuscrito en caracteres *sharadā*, probablemente del siglo VIII-IX, conservado en el monasterio Nor del Tibet, denominado *Mahāyānavimśhikā* (“La Veintena del Mahāyāna”) y atribuido a Nāgārjuna en el colofón de la obra. El manuscrito de Tucci comprende 28 estrofas.

En el Canon Budista Tibetano (*Tanjur*, ed. Sde-dge, *Tōhoku* 3833 y 4551; *Tanjur*, ed. Peking, *Catalogue* 5233 y 5465) figuran dos textos denominados *Theg-pa chen-po ñi-su-pa* (“La Veintena del Mahāyāna”), de los cuales el primero (= Tibetano 1) fue traducido del sánscrito al tibetano por el pandit indio Chandrakumāra y por el lotsāva tibetano Sā-kya-ñod y el segundo (= Tibetano 2) por el pandit indio Ānanda y por el lotsāva tibetano Grags-ñbyor śes-rab. Los colofones de los dos textos mencionados atribuyen la obra a Nāgārjuna (en tibetano: Klu-sgrub). El texto tibetano 1 tiene 23 estrofas, el tibetano 2 tiene 20 estrofas.

En el Canon Budista Chino (*Taisho* 1576, Nanjio 1308, cf. *Hōbōgirin, Fascicule Annexe*, p. 93) figura un texto denominado *Tā ch'eng éul shi sung lun* ("El Tratado de las Veinte Estrofas del Mahāyāna"), traducido del sánscrito al chino por Dānapāla (en chino: Shih Hu) y atribuido a Nāgārjuna (en chino: Lung Shu) en el colofón de la obra. Este texto comprende 24 estrofas.

V. Bhattacharya, *Mahāyānaviṃś'aka of Nāgārjuna. Reconstructed Sanskrit Text. Tibetan and Chinese Versions with an English Translation*, Calcutta, 1931 (Visvabharati Book-Shop), editó las dos traducciones tibetanas y la traducción china, que acabamos de mencionar, acompañadas de una reconstrucción sánscrita del texto de la *Mahāyānaviṃśhikā* a partir de estas tres traducciones y una traducción inglesa.

S. Yamaguchi, "Nāgārjuna's Mahāyānaviṃś'aka" en *The Eastern Buddhist*, vol. IV, núms. 1-2, pp. 56-72 y pp. 169-176, Tokio, 1927, editó también las dos traducciones tibetanas y la traducción china del texto (pp. 56-72) y publicó una traducción inglesa del mismo (pp. 169-176).

R. Uryūzu dio una traducción japonesa del sánscrito en *Daijō Butten*, Vol. 14, pp. 347-353.

El texto original de la Mahāyānaviṃśhikā

Debemos pensar que el texto original de la obra que nos ocupa estaba constituido por las estrofas 8-27 que contiene el manuscrito sánscrito encontrado por Tucci. Estas veinte estrofas, cuyo número corresponde al título de la obra, tienen estrofas correspondientes en las versiones tibetanas y china y su tema central es la *shūnyatā*, el vacío, el tema fundamental de la escuela *Madhyamaka* del Budismo Mahāyāna.

En cuanto a las estrofas 1-7, no tienen correspondencia en las versiones tibetanas y china y tratan de un tema completamente diferente de aquel tratado en las estrofas

8-27. Probablemente las estrofas 1-7 pertenecen a otro tratado y fueron agregadas a Veinte Estrofas por un error del copista.

La estrofa 28 del manuscrito de Tucci, que tiene estrofas correspondientes en las otras versiones (Tibetano 1: 22; Tibetano 2: 20; Chino: 24), fue probablemente agregada al texto sánscrito antes de que fuera traducido al tibetano y al chino y constituye una especie de epílogo sin relación estrecha con el poema propiamente dicho.

En cuanto a las otras estrofas existentes en las versiones tibetanas y en la versión china y sin correspondencia en el texto sánscrito, es difícil formarse una opinión al respecto.

El autor de la *Mahāyānaviṃśikā*

Los colofones de los textos sánscrito, tibetano y chino atribuyen unánimemente esta obra a Nāgārjuna.

P. L. Vaidya, *Etudes sur Āryadeva*, p. 50 y su edición del *Madhyamakāśāstra*, p. XV, Susumu Yamaguchi, "Nāgārjuna's *Mahāyānaviṃśaka*" y M. Winternitz, *A History of Indian Literature II*, p. 346, consideran que el gran Nāgārjuna es el autor de esta obra.

Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 66, nota 1, considera que la *Mahāyānaviṃśikā* probablemente no sea del gran Nāgārjuna.

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 91, manifiesta que es difícil decidir acerca de quién es el autor de esta obra, aunque luego en una nota expresa que el consenso de opinión entre los eruditos (?) es que esta obra pertenece a otro Nāgārjuna que vivió en el siglo VII d.C.

K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, p. 34, expresa que se considera probable que la obra no pertenezca al gran Nāgārjuna sino a un autor posterior del mismo nombre.

Vidhusekhara Bhattacharya, *Mahāyānaviṃśaka of Nā-*

gārjuna, pp. 3-4, opina que, habiendo habido varios Nagarjuna y por insuficiencia de elementos de juicio, no es posible determinar cuál de los Nāgārjuna es el autor de esta obra.

G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I. p. 200, considera que no existe ningún argumento sólido para negar que la *Mahāyānaviṃśikā* fue escrita por el gran Nāgārjuna y que tampoco ninguna razón estilística impide semejante atribución, pero que, por otra parte, no se puede invocar ninguna prueba para apoyar en forma definitiva la tesis de que el gran Nāgārjuna es el autor de este tratado.

Chr. Lindtner, *Nagarjuniana*, p. 12 nota 6, ubica este tratado entre las obras dudosas, tal vez auténticas de Nāgārjuna.

Nosotros nos adherimos a la opinión de Vaidya, Yamaguchi y Winternitz y pensamos que la *Mahāyānaviṃśikā* puede ser atribuida al gran Nāgārjuna, teniendo en cuenta que los colofones de los textos sánscrito, tibetanos y chino la atribuyen a un autor llamado Nāgārjuna, que nada en su contenido doctrinal o en su estilo impide esa atribución y que los cánones tibetano y chino la ubican entre las obras del gran Nāgārjuna.

Contenido de la obra

Damos a continuación en forma esquemática la enumeración de los principales temas que aparecen en las estrofas sánscritas:

Estrofa 1. Homenaje a Buda. Características de Buda: poder impensable, carencia de apegos, compasión. Característica de la Doctrina: inexpresable en palabras.

Estrofa 2. Característica común de los Budas y los seres: son como el espacio: vacíos.

Estrofa 3. Características de los *dharmas* o factores de existencia, y de los seres y cosas: condicionados, vacíos, objeto del conocimiento de Buda.

Estrofa 4. Características de los seres: irreales, puros, de naturaleza calma, no duales, semejantes a lo Absoluto.

Estrofas 5-6. Naturaleza del error: imaginar que es sustancia lo que no lo es, creer que todo existe realmente.

Estrofa 7. El infierno y sus sufrimientos son meras creaciones mentales.

Estrofa 8. Los seres son ilusorios y en tal calidad tienen sus experiencias. Los destinos en que pueden reencarnarse son ilusorios, por ser condicionados.

Estrofa 9. Los necios se asustan de sus propias falsas creaciones mentales.

Estrofa 10. Los seres están hundidos en las falsas imaginaciones que ellos mismos han producido.

Estrofa 11. El dolor se origina en el hecho de considerar lo inexistente como existente.

Estrofas 12-13. Actividad benéfica de los Budas. Expresión del deseo de que los seres lleguen al conocimiento supremo y sean a su vez Budas benefactores.

Estrofas 14-15. Características del mundo: no surge, es vacío, carece de comienzo, medio y fin. Características del *samsāra* (ciclo de reencarnaciones, realidad empírica) y del *nirvāna*: no son sustancias, son puros, invariables, brillantes en su comienzo, medio y fin.

Estrofa 16. Irrealidad del *samsāra*: es como un sueño.

Estrofa 17. La esencia de los *dharmas* (*dharmatā*) es similar a una creación mágica.

Estrofa 18. Todo es únicamente mente; de ella surge todo.

Estrofa 19. El nacimiento de los seres es una mera creación mental. El mundo exterior no existe.

Estrofa 20. Los necios están encadenados en el *samsāra* debido al error consistente en pensar que en los seres, carentes de ser propio, existen el placer y un alma eternos.

Estrofa 21. Sólo el Mahāyāna puede ayudar a liberarse del *samsāra*.

El presente trabajo

El presente trabajo contiene la traducción del texto sánscrito (Ms. Tucci) de la *Mahāyānavimśhikā* de Nāgārjuna.

Traducción

La Veintena del Mahāyāna

1

Rindo homenaje a Buda,
cuyo poder es impensable,
cuya mente carece de apegos;
y quien, por compasión,¹ predicó el *dharma*
que no puede ser expresado en palabras.²

2

Los Budas y los seres,
que no surgen con ser propio³
ni se extinguen realmente,⁴
son como el espacio,⁵
tienen una sola característica común.⁶

3

También los *samskāras*,⁷
que no surgen con ser propio
ni en este mundo ni en el otro,
nacidos en dependencia,
son vacíos,
objeto del conocimiento del Omnisciente.⁸

4

Se considera que todos los seres
 son, por su naturaleza propia,
 semejantes a una imagen reflejada;⁹
 son puros;
 su naturaleza propia es calma;
 carecen de dualidad;
 semejantes a la realidad absoluta.¹⁰

5

La gente del común,
 imaginando la naturaleza de *ātman*¹¹
 en lo que no es un *ātman*,
 el placer y el sufrimiento,
 las intuiciones sobrenaturales,
 todo para ella existe realmente.¹²

6

Las seis *gatis*,¹³ el *samsāra*,¹⁴
 el *svarga*,¹⁵ la suprema felicidad,
 el gran sufrimiento en el *Naraka*,¹⁶
 la vejez, la enfermedad...¹⁷

7

Produciendo falsas imaginaciones¹⁸
 son atormentados en el *Naraka* y otros mundos similares.
 Son quemados debido sólo a su propia culpa,¹⁹
 como las cañas por el fuego.

8

Los seres, iguales a una ilusión,
gozan con los objetos,
entran en una *gati* ilusoria,
cuya naturaleza es el Surgimiento Condicionado.²⁰

9

Como un pintor,
después de pintar él mismo
la imagen muy pavorosa de un *yaksha*,²¹
se asusta,
así se asusta el necio en el *samsāra*.²²

10

Como un muchacho,
haciendo él mismo un lodazal,
se hunde en él,
así los seres están sumergidos
en el lodazal, difícil de ser atravesado,
de las falsas imaginaciones.²³

11

Viendo lo inexistente como existente,
encuentran penosas sensaciones;
así los objetos, que son irreales,
los mortifican con el veneno de la duda.²⁴

12

Los Budas, benefactores,
con sus mentes firmes en la compasión,
viendo a los seres desprovistos de protección,
los incitan hacia la Iluminación.²⁵

13

¡Ojalá que ellos²⁶ también,
 habiendo reunido las condiciones,²⁷
 habiendo alcanzado el conocimiento supremo,
 liberados de la red de las imaginaciones,
 sean Budas, amigos del mundo!

14-15

Aquellos que ven correctamente
 el sentido de los seres,²⁸
 al ver que el mundo no nace y no surge
 y consecuentemente que es vacío
 y desprovisto de comienzo, medio y fin,
 por esa razón ven que el *samsāra* y el *nirvāṇa*
 no son *ātmans*,²⁹
 son puros, invariables,
 brillantes³⁰ en su comienzo, medio y fin.

16

El que despierta
 no ve el objeto percibido en el sueño;
 tampoco ve el *samsāra*
 el que se despierta del sueño del error.³¹

17

Cuando el mago,
 después de crear la ilusión mágica,
 la hace desaparecer,
 entonces nada existe:
 ésa es la esencia de los *dharmas*.³²

18

Todo esto es sólo mente³³
 surgido como una ilusión mágica;
 de ella surgen las acciones buenas o malas,
 de ella surgen las reencarnaciones buenas o malas.³⁴

19

Así como los hombres imaginan al mundo
 también se imaginan a sí mismos,³⁵
 pero tampoco ellos han surgido;³⁶
 ya que el surgimiento es una imaginación,
 no existe objeto externo.³⁷

20

Pensando que existen
 el placer y un *ātman*³⁸ eternos
 en los seres que carecen de ser propio,³⁹
 los necios vagan en este océano de la existencia⁴⁰
 envueltos por la tiniebla del error.

21

¿Quién, sin subirse al Gran Vehículo,⁴¹
 cruzará hasta la otra orilla
 del gran océano del *samsāra*⁴²
 lleno del agua de las imaginaciones?⁴³

*Introducción, traducción y notas
 por Fernando Tola y Carmen Dragonetti*

Notas

¹ La compasión (*karuṇā, kripā*) es una de las virtudes más exaltadas por el Budismo en todo el curso de su historia. Ver *Sūta Nipāta* 149, 150; Vasubandhu, *Abhidharmakośha* III, 93 (pp. 545-546 ed. S.D. Shastri) y Aryadeva, *Chauḥshatikā* estrofa 101 (p. 466 ed. H. Shastri). Ha sido comparada con la caridad y el amor predicados por el Cristianismo.

² El carácter inefable de la doctrina (*dharma*) predicada por Buda ha sido señalado por muchos autores budistas. Ver la estrofa citada por Chandrakīrti, *Prasannapadā*, ad XV, 3.

³ Para la concepción budista no existen sustancias, entidades existentes *in se et per se*; sólo existen entidades condicionadas, producto de la confluencia de múltiples *dharmas*, que a su vez son condicionados, producto igualmente de la confluencia de otros *dharmas*. Y, por aplicación del postulado *Madhyamaka* de que todo lo condicionado es irreal, el mundo empírico es irreal, similar a un espejismo, a un sueño, a un reflejo, etc.

⁴ Desde el punto de vista de la verdad absoluta no existen nacimiento ni extinción. Ver estrofa introductoria de Nāgārjuna, *Madhyamakāśāstram*.

⁵ Vacíos, es decir, carentes de ser propio, no-sustancias.

⁶ Nada distingue a Buda de los otros seres: todos son vacíos y por ende irreales.

⁷ El término *samskāra* designa a todos los seres y cosas de la realidad empírica, compuestos y condicionados en cuanto que son efecto de la confluencia de múltiples *dharmas* —y también a los propios *dharmas*, elementos constitutivos de lo existente, condicionados en cuanto que ninguno de ellos existe *in se et per se* sino únicamente como efecto de otros *dharmas*.

⁸ Buda, que conoce la verdadera naturaleza, vacía e irreal, de todo.

⁹ Irreales.

¹⁰ El mundo empírico es irreal y asimismo el nacimiento y la extinción son irreales. Sólo existe la realidad absoluta, designada con la metáfora “vaciedad”, “vacío”. El mundo empírico es sólo una captación errónea de esa realidad absoluta. Desde este punto de vista erróneo, el mundo está afectado por impurezas, está sometido al dolor y se manifiesta en términos de dualidad; pero desde el punto de vista de la verdad absoluta, en cuanto que en el fondo el mundo es sólo la realidad absoluta erróneamente captada, y en cuanto que absoluta, en la realidad no se dan ni impurezas ni dolor ni dualidad (propios todos estos de la realidad empírica), el mundo empírico, en su verdadera y auténtica esencia, es puro, al margen del dolor y no dual.

¹¹ *Ātman*, en el original, significa entre sus múltiples sentidos: 1. sustancia en general y 2. alma, espíritu individual, yo, con las características de eternos e inalterables.

¹² Los ignorantes, que no perciben la verdadera naturaleza de las cosas, se imaginan que el *ātman*, el placer, etc. existen realmente, cuando en verdad son meras creaciones mentales, de naturaleza ilusoria, irreal.

¹³ Los planos de existencia en los cuales puede renacer el hombre en el curso de sus reencarnaciones. Ellos son: el infierno, el mundo animal, el mundo de los difuntos, el mundo de los demonios, el mundo de los hombres y el mundo de los dioses.

¹⁴ El ciclo de las reencarnaciones, nuestra realidad empírica que se manifiesta en ese ciclo.

¹⁵ El ciclo.

¹⁶ Nombre de un infierno budista.

¹⁷ El final de la estrofa está incompleto. Esta estrofa continúa el pensamiento de la anterior: las seis *gatīs*, etc., existen realmente para la gente del común, aunque así no

sea verdaderamente. Lindtner, *Nagarjuniana*, p. 12 nota 16, sugiere algunos cambios en el texto sánscrito siguiendo las traducciones china y tibetanas, de acuerdo con las cuales la traducción de los dos primeros versos de esta estrofa sería:

Las seis *gatis* en el *samsāra*,
la suprema felicidad en el *svarga*.

¹⁸ El castigo que sufren en el infierno es sólo una falsa creación de su mente, ya que el infierno es, como todo, algo irreal.

¹⁹ Ellos crean con sus erróneas imaginaciones su propio infierno; son así responsables del mal que sufren, porque por obra de su propio *karma* continúan sumergidos en el *samsāra* y no han alcanzado el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, que pone fin a la errónea actividad de la mente y conduce a la liberación.

²⁰ La condicionalidad, la relatividad y la insustancialidad, expresadas por la palabra *pratīya (sam) upāda*, constituyen la esencia de todos los seres y cosas, incluyendo a las *gatis* o destinos del ser humano a que se refiere la nota 13.

²¹ Ser sobrenatural.

²² Los necios se asustan de las creaciones de su propia mente, como la transmigración, los infiernos, el sufrimiento, que sólo tienen una naturaleza ilusoria.

²³ Que ellos mismos crean.

²⁴ Los hombres sufren atribuyendo existencia real a objetos que no la tienen, como las reencarnaciones, los infiernos, etc.; y estos objetos, a pesar de ser irreales, tienen la capacidad de provocarles sufrimientos al hacerlos dudar de si podrán liberarse de ellos.

²⁵ De acuerdo con el ideal del Mahāyāna, los seres que han llegado al más alto grado del perfeccionamiento espiritual, por compasión demoran su propia entrada en el *nirvāna* para permanecer al lado de los otros hombres y ayudarlos a alcanzar la liberación, induciéndoles a seguir el camino que ha de llevarlos a la Iluminación.

²⁶ Las personas del común a quienes los Budas les prestaron su ayuda.

²⁷ Requisitos necesarios para alcanzar la condición de Budas, como son la liberalidad, la disciplina moral, la paciencia, etc.

²⁸ La verdadera naturaleza de los seres.

²⁹ Sustancias, esencias dotadas de ser propio.

³⁰ Probablemente en el sentido de diáfano, transparente, incapaz de ser objeto de ninguna percepción. Podría también aludir a la naturaleza pura de todo. Ver nota 10.

³¹ Sabe que el mundo empírico que percibe es sólo una creación ilusoria y no una realidad verdadera.

³² La estrofa anterior equipara la realidad empírica a un sueño; la presente considera que la esencia de los *dharma*s (factores de existencia) es de la naturaleza de una ilusión.

³³ Se podría entender este verso en el sentido de que sólo existe la conciencia, careciendo de existencia real los objetos del mundo exterior, simple creación de la mente. La tendencia idealista se hace presente en un cierto número de pasajes de obras atribuidas a Nāgārjuna. Ver Susumu Yamaguchi, "Nāgārjuna Mahāyānaviṣṣaka" pp. 56-59, St. Schayer, "Das Mahāyānistische Absolutum", pp. 406-407 y H. Nakamura, *Indian Buddhism*, p. 241. Pero es mejor entender la expresión "todo esto es sólo mente" en el sentido de que todo es sólo una creación de la mente, lo cual está más de acuerdo con la doctrina del vacío propia de la escuela *Madhyamaka*.

³⁴ Las acciones y reencarnaciones a que ellas dan lugar, son, como todo, meros productos de la mente. Por consiguiente, las distinciones entre acciones y nacimientos buenos y malos son válidas en el plano de la realidad empírica, ilusoria, irreal, pero

desaparecen en el plano de la suprema realidad verdadera, que en su carácter de absoluta está al margen de la acción, del nacimiento y de las calificaciones.

³⁵ Idea sobreentendida en el texto.

³⁶ La idea es: así como el mundo es una mera creación mental, una mera imaginación, así también son los hombres y, por tal razón, no surgen, pero ellos ven al mundo y a sí mismos como reales, como surgidos realmente.

³⁷ Externo a la mente.

³⁸ El alma como experimentador del placer, como verdadero sujeto del conocimiento y agente de la acción.

³⁹ La carencia de ser propio, la insustancialidad, la dependencia, constituyen la verdadera naturaleza de los seres.

⁴⁰ Referencia a las reencarnaciones.

⁴¹ El Mahāyāna, considerado por sus adherentes como la vía salvífica por excelencia.

⁴² Es decir: se liberará de las reencarnaciones.

⁴³ El *samsāra*, es decir, la realidad empírica en su totalidad, está constituida por creaciones mentales, es de naturaleza ilusoria, irreal.

Obras citadas

- Hōbōgiri*, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Fascicule Annexe, publié... sous la direction de S. Lévi et J. Takakusu, rédacteur en chef P. Demieville, Tokio, Maison Franco-Japonaise, 1931.
- Lindt, Chr., *Nagarjuniana*. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1982.
- Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism. A study of the Mādhyamika System*, Londres, G. Allen & Unwin Ltd., 1960.
- Nakamura, H., *Indian Buddhism, A survey with bibliographical notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- Ramanan, K.V., *Nāgārjuna's Philosophy, As presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Sāstra*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
- Schayer, St., "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas", en *OLZ Orientalistischer Literaturzeitung*, XXXVIII/7, Juli, 1935, pp. 401-415.
- Stcherbatsky, Th., *The Conception of the Buddhist Nīrvāna*, The Hague, Mouton & Co., 1965.
- Tucci, G., *Minor Buddhist Texts*, Part I, Roma, Is. M.E.O., 1956.
- Uryūzu, R., *Daijō Buten*, vol. 14, Tokio, 1988, pp. 347-353.
- Vaidya, P. L., *Études sur Aryadeva et son Catuḥsataka*, Chapitres VIII-XVI par..., Paris, L. O. P. Geuthner, 1923.
- Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, Vol. II, *Buddhist Literature and Jaina Literature*, Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972.



Sylvain Lévi

Notas Breves

Sylvain Lévi*

Sylvain Lévi (1863-1935) fue sin lugar a dudas uno de los más grandes indianistas de su época, y en particular uno de los principales maestros de los estudios budistas. Fue, y sigue siendo, objeto de una profunda veneración entre los investigadores franceses y los francófonos que fueron sus discípulos y los discípulos de sus discípulos, y que eligieron el mismo campo de acción que él: la India y el Budismo.

Nacido en París el 28 de marzo de 1863, comenzó el estudio del sánscrito en 1882 con Abel Bergaigne, en l'École Pratique des Hautes Études, y obtuvo al año siguiente el título de *agrégé des Lettres*. Dos años más tarde, su maestro le confió la tarea de secundarlo en la enseñanza de la gran lengua india, en el conocimiento de la cual había hecho ya progresos impresionantes. La muerte accidental de Bergaigne, en 1888, puso, lamentablemente pronto, fin a esta colaboración y Sylvain Lévi fue, de inmediato, el encargado de reemplazarlo en la enseñanza del sánscrito en la Facultad de Letras de París. Seis años más tarde, la desaparición del viejo indianista Foucaux lo llevó a abandonar este puesto para ocupar la cátedra de Lengua y Literatura Sánscritas en el Collège de France, en donde permaneció desde 1894 hasta su muerte, que sobrevino súbitamente el 30 de octubre de 1935. Durante este medio siglo de enseñanza del indianismo, supo interesar y formar en esta disciplina, entonces en pleno auge, a numerosos estudiantes de entre los cuales varios llegaron a ser maestros fa-

* Esta muy breve evocación de la persona y de la obra del famoso indianista se basa enteramente en el *Mémorial Sylvain Lévi*, publicado en París en 1937, en el excelente y muy completo opúsculo que Louis Renou dedicó a la memoria de su maestro y que está incluido en el *Mémorial*, y en la introducción que Jacques Bacot agregó a la misma obra.

mosos como Alfred Foucher, Louis Finot, Jules Bloch, Louis Renou, Paul Demiéville, Jean Filliozat, Étienne Lamotte.

La alta notoriedad que había adquirido le valió naturalmente grandes honores. Así, recibió en Francia, en 1928, la presidencia de la Société Asiatique y la del Institut de Civilization Indienne, fundado hacía poco tiempo. En el exterior, muchos países de Asia y de Occidente le concedieron también halagadoras distinciones.

Muy tempranamente había llamado ya la atención de los más eminentes indianistas de fines del siglo XIX por su tesis, *Le théâtre indien*, publicado en 1890, luego por su obra sobre *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, publicado en 1898, sin contar algunos otros artículos sobre temas tan clásicos como éstos.

Sin embargo, lo que probablemente mejor caracteriza la obra de Sylvain Lévi, además de su prodigiosa erudición y de su sutil comprensión de las cosas de la India, es el hecho de que nunca se conformó con estudiar y enseñar la lengua y la literatura sánscritas. En efecto, extendió su campo de acción a la casi totalidad del ámbito vasto y diverso del indianismo, no sólo como filólogo sino también como historiador, incluso como filósofo y etnólogo, y esto no sólo dentro de los estrictos límites geográficos del sub-continente indio, sino mucho más allá, por todos los lugares donde pudo expandirse la cultura india, bajo una forma y otra, en el inmenso continente asiático a lo largo de los siglos. Esto lo condujo a permanecer prolongados períodos en Nepal, tanto como en la India propiamente dicha, en el Japón, tanto como en Indonesia, para comprender mejor cómo el genio indio pudo extenderse, adaptarse y brillar en tantas regiones tan diferentes y tan alejadas, y ejercer su influencia sobre otras civilizaciones.

Es precisamente esto lo que lo llevó, bastante tempranamente dentro de su larga carrera, a dedicar una parte muy importante de sus actividades al estudio del Budismo, e incluso, tal como bien lo dice Louis Renou, "*a poner al Budismo en el centro de sus investigaciones*" (p. XVIII). A diferencia de la mayoría de los indianistas de su tiempo, y aun de muchos de aquellos de

las épocas siguientes, que se interesaban en esta gran religión nacida en la India, él no se conformó con examinarla a través de los textos sánscritos y pālis que ella nos ha dejado, sino que aprendió el chino y el tibetano, luego las lenguas del Asia Central antigua, llamadas por entonces "tokharias", a fin de encontrar numerosas obras budistas desaparecidas en su lengua india original pero conservadas a través de sus traducciones en esas otras lenguas. Esto le permitió también comparar textos sánscritos antiguos encontrados por casualidad, a menudo en forma de fragmentos más o menos extensos, con sus versiones chinas, tibetanas y otras y sacar de allí muchas y preciosas deducciones sobre la historia de estas obras. Con este método participó de una renovación capital de los Estudios Budistas y les dio incluso, tanto por el prestigio y la autoridad que había adquirido como por los brillantes resultados que obtuvo, un vigoroso impulso que se mantiene desde entonces, puesto que el método comparativo sigue siendo uno de los caracteres principales de la escuela francófona de estudios budistas.

Se le deben así, a Sylvain Lévi, la edición y la traducción francesa de muchos tratados de importancia capital para el conocimiento de las doctrinas del Mahāyāna: el *Sūtrālamkāra* de Asaṅga (1907 y 1911), la *Viṃśatikā* y la *Trīṃśikā* de Vasubandhu (1925 y 1932); lo mismo hizo con una obra perteneciente a una etapa más antigua del Budismo, el *Mahākarmavibhaṅga*, seguido de su *Karmavibhaṅgopadeśa* y acompañado de sus textos paralelos en sánscrito, pāli, tibetano, chino y kutcheano (1932). En colaboración con Stcherbatsky, había antes restablecido el texto sánscrito del primer capítulo del importante comentario de Yaśomitra sobre el célebre tratado de Vasubandhu titulado *Abhidharmakośa*, y el resultado de este bello trabajo de filología budista había sido publicado en 1918 en Petrogrado, pero sin la traducción francesa que de él había hecho Sylvain Lévi. En un estilo muy diferente, su monumental obra en tres volúmenes sobre *Nepal* (1905 y 1908) trata, naturalmente, en gran parte sobre el Budismo, en particular sobre el muy importante problema planteado por la literatura canónica en sánscrito,

muchos textos de la cual han sido hallados en este país del Himalaya en su versión original.

Los muy numerosos artículos publicados por Sylvain Lévi sobre el Budismo presentan un interés tan grande como las obras mencionadas más arriba. Ciertas grandes cuestiones son estudiadas en muchos de ellos, pues se trata de ideas a las que el gran indianista estaba fuertemente adherido y por medio de las cuales ejerció una influencia considerable y decisiva en las investigaciones budistas. De este modo, insiste en la importancia del rol desempeñado por Asia Central en la expansión del Budismo durante los primeros siglos de nuestra era y en su introducción en el Extremo Oriente, mostrando la imponente riqueza de la cultura budista, que se desarrolló por entonces en esta vasta región y cuyo origen era esencialmente indio. La comparación minuciosa de los textos pālis con sus paralelos en sánscrito o en traducción china, tibetana o kutcheana, le permitió demostrar que el Canon Sánscrito era independiente del Canon Pāli, que este último no es más auténtico ni más antiguo que el otro, sino que todos estos textos canónicos han sido fijados recién al comienzo de nuestra era, después de haber evolucionado paralelamente durante muchos siglos. Esto lo condujo a plantear el problema de *Une langue pré-canonique du Bouddhisme* (1912 y 1916), una lengua en la que habrían sido transmitidas oralmente las enseñanzas de Buda durante los últimos siglos antes de nuestra era. Subrayó también la importancia de los Mūlasarvāstivādin en el seno del Budismo del Asia Central, sin ocultar, sin embargo, el carácter bastante tardío de su literatura. En varias oportunidades se interesó de cerca por la persona y la obra del célebre Áśvaghōṣa, en particular por el problema planteado por la atribución que se le ha hecho de un tratado budista titulado *Sūtrālamkāra*, como el de Aśaṅga.

No se podría olvidar cuán fructífera fue su larga colaboración con grandes sinólogos, en particular Edouard Chavannes, cuyos *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka Chinois* (1910-1935) tanto deben a la amistad del gran indianista.

Finalmente, durante su segunda estadía en Japón, de 1926 a

1928, cuando dirigió la Maison Franco-Japonaise recién creada, Sylvain Lévi concibió la idea de un gran diccionario enciclopédico del Budismo, fundado en los documentos chinos y japoneses. Esta excelente idea se concretó rápidamente, gracias al apoyo de su eminente colega Takakusu y a una activa colaboración de investigadores franceses y japoneses bajo la dirección efectiva de Paul Demiéville. Los primeros fascículos del *Hōbōgirin* aparecieron de 1929 a 1931, pero diversas circunstancias, y luego la guerra, interrumpieron la publicación de los siguientes hasta 1967, en que se retomó a un ritmo lento, pero que continúa hasta el día de hoy.

En el *Mémorial Sylvain Lévi*, Louis Renou y Jacques Bacot, que lo han conocido bien, subrayan las grandes cualidades humanas de Sylvain Lévi, su amabilidad y su dedicación tanto respecto de sus alumnos como de sus colegas. Al final de este emotivo testimonio de su veneración común por su persona, Renou precisa los rasgos característicos de su obra: *"Su vocación esencial es la del historiador. Es como historiador que ha abordado el Budismo; es por la historia que lo ha dominado. Allí está la unidad y la clave de su obra... Dentro de los estudios budistas, ha restituido a su pleno valor las tradiciones del Norte, descubiertas por Burnouf, algo descuidadas después de él. Ha impuesto en la fijación de los textos el método comparativo... Tanto en Oriente como en los países de Europa que tienen una tradición indológica, es él quien en una amplia medida es responsable de la forma particular que han tomado estos estudios. Es por su llamado que tantos indianistas y sinólogos se dedicaron al Budismo"* (pp. XLIX-L). No podríamos concluir mejor.

André Bareau
Traducción de Vera Waksman

La Pāli Text Society: 1881-1981*

T.W. Rhys Davids. Fundación de la PTS

La Pāli Text Society fue fundada en 1881 por T. W. Rhys Davids. Anteriormente, éste se había desempeñado en Ceilán como miembro del Ceylan Civil Service y, habiéndose interesado seriamente en la historia y la civilización de ese país, había aprendido pāli, el antiguo idioma del Budismo Theravāda. A su regreso a Inglaterra se dedicó a la práctica de la abogacía pero conservó su antiguo interés por Ceilán y todos los temas ceilandeses. Abandonó gradualmente su labor jurídica y comenzó a escribir y a enseñar sobre el Budismo. En mayo de 1881, en su segunda conferencia en Hibbert, anunció su intención de formar una sociedad cuyo propósito fuera editar en pāli y, dentro de lo posible, traducir al inglés, aquellos libros en pāli que existían aún en manuscritos conservados en Europa o en Asia, de modo de hacer accesible a los estudiosos la rica reserva de literatura budista más antigua que permanecía inédita y prácticamente inutilizada.

Con considerable vigor reunió un equipo de estudiosos para comenzar la vasta tarea de editar todos los textos canónicos y los comentarios en pāli y al mismo tiempo consiguió en todas partes del mundo suscriptores que pagaran por los frutos del trabajo de sus colaboradores; así, cada año en el Informe Anual podía

* El presente artículo es la traducción al castellano del artículo "The Pāli Text Society: 1881-1991" que fue publicado primeramente en *The Middle Way*, 56, 2, 1981, pp. 71-75 y luego en el *Journal of the Department of Pāli* (Calcuta), 1985-86, pp. 79-85. La traducción que presentamos ha sido realizada sobre la versión de la revista de Calcuta. Las obras que el profesor Norman indica en su artículo como de próxima aparición ya han sido todas ellas editadas por la PTS. Los subtítulos han sido agregados al artículo por REB para comodidad de sus lectores. En un próximo número de REB publicaremos otro artículo del profesor Norman: "The Pāli Text Society: 1981-91". De este modo los lectores de REB podrán formarse una idea de la benemérita labor realizada por la PTS en el ámbito de los estudios budistas desde su fundación hasta nuestros días.

felicitar a los primeros por sus logros y a los segundos por el excelente valor que estaban obteniendo con sus suscripciones. Tal fue el éxito de la Sociedad, que al final del siglo podía vanagloriarse de que en veinte años los suscriptores habían recibido 42 textos en 51 volúmenes, totalizando 15 000 páginas impresas.

No todo lo que la recientemente fundada Sociedad hizo fue igualmente exitoso. Un primer intento de incluir un texto jaina en la lista de publicaciones, sobre la base de que Buda y Jina fueron contemporáneos, y que su influencia mutua fue grande, encontró una ola de protestas y el experimento no fue repetido. Otro intento por reducir la frecuente —y tediosa para los oídos occidentales— repetición en los textos en prosa por medio de abreviaturas, fue también acogido con protestas y el ofensivo volumen tuvo que ser reemplazado por otro que se conformara mejor con la forma tradicional.

A pesar de tales reveses, la Sociedad avanzó hacia su objetivo de publicar todo el Canon y los comentarios más importantes, aunque la escasez de dinero creara muchos problemas en los años entre las dos guerras mundiales. Algunos de los Informes Anuales de ese período son penosos de leer, y los trabajos debían, a veces, esperar muchos años antes de poder ser publicados. Cuando por fin veían la luz del día lo hacían en volúmenes parciales de tamaño irregular (a veces muy delgados si el dinero era particularmente escaso) y no en un único volumen, grande, como hubiera sido preferible.

Con todo, la reputación de la Pāli Text Society creció, y, aun cuando los trabajos no habían sido publicados originalmente por la Sociedad, por ejemplo las ediciones del *Vinaya-piṭaka*, los *Jātakas* y *Milindapañha*, y las traducciones de los *Jātakas*, el comentario del *Dhammapada* y *Dhammasaṅgani*, y el *Dictionary of Pāli Proper Names*, se le encomendó de todos modos a la Sociedad la tarea de reimprimirlos, y, en consecuencia, fueron publicados bajo su sello. De la misma manera, la serie Sacred Books of the Buddhists, iniciada por Max Müller en 1895, cayó bajo el ala de la Sociedad un tiempo después.

Caroline Rhys Davids, W. H. D. Rouse, W. Stede

Luego de la muerte del fundador, en 1922, su esposa Caroline, ella misma estudiosa del pāli, de considerable reputación, que realizó numerosas ediciones y traducciones de obras en pāli, ocupó la presidencia en lugar de él. Fue sucedida en 1942 por W. H. D. Rouse, que había contribuido de manera importante en la traducción de los *Jātakas* muchos años antes y había también editado y traducido el *Jinacarita*. Lo siguió W. Stede, que había editado el *Culla-niddesa* y dos volúmenes del comentario del *Dīgha-nikāya* y había colaborado con Rhys Davids en la producción de los primeros fascículos del *Pāli-English Dictionary* de la Sociedad, terminándolo finalmente él solo, luego de la muerte de este último.

Presidencia de la señorita Horner

Stede murió en 1958 y en 1959 la señorita I. B. Horner, que había sido secretaria desde la muerte de la señora Rhys Davids en 1942, fue elegida presidenta. Ella se había interesado por el pāli mientras llevaba a cabo una investigación en Cambridge para un libro acerca de las mujeres en el Budismo, y hacia 1959 ya había producido ediciones de los últimos tres volúmenes del comentario del *Majjhima-nikāya* y del comentario del *Buddhavaṃsa*, así como también una traducción en tres volúmenes del *Majjhima-nikāya* que reemplazó a aquella hecha en los años veinte por Lord Chalmers, su tutor en Cambridge, además de los primeros cinco volúmenes de su monumental traducción del *Vinaya-piṭaka*, publicado bajo el título de *Book of the Discipline*. Poco después de su elección produjo una nueva traducción del *Milindapañha* para reemplazar la que hiciera el fundador para la serie *Sacred Books of the East*, más de 70 años antes.

Esta mezcla de lo nuevo con el mejoramiento de lo viejo resultó típica de las publicaciones de la Pāli Text Society durante su presidencia. Mientras que alentaba a los estudiosos a llenar

los vacíos que existían en la lista de publicaciones de la Sociedad, preparando ediciones o traducciones de trabajos que habían sido dejados de lado o que sólo habían sido recientemente descubiertos, urgió al mismo tiempo al Consejo a adoptar una política de reimprimir cada publicación que lo mereciera o de reemplazarla por una nueva edición o traducción allí donde la calidad no fuese satisfactoria. Trabajos que habían aparecido fragmentados en épocas de escasez económica fueron publicados en un nuevo formato como volúmenes únicos. Índices y listas de pasajes paralelos fueron agregados en aquellos libros en los que faltaban. La misma señorita Horner abrió el camino para su producción y fue hábilmente ayudada por el Dr. Hermann Kopp, quien no sólo produjo un índice ejemplar al comentario del *Aṅguttara-nikāya*, el que había completado luego de la muerte de su maestro Max Walleser, sino que continuó haciendo índices para los comentarios de *Theragāthā*, *Vinaya-piṭaka*, *Itivuttaka* y *Cariyā-piṭaka*. Una reimpresión del *Petakopadesa*, de pronta aparición, tendrá también un índice de su autoría, mientras que una reciente reimpresión de la *Atthasālinī* estaba acompañada por un índice hecho por L. S. Cousins. Miles de erratas eran discretamente corregidas cuando se hacían las reimpressiones, de manera tal que el nivel ordinario de las primeras publicaciones era permanentemente elevado para colocarlas en los niveles de erudición que se había llegado a exigir, en lugar de los pioneros logros de los primeros estudios pāli. Muchas ediciones no satisfactorias fueron reemplazadas: el profesor N. A. Jayawickrama ha sido particularmente activo en este campo, produciendo nuevas ediciones del *Buddhavamsa*, *Cariyā-piṭaka*, *Vimāna-vatthu*, *Petavatthu*, y del comentario del *Kathāvatthu*, así como también nuevas ediciones acompañadas por traducciones de la parte introductoria del comentario del *Vinaya-piṭaka* y también del *Thūpavamsa*. Además de los trabajos ya mencionados, la señorita Horner produjo nuevas traducciones del *Buddhavamsa*, del *Cariyā-piṭaka* y del *Vimānavatthu*.

Concordancia del Tripitaka Pāli y otras obras auxiliares

La presidencia de la señorita Horner coincidió con un gran aumento del interés por el Budismo en el mundo occidental, y como las ventas de las publicaciones de la Sociedad se incrementaron, ésta pudo extender su dominio. Con el principal objetivo de editar los textos canónicos y los principales comentarios ya cumplido, la Sociedad comenzó a concentrarse en la producción de traducciones y otros trabajos auxiliares. En 1952 había comenzado la publicación de la *Pāli Tripitaka Concordance*, que intentaba servir en el estudio del pāli al mismo propósito al que había servido la Concordancia de Cruden para los estudios bíblicos. El editor era E. M. Hare, que ya había traducido el *Sutta-nipāta* y algunos volúmenes del *Aṅguttara-nikāya*. Gran parte del fichado de palabras para la Concordancia fue hecha por F. L. Woodward, que había traducido los volúmenes restantes del *Aṅguttara-nikāya*, así como también el *Udāna*, el *Itivuttaka* y algunos de los volúmenes del *Samyutta-nikāya* y había también editado los comentarios del *Samyutta-nikāya*, del *Udāna* y de las *Theragāthā*. Cuando Hare murió en 1958, luego de producir el volumen I de la *Concordance* y tres fascículos del volumen II, la tarea de completar el volumen II fue retomada por K. R. Norman, que publicó los seis fascículos restantes entre 1963 y 1973, y que realizó asimismo nuevas traducciones de las *Thera-* y *Therī-gāthā* provistas de largas introducciones en las que se enfatizaba la importancia del análisis métrico y de extensas notas. El volumen III de la *Concordance* estuvo a cargo de A. K. Warder. Con la ayuda de H. Saddhatissa y de I. Fišer, cinco fascículos han sido producidos y un sexto fascículo, realizado por Fišer y E. Strandberg está a punto de ser impreso. Warder publicó también una *Introduction to Pāli*, destinada a satisfacer las necesidades de aquellos que quisieran aprender a leer y escribir en pāli por sí mismos; un estudio, *Pāli Meter*, del metro pāli y una edición de la *Mohavicchedanī* con A. P. Buddhadatta. Saddhatissa produjo también una edición del *Upāsakajanālaṅkāra* y una edición con traducción de *Dasabodhisatiuppattikathā*.

La serie Sacred Books of the Buddhists

La existencia de la serie Sacred Books of the Buddhists ha permitido a la Pāli Text Society publicar trabajos que, *aunque no sean en pāli*, son de gran importancia para el estudio del Budismo. De acuerdo con el precedente establecido en el primer volumen de la serie —el *Jātakamālā*— la Sociedad ha incluido en los últimos años traducciones de otros textos en sánscrito, incluyendo el *Mahāvastu* y el *Suvarṇābhāsottamasūtra*, una edición y traducción del *Mañicūdāvadāna* y una traducción al inglés de la versión francesa de Étienne Lamotte del *Vimalakīrtinirdeśa*. En la serie de traducciones de la Sociedad han aparecido desde 1960 traducciones del *Khuddakapāṭha* y su comentario, el *Nettipakaraṇa*, *Petakopadesa*, *Jinakālamālī* y tres textos del Abhidhamma: el *Dhātukathā*, *Vibhaṅga* y el volumen I del *Paṭṭhāna*. Existe un creciente interés por el Abhidhamma, y en reconocimiento de esto ha sido publicado el primer volumen de un trabajo que acompaña la traducción del *Paṭṭhāna*, titulado *Guide to Conditional Relations*; el volumen II de la traducción del *Paṭṭhāna* está en prensa. Una traducción del *Patisambhidāmagga*, uno de los pocos textos canónicos que permanecía sin traducir, hecha por Bhikkhu Ñānāmoli y editada por Warder, está también en prensa.

Comentarios

En la serie de textos de la Sociedad, además de las nuevas ediciones ya mencionadas, han aparecido recientemente cantidad de nuevas publicaciones. Un comienzo ha sido publicar los comentarios secundarios, llamados *ṭīkā*s: la Sra. Lily de Silva ha editado el subcomentario de la *Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā*. Están por aparecer dos trabajos de Birmania —*Pāli Nūti Texts from Burma* y el volumen I de *Pāññāsa-jātaka* (un conjunto de 50 Jātakas apócrifos). El volumen II de éste está por ir a la imprenta.

Cuando el Consejo de la Pāli Text Society decidió celebrar su centenario comenzando a producir traducciones de aquellos co-

mentarios de textos canónicos que no habían sido aún traducidos al inglés, hechas por estudiosos de Birmania, Sri Lanka y otras partes, fue muy apropiado que el primer trabajo que apareciera en la serie fuera la traducción de la señorita Horner de su propia edición del comentario del *Buddhavamsa*; el segundo en la serie fue el comentario del *Petavatthu*, hecho por U BA Kyaw y P. Masfield. La traducción de éste del comentario del *Vimānavatthu* está por ir a prensa y el trabajo sobre los comentarios de *Therīgāthā*, *Dighanikāya*, *Vibhaṅga* y otros textos está muy avanzado.

Publicaciones de la señorita Horner. Su contribución al estudio del Budismo

Que la Pāli Text Society pueda, en estos momentos de dificultades financieras, estar produciendo un amplio número de publicaciones, y seguir por otra parte reimprimiendo las viejas, se debe enteramente a la manera en que la señorita Horner manejó los asuntos de la Sociedad. Además de su propia generosidad, cuyo total alcance no llegará nunca a ser conocido, su entusiasmo excitó la generosidad de otros y se estableció así un constante flujo de donaciones que, pequeñas o grandes, ayudaron ya sea a financiar las actividades generales de la Sociedad, ya sea a costear la publicación de trabajos específicos. Editar y traducir obras pāli y manejar los asuntos de la Sociedad no representaba, sin embargo, el límite en las actividades de la señorita Horner. Escribió acerca de todos los aspectos del Budismo, apareciendo su primer libro, *Women Under Primitive Buddhism*, en 1930, y su segundo en este campo, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, en 1936. Además de sus extensos trabajos, escribió para periódicos interesados en el estudio del Budismo, y le gustaba particularmente enviar colaboraciones a volúmenes publicados en honor de algunos de los estudiosos de todo el mundo con los que mantenía una voluminosa correspondencia y a quienes le complacía recibir, en años anteriores, en Dawson Place y más recientemente en el South Lodge, cuando aquéllos visitaban Londres. En enero de 1981, se reunió con otros miembros del Consejo de la Pāli Text

Society y un grupo selecto de otros estudiosos, para contribuir a un número especial del *Journal* de la Sociedad, revivido luego de un silencio de muchos años, para conmemorar el centenario de la Sociedad.

En el verano de 1980, sólo unos meses antes del centenario, la señorita Horner sufrió una mala caída. La operación quirúrgica que tuvo que practicársele la confinó a su lecho por algún tiempo, y luego, recargada en almohadones, a su sillón, donde, como una pálida sombra de su anterior ser, mostró su decisión de asistir al centenario de la Sociedad. A pesar de su creciente debilidad, se convenció a sí misma de continuar, pero, finalmente, el 25 de abril de 1981, unas pocas semanas después de su 85º cumpleaños, su cuerpo abandonó la lucha.

La contribución de la señorita Horner a los estudios pāli y budistas fue inmensa, y no puede ser medida por una mera enumeración de sus publicaciones, sino que debe también incluir una consideración del valor de la ayuda y el aliento que siempre quiso dar a los demás, particularmente a los investigadores jóvenes que trabajaban en ese campo de estudios. Un grupo de ellos estuvo encantado de colaborar en un volumen de estudios budistas en su honor en 1974.

Es un motivo de considerable consuelo para todos los miembros de la Pāli Text Society el hecho de saber que antes de morir la señorita Horner, el vasto caudal de trabajo realizado para la Sociedad fue reconocido con la distinción de la *Order of the British Empire* en la *New Year's Honours List* para 1980. Con su fallecimiento se va el último eslabón con el Fundador de la Pāli Text Society, a quien ella había conocido en su juventud. La Pāli Text Society era la señorita Horner, y sin ella nunca volverá a ser igual; sin embargo, manteniéndose firme sobre las bases que ella le dio con su erudición y generosidad, puede, al comienzo de su segundo siglo de vida, mirar al futuro con esperanza y optimismo.

K. R. Norman

Traducción de Vera Waksman

El desarrollo del Budismo en Occidente: su realidad y significado

Comenzaré este artículo con la última frase de un trabajo reciente sobre los estudios budistas en Occidente realizado por el profesor J.W. de Jong: "*Las culturas de la India, de China y de Japón* (y el Prof. De Jong estaría de acuerdo si agrego: y de Corea) *no pueden ser comprendidas sin el conocimiento del Budismo. Del mismo modo, el Budismo no puede ser comprendido sin el conocimiento de las culturas de la India, China, Japón (y Corea)*".¹

Esta frase nos recuerda la importancia que ha tenido siempre "la cultura" cuando consideramos el interés occidental por el Budismo. Me gustaría hablar sobre todo acerca de los países occidentales que me son familiares: los pueblos europeos, y entre ellos, el de tradición francesa.

En los primeros siglos de nuestra era, el acercamiento de Occidente al Budismo fue probablemente diferente de este acercamiento cultural. En la época de los primeros contactos intelectuales entre el mundo mediterráneo y el mundo indio, el Budismo del primer período era todavía una religión viva y no un objeto de estudio. En fuentes occidentales casi no tenemos documentos que muestren un contacto directo con este Budismo. De todas maneras, algunas similitudes doctrinarias (por ejemplo, con los gnósticos del siglo II d.C.)² y algunas leyendas comunes (por ejemplo, Barlaam y Josaphat)³ nos permiten pensar que unos pocos elementos del Budismo pudieron haber sido incorporados cuando todavía estaban "vivos", y no, como en épocas posteriores, a través de "estudios culturales".

El segundo acercamiento ha sido la actitud de los misioneros cristianos, casi los únicos en haber hablado sobre Budismo en la Edad Media y hasta el siglo XIX.⁴ Pocos de ellos han estado abiertos a nuevas ideas como mi compatriota Roebroek en el

siglo XIII con respecto al Asia Central o el italiano Desideri (1684-1733), que ha realizado un estudio académico completo de los principios más importantes del Budismo Tibetano. Sin embargo, su actitud mental puede en general ser caracterizada por un deseo de comprender la religión extranjera con el propósito de refutarla ulteriormente.

La tercera etapa está representada por lo que ha sido llamado el "Renacimiento Oriental". El escritor francés que acuñó esta expresión, Raymond Schwab, trató de describir la fascinación oriental que apareció hacia el fin del período Iluminista y que coincidió con el movimiento literario llamado "Romanticismo".⁵ De todas maneras, ya que el núcleo de este "Renacimiento Oriental" fue el descubrimiento "cultural" de Oriente y ya que pocos de los principales representantes de este "Renacimiento" han sido eruditos como, por ejemplo, Eugène Burnouf (1801-1852), pienso que, hablando de un modo general, la actitud de los occidentales contemporáneos que se interesan en el Budismo puede ser considerada como derivada todavía del "Renacimiento Oriental".

Temo que la edad de oro de la investigación académica del Budismo, por lo menos en Francia, está ya en el pasado. En los años veinte y treinta de este siglo, casi todos los especialistas en estudios del Lejano Oriente estaban total o parcialmente involucrados en los estudios budistas: en París, Sylvain Lévi, Edouard Chavannes, Paul Pelliot, Henri Maspero, Alfred Foucher, Jean Przyluski, Noël Peri, y luego, Paul Demiéville, Paul Mus; en Bélgica, Louis de La Vallée Poussin y Étienne Lamotte. Fue la época del comienzo del proyecto Hōbōgirin.⁶ Fue también la época de una fuerte oposición tal como está representada por el panfleto titulado "Défense de l'Occident", de Henri Massis.

Hoy, en París, con excepción del profesor André Bareau, casi nadie enseña Budismo como una materia principal. Inclusive no es muy bien considerado ser un indólogo, un sinólogo, un coreanólogo, etc.: uno tiene que ser un lingüista que se especializa en sánscrito, un especialista en religión que se concentra en China o Tibet, un historiador de arte que se concentra en es-

cultura coreana y japonesa temprana. Aunque la “interdisciplinabilidad” ha sido nominalmente puesta en evidencia durante las euforias de mayo de 1968, el énfasis está puesto todavía en la especialización. Estudios de un tema que posee una extensión tan amplia como el Budismo no pueden convertirse en una “especialización”. Además, en el campo de los estudios religiosos, una creciente falta de interés por los estudios filosóficos y doctrinarios es tan perceptible como una repentina pasión por un enfoque más sociológico, etnográfico e incluso político.

Me gustaría recordar aquí la enérgica protesta del profesor Edward Conze, un típico representante de los estudios doctrinarios. Fue en 1970 en Lovaina (Bélgica) y él me estaba hablando sobre la creciente importancia dada a las ciencias políticas en detrimento del “orientalismo”⁷ tradicional en los departamentos de educación de algunas “regiones”⁸ de Alemania, en donde se encuentran muchas universidades famosas: *“En la mayoría de los casos se trata de mero periodismo”* —dijo.

De hecho, en el mundo germano existen aún dos “fortalezas” de investigación científica tradicional para los estudios budistas: 1. La escuela filológica de Ernst Waldschmidt en Göttingen, cuya actividad más famosa ha sido la edición de los manuscritos sánscritos de Turfán. 2. La escuela filosófica del ya fallecido Erich Frauwallner, de Viena, cuyos estudiantes de entonces están ahora enseñando en numerosas universidades de Austria, Alemania y Holanda.

Ya he mencionado a unas pocas personalidades rectoras de los estudios budistas en Europa occidental: Demiéville, Lamotte, Bareau en el mundo de habla francesa; Waldschmidt, Frauwallner en el mundo de habla alemana; Conze, nacido en Alemania, en el mundo de habla inglesa; De Jong, originario de Holanda, que actualmente está enseñando en Australia. Debería agregar el nombre del patriarca “Gururāja”:⁹ Giuseppe Tucci, en Italia. No es el objeto de esta nota dar un esbozo de los estudios budistas en cada uno de los países europeos. Un esbozo mostraría la fuerza de algunas tradiciones y la fascinante variedad de temas que pueden ser cubiertos bajo el nombre de

estudios budistas. Sería dificultoso dar características generales, exceptuando tal vez el aislamiento en el cual la mayoría de los estudiosos está trabajando.

Otro punto general es que, contrariamente a lo que parece ser la situación en los Estados Unidos de América, sólo muy pocos estudiosos o estudiantes europeos de Budismo son budistas. El Budismo como religión en Europa, no obstante, es en gran medida un resultado de sus investigaciones académicas. Nosotros no tuvimos, como en América, inmigrantes chinos, coreanos o japoneses que trajeran consigo sus costumbres religiosas y establecieran sus templos. Como parece haber sido el caso para el comienzo del Cristianismo en Corea, casi todos los conversos budistas en Europa Occidental han sido influidos por libros, algunos buenos, otros dudosos. Ellos permanecen así en la tradición intelectual del "Renacimiento Oriental".

Un típico ejemplo del impacto de la erudición sobre las corrientes de pensamiento es el caso de Schopenhauer (1788-1860). Schopenhauer no era budista aunque venerara el Dharma y a su fundador. Su filosofía tiene afinidades con algunos aspectos del Budismo y del Hinduismo. Su influencia fue enorme. Muchas personas, entre ellas Wagner (1813-1883) y Flaubert (1821-1880)¹⁰ han estado bajo tal influencia. Ninguno de ellos se decía a sí mismo budista, si bien dependían de un sistema de pensamiento dentro del cual el Budismo era uno de los elementos. En realidad, el Budismo no podría haber existido como una religión seria en la Europa continental de la edad de oro del Renacimiento Oriental, que estaba aún profundamente enraizada en la tradición cristiana.

Por otra parte, en los Estados Unidos de los años 60, gente como Jack Kerouac y Alan Watts estaban introduciendo un mensaje explícitamente budista, aun cuando un gran número de elementos que se encontraban en él no tenían nada que ver con el Budismo. Sin embargo, en la cambiada atmósfera de la América del siglo XX, ellos se llaman a sí mismos seguidores del Zen o budistas. Esto puede ser considerado como una prueba de la nueva vitalidad del Budismo en su manifestación occidental.

Para poder apreciar esta diferencia de atmósfera entre la Europa continental del siglo XIX y la América del siglo XX, miremos una vez más hacia el pasado y observemos la completamente única situación de Inglaterra en el cambio de siglo. Las primeras conversiones de europeos al Budismo tuvieron lugar a través de contactos directos en países budistas que se habían transformado en colonias o dominios británicos, la mayor parte en suelo asiático. En un sentido, Inglaterra preparó el camino para el Budismo religioso occidental que desde ese momento ha florecido sobre todo en América. En otro sentido, debemos recordar que aquellas conversiones al Budismo o al Hinduismo se produjeron como una reacción contra la tendencia general del orden victoriano, que defendía la conversión de los nativos al Cristianismo. La filosofía "budista" de Schopenhauer fue más fácilmente aceptada en la atmósfera pesimista de mitad del siglo XIX en la Europa continental, que movimientos como la "Sociedad Teosófica" anglo-americana por los ingleses conservadores y pragmáticos de la época victoriana.

Es importante notar que el destacado grupo y la admirable empresa de la Pāli Text Society apareció como una provocación en una atmósfera de fuertes prejuicios. A pesar de que ellos parecían tan victorianos y a pesar de que no pudieran evitar dar un ligero toque puritano al Budismo Theravāda en el cual estaban interesados, personas como los Rhys Davids de la Pāli Text Society fueron de hecho contradicciones vivientes de la orientación general del imperialismo británico. El Sr. y la Sra. Rhys Davids pertenecen a aquella pequeña minoría de investigadores europeos del Budismo que estaban estimulados no sólo por una pasión por el conocimiento sino también por la devoción budista. Su contacto directo con Asia debe haber jugado un papel en esta combinación de fe e investigación científica.

Tal vez los exponentes más impresionantes, en la tradición de los Rhys Davids, de esta combinación de fe e investigación científica fueron aquellos "Bhikkhu" alemanes de comienzos de este siglo cuyos principales trabajos han sido publicados bajo

sus nombres religiosos en el Sāṅgha de Ceylán: Nyānatiloka y su discípulo Nyāṅaponika. Nyānatiloka ha escrito numerosos libros que están entre los mejores en cuanto a la elucidación de algunos de los aspectos más dificultosos del Budismo Theravāda. Sus escritos son impresionantes por su modestia. El lector sentirá inmediatamente el dominio de un estudioso de primera clase y el sentido de responsabilidad de un guía religioso. Si bien él nunca busca lo fácil, no obstante evita deliberadamente cualquier detalle de erudición que no sea esencial para la comprensión de la doctrina por parte del lector. Este estudioso alemán, practicando en monasterios de Śrī Laṅka y de Birmania desde 1903 hasta su muerte en 1957, da una imagen de paz y universalidad que ha sido sacudida por las dos guerras mundiales.

Pero es evidente que la comunidad alemana de Dodanduwa en Śrī Laṅka y los otros pocos europeos que decidieron tomar los votos tradicionales en monasterios asiáticos (algunos de ellos son monjes budistas en Corea) representan un aspecto muy pequeño del Budismo europeo. En Europa, lejos de la atmósfera de Asia, las comunidades budistas parecen siempre no muy bien ubicadas. En Asia, en donde la gente es educada por la religión, es posible ser budista y completamente ignorante. En Europa, donde no hay tradición budista, el primer paso para ser budista es aprender lo mejor posible la Doctrina. Uno puede seleccionar la orientación sectaria hacia la que se siente más atraído, en tanto que el budista de Asia es la mayor parte de las veces sectario como resultado de circunstancias históricas o familiares.

Si bien yo mismo no soy budista, conozco bastantes comunidades budistas en Europa Occidental. Una característica sorprendente es que lo que atrae del Budismo es sobre todo la Bodhi (el Despertar, la Iluminación) y el modo de alcanzarla. Tenemos en Corea la tradición de Son-sa y de Hwaom-sa, es decir, el camino de la meditación y el camino del estudio, ambos conduciendo a la Iluminación. En Europa existe casi el mismo modelo.

Una buena observación de Ernst Benz en su estudio sobre el Budismo Occidental¹¹ es que el interés por el Budismo ha evolucionado. El concepto de nirvāṇa fue el tópico de

principal interés en el siglo XIX y comienzos del siglo XX (un libro acerca de este tema que es una buena contribución a la historia de las ideas en la Europa moderna, ha sido recientemente escrito por Guy Richard Welbon).¹² En el siglo XX, el concepto de la Bodhi se transformó en la principal preocupación de los budistas occidentales. E. Benz atribuye esta evolución al impacto que produjeron los libros de D. T. Suzuki. Hay una variedad de interpretaciones sobre el significado de la Iluminación. Entre estos budistas occidentales se manifiesta algunas veces un ardiente deseo por misteriosos poderes supremos, particularmente en los grupos inspirados en el Tantrismo. Ésta es una desviación análoga a la confusión producida en algunos círculos yóguicos entre los medios: el control de la energía del cuerpo, y el fin.

Vistos desde afuera, los grupos europeos budistas son muy pequeños, dando la impresión de ser "círculos de estudio". Unos pocos de ellos con doctrinas bastante dudosas (me refiero principalmente a la Nichiren Shōshū pero también al movimiento Zen centrado en la publicidad de Deshimaru en Francia) han atraído la atención del público general. Me temo que están dando casi la misma impresión que las "Nuevas Religiones" en Corea y Japón. Para el hombre de la calle es difícil distinguir entre aquellos budistas europeos que buscan publicidad y los creyentes de Hare Krishna y los adeptos de Moon.

Cuando se me habla sobre las dificultades encontradas, hace veinticinco años, por uno de los mejores espíritus de nuestro tiempo, el padre Henri de Lubac, o cuando leo el número especial sobre Budismo de "France-Asie" publicado en 1959 por mi amigo budista René de Berval, una publicación en la que algunos de los portavoces del Budismo europeo lamentan la oposición que aún tienen que soportar de parte de las iglesias establecidas,¹³ me sorprende ver hasta qué punto las iglesias han cambiado desde aquella época. Recientemente, una nueva actitud de mutua comprensión ha sido adoptada, con la crisis que ha golpeado a las iglesias establecidas, y más conspicuamente, a la Iglesia Católica Romana. En lo individual, era ya la actitud de algunos cristianos.

Valdría la pena hacer un estudio especial sobre la actitud de humildad y profunda intuición del fallecido Thomas Merton, cuya amplia influencia llevó a una mejor comprensión.

De todos modos, si esta actitud se convierte en la "oficial", debo confesar que me siento un poco intranquilo: tengo la impresión de que la Iglesia Católica está lanzando una especie de "Alianza Espiritualista" entre todas las religiones que están sufriendo la misma adversidad que es no sólo el materialismo teórico del Comunismo, sino sobre todo la indiferencia y el materialismo vulgar de la sociedad capitalista. Una alianza basada en medios defensivos es, con todo, ambigua y no puede ser nunca efectiva.

Me siento muy aliviado por el hecho de que las religiones no estén luchando más una contra otra. Concentrarse en lo que tienen en común es siempre algo bueno si el observador no se detiene demasiado en aspectos superficiales. La práctica de la meditación Zen por los cristianos me parece a mí bastante ambigua para ambos, para el Zen (que ha acuñado la palabra *Sagyō-zen*)¹⁴ y para el Cristianismo. Hay mucho sentimentalismo y ligereza en esas actitudes.

Sin embargo, el estudio comparativo del Budismo y del Cristianismo puede aportar algo sustancial si en ambos lados los especialistas descubren las diferencias fundamentales entre las dos religiones. Este enfoque implica un deseo de ir a la profundidad y no de evitar los obstáculos. El contraste hará más evidentes los valores y las originalidades de ambas tradiciones.

Para ninguna religión es tiempo de triunfalismo. Con la escasez de sus miembros y su caracterización intelectual, el crecimiento del Budismo europeo representa una realidad muy limitada. De todas maneras, junto con los especialistas en Budismo no budistas, y con una orientación más práctica, los budistas occidentales pueden ayudar a interpretar nuevamente algunos aspectos del Budismo y pueden ayudar a sus contemporáneos occidentales a lograr una mejor comprensión de los valores.

En conclusión, me gustaría recalcar que los budistas asiáticos podrían mantener una imagen más equilibrada de su religión

gracias a los budistas occidentales, y los occidentales podrían llegar a acceder a una cultura humanística menos parcial y limitada. Si esto ocurre, el Budismo occidental podría asumir un significado considerable y desempeñar un papel significativo en la formación de la cultura universal que nuestro mundo presente necesita.

Hubert Durt

Traducción de Eleonora Tola

Notas

¹ J. W. De Jong, "A brief History of Buddhist Studies in Europe and America", en *The Eastern Buddhist*, New Series, VII, 2 (oct. 1974), p. 82.

² Ver E. Conze, "Buddhism and Gnosis", en *Le Origini dello Gnosticismo*, Numen, Suppl. XII (1976), pp. 651-667, y algunos otros estudios reimpresos en su "Selected Essays": *Thirty years of Buddhist Studies*, Londres, 1976.

³ De Jong, *op. cit.* (edición inglesa), *Eastern Buddhist*, N.S. VII, I (mayo 1974), pp. 59-61. Un complemento interesante puede ser encontrado en Hideo Matsubara, "A propos du 'Dit de l'Unicorne', pérégrination d'un avadāna", en *Études de Langue et de Littérature Françaises*, núm. 22 (Tokio, 1973).

⁴ Henri de Lubac, *La recontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París, 1952, pp. 33-104.

⁵ R. Schwab, *La Renaissance orientale*, París, 1950.

⁶ S. Lévi, J. Takakusu, P. Demiéville, *Hōhōgirin, Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Fasc. I (1929), Fasc. II (1930), Fasc. III (1937-reimpresión 1974), Fasc. IV (1967), Fasc. V (1979), Fasc. VI (1983); *Fascicule Annexe: Tables du Taishō du Taishō Issaikyō* (1931, reimpreso, aumentado y corregido en 1978 bajo el nombre *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-japonais, Edition du Taishō*).

⁷ En alemán en el original: Orientalistik [N. de la T.].

⁸ En alemán en el original: Länder [N. de la T.].

⁹ Término sánscrito: "Rey de los maestros" [N. de la T.].

¹⁰ Sobre el "Brahmanismo" de Flaubert, ver las interesantes consideraciones de J. P. Sartre, en *L'idiote de la famille*, II (París, 1971) *passim*, III (París, 1973) p. 315, 374.

¹¹ En la edición de Heinrich Dumoulin, *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg, 1970, p. 197.

¹² *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters*, Chicago, 1968.

¹³ "Présence du Bouddhisme", *France-Asie* XIV, 153-157 (Saigon, 1959), p. 920, 928-929.

¹⁴ Término en japonés: "herejía Zen" [N. de la T.].

Lo que los budistas creen*

Los budistas creen en las posibilidades creativas, latentes del hombre tal como son reveladas por la vida excepcional del Buda Gotama, el fundador del sistema moral y filosófico conocido popularmente como Budismo. El hecho de que la Budidad, o ese estado supremo de perfección e iluminación, esté latente en todos, sirve como un gran incentivo para los individuos dispuestos al autosacrificio, compasivos y dedicados a servir a otros y a perfeccionarse a sí mismos.

El hombre es una máquina poderosa que, a diferencia de los artefactos mecánicos ordinarios, es muy simple en su inicio y extremadamente compleja en su final. En esta compleja maquinaria que es el hombre, el factor más importante es la mente invisible, cualquiera que sea su origen.

Es la mente la que eleva al hombre a un pedestal sobrehumano o lo degrada a un nivel subhumano. Al igual que la electricidad, la mente es una fuerza poderosa, al mismo tiempo constructiva y destructiva. Es el enemigo más cruel y el amigo más grande del hombre. Los budistas creen que esta mente poderosa es la creadora y destructora del hombre, y el arquitecto del propio destino. Es esta mente poderosa la que crea el cielo y el infierno sobre la tierra, y en esta mente invisible se encuentran el gusano, el bruto, el hombre, el superhombre y el dios. De hecho, el hombre es un mundo en sí mismo.

La razón no inspira a los budistas a creer en un creador arbitrario que controla el destino del hombre y que recompensa y castiga al hombre por hacer o no hacer su voluntad sobre la tierra. Los budistas no están convencidos de la omnipresencia, omnipotencia, omnisciencia de un Dios todopoderoso por encima del hombre, a quien éste debería temer, obedecer y amar.

* El presente artículo de Narada Maha Thera es la traducción inglesa del artículo "What Buddhists Believe" publicado en *The Maha Bodhi* (Calcuta), vol. 77, núms. 4-5 (1969), pp. 115-118.

Tal como afirma Voltaire, “Dios es la creación más noble del hombre”.

El consejo de Buda a sus seguidores es no temer a nadie y no inspirar miedo a nadie. Éste es un principio budista que debería ser cultivado en este mundo que incita a la guerra, donde la cosa más preciosa —la vida— es sacrificada en el altar de la fuerza bruta y donde los armamentos están creando miedo, recelo y odio.

Se espera que los budistas desarrollen esa dulce virtud de una bondad amorosa hacia todo, sin que importe la casta, el credo, el color o el sexo. ¡Cuán felices seríamos si todos pudiéramos vivir como ciudadanos de un mundo sin ningún sentimiento de separación! Un mundo fundado en el amor y la razón, que una el conocimiento científico de Occidente con la sabiduría de Oriente debería ser deseado por todos los hombres y mujeres de principios elevados.

Los budistas no tienen fe en las plegarias para pedir o interceder, sino creen en la importancia del autoesfuerzo y en la eficacia de la meditación que está orientada hacia la autoconquista, el autocontrol, la autopurificación y la iluminación. “*La meditación no es un ensueño silencioso ni un esfuerzo enérgico.*” Ella sirve como un tónico para el corazón y la mente.

Los budistas no creen en las recompensas y los castigos dados por un ser superior, sino creen que el hombre cosecha lo que ha sembrado, y que lo que siembra lo cosecha en alguna parte, alguna vez. Saben que al hombre no le sucede nada que éste no merezca por una razón u otra. El dolor o la felicidad que experimenta el hombre son el resultado inevitable de su propio hacer. Esto los conduce a creer en la doctrina del *kamma* (en pāli = *karma*, o *karman* en sánscrito), la ley budista de la causalidad moral y de la responsabilidad individual. El *kamma*, que algunos interpretan como “influencia de la acción”, es en sí mismo una ley que actúa en su propio campo sin la intervención de un agente gobernante que sea independiente y externo. No es ni fatalismo ni predestinación impuestos sobre nosotros por algún misterioso poder desconocido al cual debemos someternos ineludiblemente.

Esta ley del *kamma* explica el problema del sufrimiento, el mis-

terio del destino y la predestinación de algunas religiones, el problema de los niños prodigio y, por sobre todo, la desigualdad de la humanidad. Esta creencia en *kamma* les da a los budistas consuelo, esperanza, autoconfianza y valor moral. Ella "convalida su esfuerzo, aviva su entusiasmo", y los hace siempre amables, tolerantes y considerados, porque comprenden que ningún ser humano es enteramente bueno o enteramente malo.

Kamma, o la acción causada por la ignorancia y el apego —dice Buda— condiciona el renacer. Las acciones pasadas condicionan el presente nacimiento, y las acciones presentes, en combinación con las acciones pasadas, condicionan el futuro. El presente es hijo del pasado y, a su vez, se transforma en padre del futuro. En cierto sentido, somos lo que fuimos, seremos lo que somos. En otro sentido, no somos lo que fuimos, no seremos lo que somos. Por ejemplo, un criminal de hoy podría ser un santo mañana: una persona virtuosa de hoy, debido a la debilidad humana o impelida por las circunstancias, podría ser mañana un criminal.

Los budistas no creen que el presente sea la única vida entre dos eternidades de miseria y felicidad; ni tampoco creen que este flujo de vida presente sea completamente aniquilado después de la muerte. Los budistas creen que *"el hombre no es más que uno de un número indefinido de estados de ser y que esta vida terrestre no es más que un episodio entre muchos otros"*. Hay que admitir que esta doctrina de la reencarnación no puede ser ni probada ni descartada experimentalmente, pero se acepta como un hecho verificable por las evidencias.

El nacimiento significa el surgimiento de fenómenos psicofísicos. El renacimiento, por lo tanto, significa sus surgimientos repetidos. Esta doctrina del *kamma* y de la reencarnación explica el surgimiento de genios y niños prodigio, las diferencias entre niños de la misma familia, las capacidades especiales en los hombres debido a sus tendencias prenatales, los gustos y rechazos instintivos a primera vista, las muertes prematuras, el surgimiento de grandes maestros religiosos como Buda, que poseen características físicas, mentales e intelectuales incomparables.

Si postulamos una vida pasada, presente y futura, entonces

nos enfrentamos al mismo tiempo con el misterioso problema ya mencionado: "¿cuál es el origen último de la vida?"

Una escuela, en su intento por resolver el problema, plantea una causa primera, ya sea como una fuerza cósmica o como un ser todopoderoso. Otra escuela niega una causa primera, pues según la experiencia común, la causa siempre se transforma en los efectos y los efectos se transforman en la causa.

En una cadena de causa y efecto, la causa primera es inconcebible. De acuerdo con la primera escuela, la vida ha tenido un comienzo; mientras que de acuerdo con la segunda escuela, la vida carece de principio.

La ciencia moderna, al confinarse a los datos sensoriales, enfrenta el problema y nos dice que somos el producto directo de las células del espermatozoide y del óvulo suministrados por nuestros padres. Pero la ciencia no da una explicación satisfactoria respecto del desarrollo de la mente, la cual es infinitamente más importante que la maquinaria del cuerpo material del hombre. Los científicos, mientras que afirman que *omne vivum ex vivo*, "toda vida proviene de vida", sostienen que la mente y la vida evolucionaron de lo carente de vida.

Algunos sistemas religiosos afirman que el alma (una esencia del hombre asumida como un hecho) brota de Dios, y que los padres sólo proporcionan las groseras vestiduras del alma. Desde el punto de vista científico, somos absolutamente nacidos de nuestros padres; como tal, la vida precede a la vida. En lo que respecta al origen del primer protoplasma de vida o "coloide" (como queramos llamarlo), los científicos alegan su ignorancia.

Según el Budismo, nacimos de la matriz de la acción (*kamma-yoni*). Los padres simplemente nos proporcionan un fundamento material; como tal, el ser precede al ser. En el momento de la concepción, es *kamma*, o la acción pasada, quien condiciona la conciencia inicial que vitaliza al feto. Es esta energía *kámmica* invisible, generada del nacimiento pasado, la que produce los fenómenos mentales y el fenómeno de la vida en un fenómeno físico ya existente, para completar así el trío que constituye al hombre.

Respecto del origen último de la vida, Buda declara positiva-

mente: "Sin fin cognoscible, es este 'continuo vagar' (*samsāra*). No se puede percibir un primer comienzo de los seres que, obstaculizados por la ignorancia y encadenados por el deseo, vagan y deambulan en él".

Esta corriente de vida fluye *ad infinitum*, mientras la alimenten las enlodadas aguas de la ignorancia y del deseo. Cuando estos dos son completamente detenidos, sólo entonces la corriente de vida deja de fluir; el renacer termina, como en el caso de los Budas y Arhants. No es posible determinar un comienzo último de esta corriente de vida, pues no se puede percibir una etapa en la que esta fuerza de vida no estuviera acompañada por la ignorancia y el deseo. Buda se ha referido aquí simplemente al comienzo de la corriente de vida de los seres vivientes. A los científicos les corresponde especular sobre el origen y la evolución del universo.

La doctrina budista del renacer debería ser diferenciada de las doctrinas de la transmigración y la reencarnación de otras religiones, puesto que el Budismo niega la existencia de un alma permanente o de una entidad inmodificable que transmigre de una vida a otra. Para justificar la existencia de la felicidad sin fin en un cielo eterno, es necesaria un alma inmortal.

El Budismo, con su análisis, reduce al ser vivo a mente y materia, que están en un estado de flujo constante, sin permanecer iguales por dos momentos consecutivos. Todo el proceso de estos fenómenos psicofísicos, que constantemente surgen y perecen, es a veces denominado por Buda, en términos convencionales, el Sí-mismo, o *attā*; pero lo así denominado es un proceso y no una identidad. El Budismo enseña una psicología sin psique.

El Budismo no niega por completo la existencia de una personalidad en un sentido empírico. Niega, en un sentido último, un ser idéntico o una entidad permanente, pero no niega una continuidad en proceso. Este ininterrumpido flujo de vida dinámico o continuidad de los fenómenos psicofísicos condicionados por el *kamma*, carente de un origen perceptible en el pasado sin comienzo y de un fin a su continuidad en el futuro

—con la única excepción del fin que puede procurarle el Noble Óctuple Camino— es el sustituto budista para el ego permanente o el alma eterna en otros sistemas religiosos.

Los budistas creen en este Noble Óctuple Camino, que consiste en Correcta Comprensión, Correctos Pensamientos, Correcta Palabra, Correcta Acción, Correcta Forma de Vida, Correcto Esfuerzo, Correcta Atención y Correcta Concentración, como el único Camino del Medio para liberarse de los males a los que todos estamos sujetos en el curso del “*vagar por la vida*”.

Este Camino del Medio no es ni un camino metafísico ni un camino ritualista; ni dogmatismo ni escepticismo; ni autoindulgencia ni automortificación; ni eternalismo ni nihilismo; ni pesimismo ni optimismo; y no es ni absolutamente de este mundo ni del otro mundo. No es ni pesimismo ni optimismo, sino realismo. Es un camino de iluminación, un medio de liberación del sufrimiento.

El Budismo no intenta racionalizar el sufrimiento, pero lo acepta como un hecho y trata de buscar la causa, para erradicarlo.

Con una confianza perfecta, los budistas siguen este camino único de vida practicado y enseñado por Buda, para alcanzar su meta última, *Nibbāna* (en pāli = *nirvāna* en sánscrito), que se puede alcanzar en esta vida misma.

Desde un punto de vista ético, *Nibbāna* es la total destrucción del apego, la malevolencia y la ignorancia. Psicológicamente, es la total eliminación del llamado “Yo” o ego-ismo; metafísicamente, es la cesación del devenir o la aniquilación del sufrimiento.

Narada Maha Thera
Traducción de Mariela Álvarez

Actividades de FIEB en 1991

La *Fundación Instituto de Estudios Budistas* de Buenos Aires, Argentina, sobre cuya inauguración informamos en REB 1, pp. 197-199, ha realizado durante el año de 1991—su segundo año de existencia— las siguientes actividades:

Cursos: Idioma sánscrito, por Fernando Tola (anual); Idioma japonés escrito, por Fernando Tola (anual); Budismo, por Carmen Dragonetti y Fernando Tola (anual); Brahmanismo y Budismo: su difusión en el mundo grecorromano, por Rosalía Vofchuk (bimestral).

Charlas-debates: “La crisis argentina y la calidad de vida. Reflexiones inspiradas en Japón”, por el Ing. Rafael Kohanoff (16-IV); “La difusión oral de las doctrinas secretas de la India en Occidente: San Hipólito de Roma (s. III d.C.)”, por Rosalía Vofchuk (26-IX).

Charla-video: “La literatura épica india: el Mahābhārata”, por Fernando Tola, con proyección de un video realizado por Peter Brook, y palabras de presentación, por Carmen Dragonetti: “Violencia y Budismo” (7, 14, 21-V) (17, 24, 31-X CEA-FIEB).

Comunicaciones:

Marzo

Rosalía Vofchuk: “Primeras menciones del Budismo en el mundo grecorromano”

Abril

Alfredo Grassi: “Proyecto del audiovisual: Vida de Buda”

Mayo

Alfredo Grassi: “Proyecto del audiovisual, 2da. parte”

Junio

Regina Steiner: “El Jasidismo”

Julio

Alejandra Ferrara: "El Taoísmo"

Agosto

Susana Chamas: "Paideia: una concepción de la educación"

Septiembre

Victoria García Olano: "El Budismo tibetano: una experiencia personal"

Octubre

Alejandra Ferrara: "El Taoísmo", 2da. parte

Noviembre

Silvia Lausi: "Reflexiones sobre la carrera de Historia del Arte en la Universidad de Buenos Aires"

Diciembre

Fernando Tola y Carmen Dragonetti: "Informe Final 1991 sobre las investigaciones en curso en FIEB".

Seminarios de investigación: "El Comentario de Vinītadeva al Nyāyabindu de Dharmakīrti" (tibetano); "El Ta Ch'êng ch'i Hsin lun de Ashvaghosha (versión de Shikshānanda)" (chino); "El Saddharmapuṇḍarīkasūtra" (sánscrito budista híbrido); "El Sutta Nipāta" (pāli).

Primer aniversario de la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

El 8 de diciembre de 1991 celebró el primer aniversario de su fundación la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas (ALEB) con sede en México. Sin duda, el fruto más importante de este primer año lo constituye la aparición de los dos primeros números de la *Revista de Estudios Budistas* —en abril y octubre— que ya han sido distribuidos en universidades, institutos, centros de investigación, bibliotecas y librerías de diversos países de América, Europa y Asia, así como entre especialistas. El tiraje inicial de 1 000 ejemplares tuvo que ser aumentado a 2 000 en el segundo número debido a la demanda que tuvo la REB.

La presentación del primer número de la *Revista de Estudios Budistas* se llevó a cabo el 13 de junio en la Sala Alfonso Reyes de El Colegio de México. En esa ocasión los doctores Fernando Tola y Carmen Dragonetti, directores de la REB, dieron una conferencia sobre el *Sūtra del Loto*. Asimismo, hicieron uso de la palabra el doctor Ramón Xirau, escritor, crítico y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, y el doctor Jorge Silva, director en ese momento del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

Otra de las actividades importantes de la ALEB ha sido la creación del Seminario de Estudios Budistas, que inició sus trabajos a mediados de 1990 y que ha continuado sus reuniones de estudio y discusión contando con las valiosas aportaciones, entre otras, del profesor Marco Antonio Karam, director de la Casa Tibet de México y de la doctora Flora Botton, actual directora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Este seminario tiene como objeto inicial realizar un estudio introductorio del Budismo para después emprender

investigaciones de aspectos particulares. Durante este primer año se han analizado tanto textos originales del Budismo, principiando por algunos sūtras del Canon Pāli, como estudios especializados de Bareau, Conze y Hirakawa.

Con estas actividades la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas ha cumplido parte de sus objetivos, que son estudiar y difundir la cultura budista, principalmente en el mundo de habla española.

Acotaciones a las ilustraciones

Página 5 *Buda*. Mathurā, India, s. V, piedra. National Museum, Nueva Delhi.

La aureola ornamental y la túnica transparente con pliegues caracterizan a las imágenes de Buda durante el periodo Gupta.

Página 6 *Monje budista*. Myanmar (Birmania), s. XIX, mármol.

Parado, con el cuenco de limosnas apretado contra su cuerpo, un monje joven o novicio con los dos hombros cubiertos por el hábito. Esta es la manera correcta, según las reglas antiguas, de vestir en el exterior del monasterio. Cuando se saludaba a un superior, se debía descubrir el hombro derecho.

Página 34 *Cabeza de Buda*. Bayon, Cambodia, s. XII, piedra. Musée Guimet, París.

En la sonrisa de Buda del arte Khmer se puede ver el ideal mismo del Budismo. Más que cualquier enseñanza verbal, tales obras nos hacen penetrar en la esencia de esta religión; quien las comprenda habrá comprendido todo el Budismo. Una luz sobrenatural, un reflejo divino, anima a la materia inerte.

Página 55 *Bodhisattva sentado*. China, Período Sung tardío, 960-1270, madera. Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Página 56 *Buda gigantesco*. Yün Kang, cerca de Ta-t'ung, China, s. V, roca.

Los Budas colosales miran desde las grutas de Yün Kang. La tradición de los santuarios tallados en la roca viene de la India y de Asia Central y muchas de las convenciones artísticas son indias. La iconografía es la del Budismo Mahāyāna. Se acostumbraba representar a dos o más Budas, rodeados por Bodhisattvas, dioses menores y demonios. Una de las figuras más grandes, que aquí reproducimos, mide unos 15 metros de altura.

Página 95 *Torres de rostros* del Templo Bayon de Angkor Thom. Cambodia, ss. XII-XIII, piedra.

Ningún monumento Khmer muestra mejor que el Bayon las preocupaciones metafísicas de los arquitectos Khmer. Las Torres de rostros que lo dominan representan la irradiación de la fuerza mágica del rey-dios, hacia todos los puntos, por todas las provincias de su imperio, por todos los lados del universo. En cuanto a los rostros

mismos, representan al rey Jayavarman VII como el Bodhisattva Loveshvara, el Señor del Mundo.

Página 96 *Capitel de un pilar de Ashoka.* Sarnath, India. Siglo III a.C., piedra. Museo Arqueológico, Sarnath. En el capitel de este pilar de Ashoka encontrado en el Parque de los Ciervos, donde Buda dijo su primer sermón, se representan cuatro leones mirando hacia las cuatro direcciones. Así como el rugido de un león se esparce el Dharma en todas las direcciones.

Página 117 *Pilar con león,* del Emperador Ashoka. Lauriyā-Nandan-garh, India, s. III a.C., piedra.

Estos pilares fueron erigidos por órdenes del Emperador Ashoka de la dinastía Maurya por toda la India para recordar a sus habitantes el cumplimiento del Dharma, la enseñanza budista, contenida en las inscripciones grabadas en ellos.

Página 118 *Monje escribiendo los Sūtras.* Pinturas murales de un monasterio en ruinas de Karashahr, Asia Central, descubiertas a principio de siglo por Sir Aurel Stein y que se encuentran en el British Museum, Londres.

Un monje anciano sostiene una pluma y una hoja *pothi* para escribir, mientras que monjes más jóvenes se arrodillan frente a él. La pluma es sostenida como un pincel, y por esta posición se ha deducido que se está usando una escritura vertical como el chino o el uigur. Estas pinturas dan una idea de la vida cotidiana de un monje budista en Asia Central durante los siglos IX y X d.C.

Página 136 *Bodhisattva rodeado de escenas de la vida de Buda.* Bengala, India, s. X, piedra. Museum of Fine Arts, Boston.

Alrededor de la figura central encontramos a la izquierda: el nacimiento de Buda, el apaciguamiento del elefante y la prédica. Arriba se puede ver el *parinirvāna* de Buda, y a la derecha: la prédica, Buda haciendo la *varadamudrā*, gesto que indica la disposición a otorgar un deseo, y Buda recibiendo un obsequio como lo sugiere la actitud de sus manos.

Página 140 *Monje estudiando los Sūtras budistas.* Szechuan, China.

Foto tomada alrededor de 1930 y que se encuentra en la Biblioteca Real de Copenhagen. En los callados salones de un monasterio de Szechuan un monje estudia los Sūtras. El estudio de las Escrituras es uno de los deberes principales de los monjes.

Benjamín Preciado

Reseñas

Self and Non-Self in Early Buddhism, de Joaquín Pérez-Remón, Mouton Publishers, La Haya, 1980 xii + 412 pp.*

Este libro se basa en una tesis de doctorado que fuera presentada originalmente a la Universidad de Bombay. El objetivo que pretende es aclarar la doctrina del *anattā*¹ a través de un estudio detallado de las fuentes originales en pāli (básicamente el Suttapiṭaka, y además material relevante del Vinayapiṭaka, con algunas referencias a los comentarios).

El autor, un estudioso español de la Universidad Jesuita de Deusto, en Bilbao, cuenta con unas credenciales impresionantes para realizar la tarea: su conocimiento cabal del pāli, su familiaridad con los textos, su perspicacia filosófica y su aguda capacidad crítica son plenamente evidentes. El libro resultante es de una in-

mensa erudición y está construido con gran cuidado. Asimismo, resulta profundamente decepcionante, porque todo este conocimiento y esfuerzo son puestos en movimiento simplemente para apuntalar otro intento de un no budista, para decirles a todos los budistas que están equivocados, y que lo han estado durante dos mil quinientos años, al creer que *anattā* es lo que Buda en realidad enseñó.

El procedimiento, aunque complejo y sutil en su aplicación, es básicamente simple: los Nikāyas, aceptados como "los documentos que nos pueden acercar más a la fuente personal de lo que más tarde llegó a ser llamado Budismo" (p. 2), son analizados en forma adecuada para "probar" que la doctrina del *anattā* enseñada allí "no dice simplemente que el yo² no tiene ninguna realidad" (p. 304), sino que, en ella, el "verdadero yo", que es "realidad trascendente" (moral y metafísicamente, véase p. 276 y

* Ésta es la traducción española de la reseña aparecida en *Buddhist Studies Review* (Londres) vol. 5, núm. 2, 1988, pp. 176-182. Agradecemos al señor Russell Webb y a la señora Sara Boin-Webb, editores de dicha revista, por habernos autorizado a traducirla y publicarla. Las notas son de los directores de *REB*.

ss.), “nunca se pone en duda” (p. 304). Y de allí no hay más que un corto paso hacia la conclusión:

El Budismo original pertenecía por derecho de nacimiento al mundo no brahmánico, donde la pluralidad de los yos era aceptada como un hecho real. Y si se dice entonces que la realidad última en cada hombre es trascendente, ¿qué otra cosa puede ser esa realidad en cada hombre sino el verdadero yo? Este yo trascendente era el que se afirmaba cada vez que se le hacía decir a alguien acerca de los factores empíricos: “Esto no es mío, esto no soy yo, éste no es mi yo”, una fórmula que equivale a decir: “Yo estoy más allá de todo esto, mi yo trasciende todo esto” (p. 305).

La argumentación del P. Pérez-Remón es, por supuesto, la antigua argumentación “pro-alma”: el *attā*³, que el Buda nos muestra como ilusorio, es el que está compuesto de los cinco *khandas* (los “factores empíricos” en la terminología de este autor); éste es en verdad impermanente y está sujeto a *dukkha*;⁴ *anattā* (convenientemente sustantivado como el no-yo) es su opuesto; por

lo tanto, *anattā* es permanente y no está sujeto a *dukkha*, es decir, es una entidad eterna, trascendente; *QED*.⁵

La diferencia entre Pérez-Remón y otros sustentadores de la teoría del alma es que él ha trabajado muy arduamente con los textos, desde todos los ángulos (lingüístico, lógico, histórico, filosófico). Mucho pensamiento y laboriosidad han intervenido en una tarea de exégesis para la cual el autor está, sin lugar a dudas, bien calificado por su preparación. Sin embargo, todo está viciado claramente por su inamovible convicción de que no puede *no* haber algo como un alma eterna en el hombre. En vista de su propio trasfondo cultural y religioso, esto es bastante comprensible. Desafortunadamente, significa que todos los recursos de su formidable erudición están destinados a probar una conclusión ya pre-establecida, más que a investigar los hechos del caso.

El mismo autor es bastante consciente del hecho de que su libro ha de suscitar este tipo de crítica, y hace cuanto puede para anticiparse a ella. Su *Recapitulación*, por ejemplo, se abre con el siguiente párrafo:

Nuestra investigación ha llegado a su fin. Hemos examinado la evidencia encontrada en los Nikāyas tanto para el *attā* como para el *anattā*. En la medida de lo posible, hemos dejado que los textos hablen por sí mismos y hemos tomado en consideración, si bien no “toda” la evidencia disponible, al menos la mayor parte de ella. No tenemos conciencia de haber omitido ninguna pieza de evidencia porque no se adecuaba a nuestro esquema preconcebido de ideas. Sin embargo, debemos confesar con toda sinceridad que el resultado de nuestra investigación estuvo desde el principio presente en nuestra mente como una “hipótesis”, como un instrumento de trabajo. La idea de esta hipótesis se nos presentó en nuestras lecturas parciales previas de los Nikāyas. Pero tener una hipótesis como la columna vertebral de nuestra propia investigación no sólo es legítimo sino también aconsejable. Pensamos que la acusación que T. R. V. Murti dirigiera contra la señora Rhys Davids y otras personas de que “no sirve elegir sólo aquellos pasajes que son favorables a nuestra teoría e ignorar el resto, o llamarlos interpolaciones o

adiciones posteriores”, no se aplica a nosotros. Si acaso hemos hecho algo semejante, lo hicimos luego de dar razones que nos parecieron a nosotros convincentes. (p. 301)

Cité el párrafo en toda su extensión porque ilustra muy claramente el estilo de argumentación característico del autor. Vale la pena examinarlo un poco más de cerca. El punto crucial del pasaje es la admisión (¿con la esperanza de que desarme a las objeciones?) de que el resultado de la investigación estaba presente en la mente del autor desde el comienzo mismo. Sin embargo, se realiza una sutil distinción entre lo que se denomina trabajar con una “hipótesis”, y que es muy respetable, y sustentar “un esquema preconcebido de ideas”, que no lo es. Esto es parecido al debate actual acerca del empleo de métodos terroristas —el que es “terrorista” para unos, es para otros el “luchador por la libertad”. Todo depende del lado donde uno esté.

Es posible aceptar en seguida que una hipótesis es “no sólo legítima sino aconsejable” en campos tales como las ciencias naturales y exactas, donde

existen criterios precisos de verificación, acordados objetivamente (tales como los experimentos repetibles y las demostraciones estrictamente matemáticas). En humanidades, por otra parte, donde no es posible tal verificación, y en especial cuando se trata de asuntos de interpretación textual e ideológica, la exigencia esencial del investigador es, ciertamente, una mente abierta —la voluntad de dejar que los textos hablen por sí mismos *sin* una “hipótesis” que, en mayor o menor medida, teñirá inevitablemente su significado con las “ideas preconcebidas” de las que está compuesta la hipótesis.

Mi punto de vista es que esto es precisamente lo que el doctor Pérez-Remón ha hecho. Él ha ido a los textos con la noción preconcebida (hipótesis) de que el “Budismo de los Nikāyas profesa como su principio central la separación ontológica entre el yo y el no yo” (esta formulación categórica es de la p. 243, pero el punto de vista es evidente ya desde las primeras páginas del libro) y, claro está, ha encontrado confirmación de esto, aun cuando él no puede aducir ni una sola instancia en que esto sea afir-

mado con tantas palabras, y en consecuencia se ve forzado a concluir que “en los Nikāyas, el verdadero yo está siempre *silenciosamente* [el énfasis es mío] presente y su realidad nunca se cuestiona” (p. 299). (Este no es un argumento muy bueno. Si yo nunca niego explícitamente que la luna esté hecha de queso verde, ¿puede esto tomarse en el sentido de que pienso que sí lo está?).

El autor es bastante consciente de la debilidad inherente de su posición, y hace todo lo que puede para anticiparse a las probables críticas con la declaración cuidadosamente restringida de que: “*En la medida de lo posible* [el énfasis es mío], hemos dejado a los textos hablar por sí mismos”. Esto suena bastante inocuo, e incluso obvio, pero es una rectificación muy considerable. Si uno dice que ha hecho cuanto pudo “en la medida de lo posible”, es descortés que alguien venga y se queje de que uno no haga más y mejor. Así, el posible crítico es puesto en un dilema. Si no me quejo, estoy aceptando implícitamente el argumento del autor. Si lo hago, estoy siendo descortés. El P. Pérez-Remón es muy bueno para establecer

esta clase de subterfugio doble.

El autor continúa entonces así: "No tenemos conciencia de haber omitido ninguna pieza de evidencia porque no se adecuaba a nuestro esquema preconcebido de ideas". Uno gustosamente admite que él ha acumulado una gran cantidad de material y que lo ha estudiado cuidadosamente. El problema no es que él haya hecho un rechazo *a priori* porque la evidencia no se adecuaba, sino por la forma como la forzó a adecuarse, mediante la aplicación de habilidades lingüísticas, filosóficas y propias del debate extremadamente bien desarrolladas (pero no necesariamente convincentes). Y aquí encontramos otro típico dilema esperando al desafortunado crítico: Decir que "uno no cree" haber actuado mal crea una situación similar a la que implica decir "en la medida de lo posible". Si el crítico acepta la restricción, está aceptando la cláusula principal, es decir, que ninguna evidencia ha sido excluida porque no se adecuaba a la concepción admitida de antemano. Si rechaza la restricción, no está siendo razonable, puesto que resulta muy claro que no se puede esperar que la conciencia de nadie sea

mayor de lo que realmente es.

Por último, el rechazo categórico: "La acusación que T. R. V. Murti hiciera de que 'no sirve [usar la evidencia selectivamente]' ... no se aplica a nosotros", seguido por la cuidadosa restricción, en caso de que el autor hubiera hecho algo de ese tipo, "lo hicimos luego de dar razones que nos parecieron a nosotros las más convincentes". Una vez más, se puede difícilmente criticar a alguien por hacer algo de acuerdo con razones que él considera convincentes. Pero, por supuesto, si uno no queda convencido por esas razones, probablemente tampoco encontrará muy convincente el argumento ulterior.

Así, al final, ¿a qué equivale realmente esta justificación? Considero que equivale a algo como "comencé con una idea preconcebida (hipótesis). Examiné un conjunto muy vasto de material a la luz de esa idea y encontré que ella quedaba confirmada". Esto, sin embargo, no es más que un simple ejercicio autosatisfactorio. El autor ha encontrado lo que estaba buscando, lo cual está muy bien para él, pero no ayuda mucho para el resto de nosotros. Pérez-Remón está pe-

nosamente consciente de esto. Así que, con el objeto de mejorar su posición, todo el tiempo recurre a técnicas persuasivas de argumentación —familiares a los polemistas veteranos— que son más adecuadas para ganar tantos que para probar puntos. Dos en particular:

1) Una de estas técnicas consiste en el uso de argumentos hipotéticos (otra vez las hipótesis!) de los que se pueden extraer conclusiones adecuadas. Tan pronto como se abre el libro, hay un buen ejemplo de eso (las cursivas son mías en lo que sigue):

Si la creencia en el *anattā absoluto* ha sido establecida desde el comienzo mismo como uno de los pilares del dogma budista, y esto en oposición a todos los sistemas existentes, entonces la tradición habría sentido una aversión instintiva por el empleo del término *attā*, que habría tenido un efecto discordante en los oídos y mentes de los compositores, los compiladores y los recitadores. Si tal hubiera sido el caso, podríamos muy bien argumentar que el uso del término *attā* habría quedado limitado a un mínimo y jamás se habría extendido más allá de un empleo aislado y convencional

y, por lo tanto, no muy significativo. (p. 3)

Francamente, postular una “aversión instintiva” de cierto término por parte de gente que vivió hace más de dos mil años, y especular sobre su “efecto discordante” en sus oídos y mentes, podría ser proclamado como un caso sorprendente de empatía a través de los siglos. Sin embargo, al ser totalmente inverificable, ciertamente no se puede considerar como una base sólida para extraer alguna conclusión. Asimismo, la conclusión que extrae el autor: “que el uso del término *attā* habría quedado limitado a un mínimo y jamás se habría extendido más allá de un empleo de él, aislado y convencional y, por lo tanto, no muy significativo”, es básico para toda la argumentación ulterior: puesto que el término *attā* efectivamente sí aparece con mucha frecuencia en contextos importantes, “representa algo de la mayor importancia, lo cual es incompatible con un uso más convencional del término”. (p. 20)

2) La segunda técnica, aún más insidiosa, es el uso de lo que yo llamaría (con todo el debido respeto) un lenguaje

que supone como cierto lo que está bajo discusión, o en otros términos, una frascología que, por su forma misma, prejuzga el resultado, asumiendo implícitamente como dado lo que explícitamente se pretende averiguar. No necesitamos ir más allá de la página tres para encontrar un ejemplo clásico de esto. Luego de citar la definición ortodoxa de *anattā*, de Piyadassi Thera, como “la simple negación de un *attā*, la no existencia de *attā*”, Pérez-Remón comenta: “Este asunto no se debe decidir *a priori*, sino después de un cuidadoso estudio de los textos y después de determinar el modo en que *attā* y *anattā* son usados en ellos”. Hasta aquí bien. Pero ahora recae en su propia afirmación *a priori* (empleando el símil de los cuernos de la liebre que, creo, está tomado de la tradición de la lógica escolástica): “*Anattā* es la negación de algo irreal, como cuando uno niega la existencia de los ‘cuernos de la liebre’. Es la negación de algo positivo”. Pero, en verdad ¿es esto lo que estábamos proponiendo investigar? Y Pérez-Remón continúa: “Descubriremos en los textos una oposición irreconciliable y una polaridad entre *attā*, el verdadero

yo [!], y *anattā*, que como sustantivo representa algo positivo y opuesto a *attā*, ‘el no yo’”.

Que un sustantivo, por definición, “represente algo positivo” es en sí mismo una proposición que está lejos de ser evidente, pero ahora no me ocuparé de esto. Lo que hay que señalar es el concepto clave del libro, el “verdadero yo”, que ha sido introducido en la primera oportunidad que se presenta y se convierte en algo permanente. Por lo tanto, reaparecerá una y otra vez a lo largo del libro, como el supuesto básico en la interpretación del lenguaje y el significado de los textos. Y su omnipresencia, a través del puro mecanismo de repetición, tenderá a fijarse cada vez más en la mente del lector.

Claro está que una defensa elocuente no es garantía de la verdad o justicia del caso. Simplemente revela la pericia del abogado. Y en lo que respecta a la pericia de Pérez-Remón no sentimos más que admiración. Debemos estarle profundamente agradecidos por esa laboriosidad con que ha realizado la revisión completa de todas las referencias al *attā* y a términos relacionados en

los Nikāyas. Se trata de un esfuerzo impresionante; constituye una contribución positiva al estudio de los textos canónicos al reunir material de tanta importancia. Pero sus conclusiones, como dije antes, están viciadas desde el principio. De hecho, *Self and Non-Self in Early Buddhism* podría muy bien ser considerado como un despliegue monumental del poder y de la persuasividad de *ditthi* (una forma sutilmente argumentada de *sassata ditthi*,⁶ la concepción eternalista, en este caso), que demuestra cuán eficazmente un punto de vista previamente constituido, y al

cual uno se adhiere intensamente, puede teñir la interpretación de los textos.

Amadeo Solé-Leris

Traducción de Mariela Álvarez

Notas

¹ Inexistencia de sustancia, inexistencia de alma.

² *Self* en el original, que también se traduce por "el uno mismo", "el sí mismo", "el alma".

³ El alma en páli.

⁴ Dolor, sufrimiento.

⁵ Sigla de la expresión latina: *quod erat demonstrandum*, "que es lo que se tenía que demostrar".

⁶ La doctrina del eternalismo, la doctrina de que el mundo y el alma son eternos.

Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript, the Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśatikā with its Vṛtti and the Trīṃśikā with Sthiramati Commentary, edited by Katsumi Mimaki, Musashi Tachikawa and Akira Yuyama, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies, Bibliotheca Codicum Asiaticorum I, 1989, XVIII y 159 páginas (de facsímiles).

Anteriormente sólo pocos estudiosos y eruditos, realmente privilegiados, tenían acceso a los manuscritos de los textos en que se habían expresado las culturas que ellos estudiaban. Muchas veces esos manuscritos se encuentran en mu-

seos o bibliotecas a los cuales comúnmente no es fácil llegar. Actualmente la situación ha cambiado. Gracias a los progresos de la técnica fotográfica e impresora y al incremento y agilización de las comunicaciones internacionales, es posible

reproducir facsimilarmente, en forma de libro, manuscritos valiosos que de ese modo pueden llegar a manos de los estudios que en cualquier parte del mundo estén estudiando los textos que esos manuscritos contienen. Algo similar ocurre con las reproducciones fotográficas de obras de arte, esculturas y pinturas en especial. Inspirado en estas ideas, expresadas en las palabras introductorias del libro que reseñamos, el director de The Centre for East Asian Cultural Studies, Dr. Hajime Kitamura, decidió iniciar una serie denominada Bibliotheca Codicum Asiaticorum en que se publicaría, en forma de libros, la reproducción facsimilar de importantes manuscritos asiáticos.

El primer volumen de esta serie es justamente el libro que reseñamos. En él se reproducen 10 manuscritos de tres obras importantes de Vasubandhu, uno de los grandes maestros de la escuela filosófica budista Yogāchāra, cuyas doctrinas son de neto corte idealista. De estos 10 manuscritos, uno contiene el *Trisvabhāvanirdeśa* (TSN), la *Vimśatika* con su *Vṛtti*

(VśV) y la *Trimśikā* (Tr); dos contienen VśV y 7 contienen Tr con el comentario de St-hiramati. De estos manuscritos 7 provienen de los National Archives, Kathmandu, Nepal; uno del Institut de Civilisation Indienne, París, Francia; uno del Institute for Advanced Studies of World Religions, Nueva York, EUA, y uno del Cultural Palace of the Nationalities, Beijing, China, constituyendo un ejemplo de colaboración académica internacional: Japón, Nepal, Francia, China y Estados Unidos, a los cuales hay que agregar Alemania, cuyo Nepal-German Manuscript Preservation Project ha contribuido eficazmente a la conservación de los manuscritos pertenecientes a los National Archives de Kathmandu.

Las reproducciones facsimilares son excelentes por su nitidez y claridad.

The Centre for East Asian Cultural Studies, a quien hay que felicitar por esta empresa, anuncia que publicará otros volúmenes como el presente.

F. T. y C. D.

Collected Papers Volume I, de K.R. Norman, Oxford, The Pāli Text Society, 1990, XVI, 271 páginas.

Este primer volumen de los *Collected Papers* del profesor K. R. Norman contiene 30 artículos sobre el idioma pāli y las inscripciones de Ashoka y sobre temas de los estudios del indio-medio, publicados en diversas revistas especializadas entre los años 1956 y 1977. A este primer volumen seguirán otros dos. Ha sido una atinada decisión de The Pāli Text Society la de reunir los artículos del profesor Norman en volúmenes de *Collected Papers*, pues muchos de esos artículos aparecieron en revistas de difícil acceso. The Pāli Text Society con esta publicación realiza uno de sus objetivos, que es el de "*publicar aquellos trabajos que sean necesarios para o que contribuyan al estudio del pāli*". Esta publicación co-

incide con la celebración de los 65 años de edad del profesor Norman. K. R. Norman es profesor de la Faculty of Oriental Studies de la Universidad de Cambridge y presidente de The Pāli Text Society, a la cual ha dedicado durante muchos años exitosos esfuerzos. Esta publicación, notable por su valor científico y los aportes que contiene, será recibida con sumo interés por todos los estudiosos que trabajan en las mencionadas áreas de estudio que tan estrecha relación tienen con los estudios budistas. *REB* aprovecha esta ocasión para hacer llegar sus felicitaciones al profesor K. R. Norman por esta publicación y por el aniversario de su natalicio.

F. T. y C. D.

Aclaración

Lamentamos que en la reseña del libro del profesor Akira Hirakawa, publicada en *REB* 1.2, se haya introducido en el título del libro un error ajeno al autor de la reseña, el doctor Benjamín Preciado. El título correcto de la obra reseñada es *A History of Indian Buddhism, from Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Presentamos nuestras excusas al profesor Hirakawa, al doctor Preciado y a nuestros lectores.

Noticias

Mención honorífica al Profesor Kamaleswar Bhattacharya

El profesor Dr. Kamaleswar Bhattacharya, conocido indólogo indio radicado en Francia, ha recibido una mención honorífica de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Francia por la labor que ha realizado en su especialidad. El profesor Bhattacharya ha enseñado en las Universidades Brown (EUA), de Toronto (Canadá) y de París y es miembro del Centre National de la Recherche Scientifique (Francia). Es autor de varios libros importantes: *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, París, Publications de la École Française d'Extreme Orient, 1961; *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, París, Publications de la École Française d'Extreme Orient, 1973; *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, translated from

the original Sanskrit with Introduction and Notes, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978. (Incluye la edición crítica del texto de Nāgārjuna realizada por E. H. Johnston y Arnold Kunst.) Ha escrito, además, numerosos artículos en revistas especializadas como "Le Siddhāntalakṣaṇaprakaraṇa du Tattvacintāmaṇi de Gaṅgeśa avec la Dī dhiti de Raghunātha Śīromaṇi et la Ṭikā de Jagadīśa Tarkālamkāra", partes I y II, publicadas en *Journal Asiatique* Tomo CCLXV, 1-2, pp. 97-139 y Tomo CCLXVI, 1-2, pp. 97-124. El profesor Bhattacharya visitó México en 1975 en ocasión del Congreso Internacional de Ciencias Humanas de Asia y África del Norte organizado por El Colegio de México y en 1984 en ocasión del Primer Simposio Internacional de Lengua Sánscrita organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Second International Seminar on Tibetan Language

Del 30 de agosto al 4 de septiembre de 1992 tendrá lugar en Siena y Arcidosso (Italia) el Segundo Seminario Internacional sobre Lengua Tibetana, propiciado conjuntamente por el Instituto Shang-Shung, Istituto Internazionale di Studi Tibetani, la Universidad de Siena y el Is.M.E.O. de Roma. La finalidad del presente Seminario es estudiar una variedad de problemas relacionados con la preservación, puesta al día y difusión del conocimiento

del idioma tibetano. Algunos de los temas que serán tratados en el Seminario son: formación de una Academia del Idioma Tibetano, traducción al tibetano de términos técnicos y obras extranjeras; material de enseñanza; preparación de profesores; enseñanza del tibetano a extranjeros. Para mayor información dirigirse a: Seminar on Tibetan Language, Shang-Shung I.I.T.S., Via degli Olmi 1, 58031 Arcidosso (GR), Italia.



Sixth Conference of the International Association of Tibetan Studies

Con fecha 21 al 28 de agosto de 1992 tendrá lugar en el Fagernes Hotel, ubicado a unos 200 kilómetros al norte de Oslo (Noruega) la Sexta Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Tibetanos, que actualmente preside el eminente tibetólogo Luciano Petech. La Quinta Conferencia tuvo lugar en Narita (Japón) del 27 de agosto al 2 de sep-

tiembre de 1989 y concurrieron a ella numerosos y prestigiosos especialistas y estudiosos de Asia, Europa y América del Norte y se presentaron muchas ponencias de notable valor. Los temas de estas conferencias están relacionados con todos los aspectos de la cultura tibetana, como son la historia y la lengua del Tibet, el Budismo tibetano, la litera-

tura budista tibetana, etc. Para mayor información sobre esta conferencia dirigirse al profesor Dr. Per Kvaerne, The Insti-

tute for Comparative Research in Human Culture, Drammensveien 78, N-0271 Oslo 2, Noruega.

Novena Conferencia Internacional de Sánscrito

La IXth. World Sanskrit Conference tendrá lugar en Melbourne, Australia, del 10 al 16 de enero de 1994.

Los temas de la Conferencia abarcan las siguientes áreas: gramática india, estudios lingüísticos, estudios modernos del sánscrito, estudios védicos, épicos y puránicos, poesía clásica, estudios sobre Hinduismo, Bu-

dismo, Jainismo, filosofía, ciencia, historia, literatura legal (dharma), ritual, arte, arqueología, estudios de manuscritos. Se puede obtener mayor información sobre la Conferencia escribiendo a: Secretariat, IXth. World Sanskrit Conference, Division of Religious Studies, La Trobe University, Bundoora 3083, Victoria, Australia.

Kamala Ratnam

El 3 de julio de 1991, a la edad de 78 años, falleció en Delhi la señora Kamala Ratnam. Kamala Ratnam estudió en diversas universidades de la India y en la Universidad de Londres. Se especializó en el idioma sánscrito y en literatura de la India. Fue autora de varios libros, como una biografía

de Kamala Devi Chattopadhyaya y un estudio acerca de la presencia de Kālidasa y del *Rāmāyana* en el Asia Oriental. Dictó conferencias en universidades del Japón, Australia, Chile, Perú. Fue premiada en mayo de 1991, poco antes de su fallecimiento, por la Sanskrit Academy de Delhi por su

contribución en el campo de la literatura sánscrita.

Kamala Ratnam estuvo muy vinculada con Latinoamérica y con el idioma castellano, pues era esposa del señor Perala Ratnam, quien ocupó cargos importantes en la diplomacia india y fue embajador de la India en Chile, Colombia, Cuba, México, Panamá y el Perú. Perala Ratnam fue además el editor de *Studies in Indo-Asian Art and Culture, Commemoration Volume of the 69th Birthday of Acharya Raghu Vira* (Delhi, International Academy of Indian Culture, 1972), obra importante en tres volúmenes en honor de uno de los más grandes eruditos indios. Mu-

chos de estos estudios se refieren a temas propios del Budismo.

Como prueba de su vinculación con Latinoamérica, señalemos que Kamala Ratnam propició y editó una traducción al castellano de poemas del gran poeta indio Ramdhari Sinha Dinkar, *Himalayas y otros poemas*, Santiago de Chile, 1964, con un ensayo escrito por ella misma sobre dicho poeta. Además, publicó una traducción al castellano de sus propios poemas escritos originariamente en hindi, *Luz oscura*, Santiago de Chile, 1964. Fue autora también de un interesante estudio: *Literatura de la India*, Lima, 1963.

Colaboradores

André Bareau (31 de diciembre de 1921). Doctor en Literatura, París, 1951. Investigador del Centre National de la Recherche Scientifique (1947-1956). Director de estudios de Filología de los Textos budistas en la École Pratique des Hautes Études (1956-1979). Profesor del Collège de France, Cátedra de Estudios de Budismo (1971-1991). Realizó numerosos viajes de estudio a la India y a Cambodia de 1955 a 1985. Especialidad: Biografía de Buda y Budismo indio antiguo (Hīnayāna) sobre la base de la comparación de los textos pālis y sánscritos con las traducciones chinas y tibetanas y utilizando los documentos arqueológicos, etc. Principales libros: *Les premiers conciles bouddhiques*, París, 1955; *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigón-París, 1955; *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, París, 1963, 1970 y 1971; "Le bouddhisme indien" en *Histoire des Religions, I*, Encyclopédie de la Pléiade, París, 1970; *En suivant Bouddha*, París, 1985. Principales artículos: "La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapīṭaka", BEFEO, 1962; "La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens", BEFEO, 1974; "Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies", BEFEO, 1975; "La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra anciens", BEFEO, 1979.

Bhikkhu Pāsādika (1939). Estudios de pāli, sánscrito, tibetano, chino, etc. en Nālandā Pāli Institute (India), Magadh University (Bodh Gaya, India), Sanskrit University (Vārānasi, India), Hanazono University (Kyoto, Japón), Punjabi University (Patiala, India), M.A., Ph.D. (Punjabi University). Miembro del monasterio budista Linh-Son y del Institut de recherche bouddhique Linh-Son (Joinville-le-Pont, París); asociado con la Comisión para Estudios Budistas, Academia de Ciencias de Göttingen (Alemania). Ordenado como Bhikkhu en el Templo Thai, Bodh Gaya (India). Prácticas de meditación en el monasterio Rinzaï-Zen, Kobe (Japón); meditación Vipassanā en varios lugares de Tailandia. Especialidad: estudio comparativo de los Nikāyas Pāli y Āgamas chinos y de la primera época del Mahāyāna. Libros: *Ex-*

cerpts from the Śūraṅgama-Samādhi-Sūtra (en colaboración con Thubten Kalsang Rinpoche), WEB, Bangkok, 1971 (1a. ed.); 2a. ed., Bihar Research Society, Patna, 1972; 3a. ed., Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1975; *Vimalakīrtinirdeśasūtra* (Versión tibetana, reconstrucción sánscrita y traducción al hindi) (en colaboración con Lal Mani Joshi), Sarnath (Varanasi), 1981; *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu*, Academy of Science in Göttingen, Göttingen, 1989; *Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: A Critical Edition of the mDo kun las btus pa*, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1989. De sus numerosos artículos señalamos los últimos: "Über die Schulzugehörigkeit der Kanon-Zitate im Abhidharmakośabhāṣya", en H. Bechert (ed.), *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur*, parte I, Göttingen, 1985; "The Indian Origins of the Lam-rim Literature of Central Asia", en *The Tibet Journal*, vol. 8, núm. 1, Dharamsala, 1988; "Traditional Buddhist Chronological Systems: Vietnamese Traditions", en H. Bechert (ed.), *On the Date of the Historical Buddha and the Importance of its Determination for Historiography and World History*, Göttingen, 1991; "Once again on the Hypothesis of Two Vasubandhus", en V. N. Jha (ed.), *Professor Hajime Nakamura Felicitation Volume*, Nueva Delhi, 1991.

Hubert Durt. Especialidad: Budismo chino, Budismo japonés. Es miembro de la École française d'Extrême-Orient y editor del *Hōbōgirin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises* editado en Kyoto. Ha escrito numerosos artículos sobre su especialidad. Sus últimas publicaciones son: "Étienne Lamotte 1903-1983" en *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 74 (1985): pp. 1-28, "The Difference Between Hinayāna and Mahāyāna in the Last Chapter, 'Parīndāna', of the *Ta-chih-tu-lun (Mahāprajñāpāramitopadeśa)*" en *Buddhist Studies Review* 5.2 (1988): pp. 123-138, "La crise des religions dans le Japon d'aujourd'hui" en *Revue générale* 8-9 (1989): pp. 37-44, "Aux origines du Mahāyāna" en *Annuaire* (École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses) 97 (1988-1989): pp. 131-134. De próxima aparición: "La date du Buddha en Corée et au Japon" en *Proceedings of the Symposium on the Dates of the Buddha* (Göttingen 1988).

Roger R. Jackson (5 de junio de 1950). Especialidad: Aspectos religiosos del Budismo, filosofía budista. Profesor Asociado de Religión

en el Carleton College, Northfield, MN 55057 USA; Editor-in-Chief de *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Libros: *The Wheel of Time: the Kalachakra in Context* (con Geshe Lhundub Sopa y John Newman), Ithaca, Snow Lion, 1990. *Is Enlightenment Possible?: Dharmakīrti and rGyal Tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-self and Liberation*, Ithaca, Snow Lion, 1992 (en preparación). Artículos: "Dharmakīrti's Refutation of Theism", en *Philosophy East and West* 36,4 (octubre 1986), pp. 315-348, "The Buddha as *Pramāṇabhūta*: Epithets and Arguments in the Buddhist 'Logical' Tradition", en *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988), pp. 335-365, "Luminous Mind Among the Logicians: An Analysis of *Pramāṇavārttika* II: 205-211", en *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*, ed. P. J. Griffiths and J. Keenan, Los Angeles, Buddhist Books International, 1990, pp. 95-123.

Narada Maha Thera, respetado monje del Saṅgha o Comunidad budista de Sri Lanka (Ceylán). El término *Thera* (literalmente "anciano") es una designación honorífica para monjes de mayor edad o jerarquía. Editó y tradujo al inglés el tratado, originariamente escrito en pāli, *Abhidhammattha-Saṅgaha*, atribuido a Anuruddha Thera (y que constituye una excelente introducción al *Abhidhamma* en pāli = *abhidharma* en sánscrito), Buddhist Publication Society, Kandy (Ceylán), 1968; *The Buddha and His Teachings*, Singapore, s.f.; *The Life of Buddha (in His own words)*, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1948. Tradujo al inglés el *Dhammapada* (Calcuta, Maha Bodhi Society of India, 1952; Londres, John Murray, 1954). Escribió una serie de artículos, como el que incluimos en este número de REB, en que desarrolla temas propios de las creencias budistas en un nivel de divulgación y de acuerdo con la tradición ortodoxa del Hīnayāna vigente en Sri Lanka y en el sudeste asiático.

K. R. Norman (1925). Especialista en indo-ario medio, es decir, en pāli y prácritos budistas, jainas e inscripcionales, centrandó su interés en la gramática y lexicografía de dichos idiomas. Presidente de la Pāli Text Society desde 1981; profesor de Estudios Indios en la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de Cambridge; editor del *Critical Pāli Dictionary*, vol. II (Copenhagen) de 1978-1991 y también editor del *Journal of the Pāli Text Society* y de la *Pāli Tipiṭakam Concordance*, vol. III, editada por la PTS, etc. Miembro de la British Academy y de la Royal

Danish Academy of Sciences and Letters. Es autor de 27 publicaciones independientes (libros, ediciones, traducciones) y de 99 artículos, en el área de su especialidad. Entre sus libros señalemos *Pāli Literature* (en *A History of Indian Literature*, vol. VII, fascículo 2), Wiesbaden, 1983 y *Collected Papers I y II*, Oxford, 1990 y 1992.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti: Ver REB No. 1.

Criterios para las colaboraciones

De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas –las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pāli, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etcétera) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Las colaboraciones enviadas que no estén en español, serán traducidas por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.

Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

Directorio

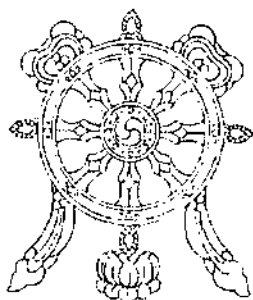
Benjamín Preciado, *Presidente*

Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*

Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*

Sergio Mondragón, *Tesorero*

Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam
y Josu Landa, *Vocales*



Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.
Teléfono 530 · 01 · 36

Fines de la Revista de Estudios Budistas

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.