

# LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO ANTIGUO \*

Contribución a la Antropología Metafísica Budista

Por I. QUILES, S. I. (San Miguel)

a) *Metafísica y Budismo*. — ¿Puede hablarse de una “metafísica budista”? Hablar de metafísica es, a primera vista, lo más contrario a la actitud y a la doctrina de Buda. Este se preocupó (¿con exclusividad intencionada?) tan sólo de encontrar y difundir un medio práctico de salvación. No sólo eso, sino que fustigó positivamente a los metafísicos y teorizantes religiosos hindúes de su tiempo, y se habría negado a dar respuesta a los problemas metafísicos y expresamente habría declarado que no

\* Abreviaciones más usadas de las fuentes que citamos:

- AK *Abhidharmakosha* de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin, Paris, Geuthner, 5 vols., 1923-1926. Extractos del Cap. IX en nueva versión inglesa de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, New York, The Penguin Classics, 1959.
- D *Dhammapada*, Translated by Venerable Bhikkhu Buddhakkhita. Maha Bodi Soc. Bangalore, 1959.
- DK *Dhamma-kakka-ppavattana Sutta*, S.B.E., Vol. XI.
- DN *Digha-Nikaya, Dialogues of the Buddha*. Translated from Pali by T. W. Rhys Davids, London, S.B.B., Oxford Univ. Press, 3 vols., 1899-1921.
- KV *Kullavagga*. S.B.E., Vols. XVII-XVIII.
- M *Milindapañha*. S.B.E., Vols. XXXV-XXXVI.
- MN *Majjhima-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- MP *Maha-para-nibbana Sutta*, S.B.E., Vol. X.
- MPS *Mahaprajñāparamitasāstra* de Nagarjuna. Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.
- MV *Mahavagga*, S.B.E., Vol. XIII.
- P.T.S. *Pali Text Society*. Translation Series, London, 1909 y sigs.
- S.B.B. *Sacred Books of the Buddhists*, London, Oxford Univ. Press., 1955 y sigs.
- S.B.E. *Sacred Books of the East*. Translated by various Oriental Scholars, Oxford, Clarendon Press, 50 vols., 1879-1910.
- SN *Samyutta-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- SNP *Sutta-Nipatta*. S.B.E., Vol. X.
- SS *Sabbasava Sutta*. S.B.E., Vol. XI.

podíamos resolverlos<sup>1</sup>. Su doctrina es una moral práctica; trata de enseñar los medios de salvación, es decir, llegar al Nirvana, que consiste en la felicidad del hombre por la liberación del dolor de la existencia humana.

Sin embargo, es fácil advertir que la actitud de Buda envolvía necesariamente una pregunta metafísica: ¿Qué es la existencia humana? ¿Por qué ella es sufrimiento? ¿Cuál es la causa del dolor? Estos interrogantes lo llevaron a una actitud y a unas respuestas que suponían una concepción del hombre y de la vida. En el fondo de la doctrina de Buda, se hallaba este gran interrogante: ¿Cuál es el verdadero “yo”? Buda nos habla del “yo ilusorio”, al cual parece oponer un “yo real”. Nos habla asimismo de la “ignorancia” como el pecado de la existencia humana. Otro abismo de metafísica. No podía él evitar, en el fondo, una actitud metafísica, aunque a veces se negaba a explicitarla o conferirle importancia<sup>2</sup>.

Los budistas posteriores han mantenido también este carácter ambiguo. Por una parte, los hallamos con frecuencia enemigos de la especulación y reclamando la prioridad absoluta de una moral práctica y de una experiencia no intelectual del Absoluto. Por otra, la historia del Budismo nos presenta una serie de escuelas metafísicas y de obras de elevada especulación teórica.

Los críticos deben también coincidir. Zimmer, por ejemplo,

<sup>1</sup> Son bien conocidos los catorce problemas metafísicos, a los cuales, según Buda, no es posible dar una respuesta definida. Es interesante recordarlos aquí: 1) El yo y el mundo son temporalmente infinitos, 2) finitos, 3) o finitos o infinitos, 4) ni finitos ni infinitos. 5) El mundo es espacialmente infinito, 6) finito, 7) o finito o infinito, 8) ni finito ni infinito. 9) El alma y el cuerpo son lo mismo, 10) son diferentes. 11) Los Tathagatas (Santos) no existirán después de la muerte, 12) existirán, 13) o existirán o no existirán, 14) ni existirán ni no existirán. Por ello, Rhys Davids llama a Buda “agnostic philosopher of India”. Introducción al *Dhamma-kakka-ppavattana Sutta* (Fundación del Reino de la rectitud), p. 145. *Buddhist Suttas*, translated from Pali, 1181, S.B.E., vol. XI. En uno de los tratados de este volumen se hallarían los primeros elementos del agnosticismo budista: el *Sabbasava Sutta*. Ver nn. 9 y 10.

<sup>2</sup> Entre las cuatro verdades para detener el proceso de la transigración (*samsara*) señala Buda “una noble especie de sabiduría” (noble kind of wisdom). *Maha-para-nibbana Sutta*, 4, n. 2. Y el objetivo de toda la ascesis budista, comprendida en la “vía media” (middle path) es la “sabiduría superior” (higher wisdom). DK, n. 4.

después del capítulo dedicado a la exposición histórico-ética del Budismo, reconoce que debe pasar adelante para dar la interpretación “metafísica” que los mismos budistas han ido construyendo<sup>3</sup>. Esta es la “sabiduría trascendente”, de que nos hablan los mismos libros budistas. En fin, la antigua tradición budista distingue entre un aspecto popular (*Dhamma*) y un aspecto filosófico profundo (*Abhidhamma*); este último corresponde al conocimiento metafísico<sup>4</sup>.

Trataremos, en el presente estudio, de sintetizar la concepción metafísica budista acerca del hombre. Intentamos dar la visión de conjunto, que hemos recibido. La multiplicidad de teorías y las antítesis inconciliables han dado lugar a las más diversas interpretaciones. En otro estudio compararemos los resultados de la concepción metafísica del hombre con nuestra filosofía existencial<sup>5</sup>.

Recogemos así el fruto de los estudios realizados últimamente en Oriente, no sólo en la consulta de las fuentes, sino también por el contacto con los actuales estudiosos y dirigentes del Budismo, especialmente en Japón.

La gran compasión de Buda por los hombres no podía menos de fundarse en un esquema interior de lo que es la humanidad. Esa humanidad doliente que él quería salvar. ¿Cuáles son las líneas de fondo acerca del hombre que descubrimos en el pensamiento de Buda y que se han ido perfilando luego entre sus discípulos? Creemos que dichas líneas, que con frecuencia “parecen” moverse en direcciones contradictorias, pue-

<sup>3</sup> “Das ist Methaphysik, als hochstes Spiegel des Intellekts”. H. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Rhein-Verlag, Zürich, 1961, p. 435. Suriyabongs, L., nota que la concepción budista del hombre se basa sobre la observación psicológica y fisiológica, sobre la experiencia de sí y sobre la metafísica implícita en la doctrina de Buda. Cfr. *Conception bouddhiste de l'homme*, “Pensée Bouddh.”, 6, n. 10 (1959), 13-16.

<sup>4</sup> *Dhammapada*. A practical guide to higher living, Maha Bodhi Society, Bangalore, 1959. Preface. Recordemos que el *Dhammapada* es una colección o antología de 423 versos sacados del Canon de los libros budistas en Pali (*Tipitaka*), que ha venido a ser una obra clásica, no sólo por su gran popularidad, sino también por su autoridad, pues resume la quintaesencia del budismo.

<sup>5</sup> Remitimos especialmente a los lectores a nuestras dos obras: *Más allá del Existencialismo* (Filosofía In-sistencial), Ed. Miracle, Barcelona, 1958. *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*, Ed. Balmes, Barcelona, 1961.

den reducirse a tres afirmaciones: 1) la afirmación de la individualidad; 2) la negación de la individualidad; 3) la reducción de la individualidad al Absoluto. En este trabajo vamos a ocuparnos principalmente de la afirmación más compleja, la segunda: *El dogma budista del no-yo*. Pero antes de entrar en el tema debemos subrayar el énfasis que el budismo coloca en la responsabilidad individual.

b) *La afirmación de la individualidad*. — Pocas filosofías y pocas religiones habrán puesto tanto énfasis en la afirmación de la personalidad individual como Buda lo hizo. Es impresionante la lectura de los textos sagrados que nos refieren las enseñanzas de Buda y del Budismo primitivo, que en este punto mantienen también los budistas contemporáneos. Buda nos enseña que es uno mismo el que tiene que cuidar de sí y el que tiene que salvarse. Si yo no me salvo, no puedo esperar que me salven los demás. El individuo es solo y único responsable de sus acciones. Entre sus últimas enseñanzas, nos repite el "Iluminado", esta norma esencial:

"Por lo tanto, oh Ananda, sed vosotros lámparas dentro de vosotros mismos. Sed vosotros vuestro refugio. Apartaos vosotros de todo refugio exterior. Mantenéos firmes en la verdad, como una lámpara. Mantenéos firmes en la verdad como un refugio. No busquéis refugio en ningún otro fuera de vosotros mismos"<sup>6</sup>.

La vida de Buda y toda su enseñanza se dirigen a dar a cada uno la total responsabilidad de sus acciones, a no entregarse a ningún maestro, a ninguna doctrina exterior, ni siquiera confiar en las acciones externas. El *Dhammapada* tiene esta afirmación del yo como un leit-motiv. Recojamos alguna cita:

"El yo es el señor del yo; ¿quién otro podría ser el señor? Con el yo bien controlado, un hombre encuentra a un señor

<sup>6</sup> MP, 2, n. 23, S.B.E. XI. Según otras versiones en vez de "lámparas" diría "islas", lo que es más expresivo.

La traducción castellana es nuestra, así de este como de los demás textos que citamos en castellano, y la hacemos de las ediciones citadas en la nota inicial: *Abreviaciones más usadas*. No creemos necesario reproducir la traducción inglesa, salvo cuando pueda tener interés especial para aclarar el pensamiento.

tal como pocos pueden encontrarlo"<sup>7</sup>. No renunciamos a otra referencia del mismo texto:

"Tú, tú mismo debes censurarte a ti mismo y examinarte a ti mismo... el Señor de uno mismo es ciertamente el salvador de sí mismo. Uno mismo es el refugio de sí mismo. Tú, por lo tanto, controla tu mismo yo, como un mercader una noble mercadería"<sup>8</sup>.

La teoría de la salvación budista difiere justamente de la salvación cristiana porque ésta se basa en el dogma del Salvador, sin el cual el hombre no se puede salvar: "Y en ningún otro hay salvación"<sup>9</sup> sino en Cristo. Buda nunca invocó otro salvador, ni él mismo se presentó como tal. Para Buda el salvador y el salvado se identifican, cada uno es a la vez el que salva y el que se salva:

"Cuando el hombre obra el mal, él por sí mismo es impuro; cuando el hombre no obra mal, entonces él por sí mismo es puro; la pureza o la impureza las crea el hombre mismo, nada puede hacer que uno haga a otro puro"<sup>10</sup>.

Este tipo de afirmación de la personalidad, en el sentido de que cada uno es el único agente de su propia salvación, fue adoptado también por el budismo chino, lo que era explicable dada la tendencia individualista propia de la tradición china. El profesor Hajime Nakamura subraya este hecho:

"Por lo tanto, el hombre que practica, tiene que depender exclusivamente de sí mismo. No debe confiar en el poder de otro, ni siquiera en el poder de Buda. En conexión con esto Hui-hai (530-586), dijo: «Debéis daros cuenta del hecho de que el hombre se salva a sí mismo, y que Buda no puede redimirlo.

<sup>7</sup> D, 160. Traducimos el *self* inglés (*atma* sánscrito) por *yo*, pues, aunque la traducción literal gramatical es el *sí* reflexivo, en castellano parece expresarse mejor por el *yo*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 379-380.

<sup>9</sup> *Hechos de los Apóstoles*, 4, 12.

<sup>10</sup> D., 165. Edmund Hardy, en el cap. 7 de su obra *Der Buddhismus*, nach alteren Pali-Werken (3. Ausgabe, Munster, Aschendorff, 1926), señala esta irreductible diferencia entre Budismo y Cristianismo en el concepto de "salvación" "Beide sind Antipoden, und jeder Versuch, da und dort auszugleichen oder zu versöhnen, muss daher notwendig Fehl schlagen" (p. 176). La comparación de la moral cristiana y budista llevaría a los mismos resultados según Hardy muestra a continuación.

Obre cada uno por sí mismo y no descansa en el poder de Buda. Así se establece en el Sutra; por tanto, aquellos que buscan la verdad del Dharma no deben confiar en Buda». Y termina Nakamura con esta observación: «Según esta teoría cada individuo ha de enfrentarse por sí mismo con el Absoluto»<sup>11</sup>.

Más adelante vuelve a citar otro texto de Hui-hai, no menos significativo:

“Debéis tener presente esto: los seres sensitivos se salvan por sí mismos; Buda no puede salvaros. ¡Esforzaos! ¡esforzaos! Perfeccionaos vosotros mismos y no dependáis de Buda. En la escritura se dice: el que busca la ley, no la busca en Buda”<sup>12</sup>.

En realidad este principio ha desarrollado la necesidad del autocontrol y el sentido de la responsabilidad dentro del Budismo, y sigue siendo un mandamiento típico budista en nuestros días. Es cierto, como sucede con frecuencia en el Budismo, que se encuentran contradicciones teóricas y prácticas, tales como la fe en la salvación por la invocación del nombre de Buda, que se profesa en algunas sectas, como la de la Tierra Pura, y la radical negación del yo y de la individualidad que debemos estudiar a continuación<sup>13</sup>. Pero no por ello es menos cierto que el

<sup>11</sup> Nakamura, H., *The Ways of thinking of Eastern Peoples*, National Japanese Commission for Unesco, Tokyo, 1960, p. 249.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>13</sup> Sin duda que la idea de la autosalvación corresponde a las enseñanzas atribuidas a Buda y a la tradición del primitivo Budismo. Pero éste ha admitido después, en no pocas de sus sectas, una interpretación que convierte a Buda o a otros Santos o Dioses Budistas en “Salvadores”, al estilo de Cristo. Tal es, especialmente, la Secta de la Tierra Pura, la más extendida en China y Japón, para la cual la salvación se obtiene por la “invocación” del nombre de Amida (el Buda de la Compasión Infinita). Ver H. de Lubac, *Amida, Aspects du Bouddhisme*, Du Seuil, París, 1955.

El contraste entre las dos actitudes opuestas dentro del Budismo es reconocido por todos los historiadores. E. Conze señala, por una parte, el individualismo acentuado del budismo primitivo. “The Individualistic interpretation of the law of Karma throws each individual on his own resources and seems to deny any solidarity between the different persons as regards the more essential things of life, i.e., as regards merit and demerit... There is no sign that any Buddhist Scripture before 200 B.C. definitely teaches the transfer of merit from one person to another” (*Buddhism*, 3ª ed., Oxford, 1957, p. 148). El Mahayana, en varias de sus sectas, no sólo rompió esta tradición, sino que creó una serie de “Salvadores” (Budás y Bodisattvas) y de “Paraísos”, volviendo al clásico hinduismo. “All the Mahayana did was to replace the heavens of the old Hindu Gods by the

Budismo ha puesto, desde su origen, un énfasis decisivo en el insustituible esfuerzo individual, lo que implica una reafirmación de la individualidad, como la única fuente de nuestra acción, de nuestra responsabilidad y de nuestra perfección.

Otro aspecto de la importancia que atribuye Buda a la propia personalidad es la repetida llamada a la meditación. Pero la meditación no es una oración ante otro, sino una concentración, una autointrospección. El centro del sí mismo, de la propia personalidad. No hace falta que desarrollemos esta idea tan familiar para el budista.

c) *¿Cuál es el verdadero yo?* — Pero, ¿qué es la personalidad?, ¿qué es el hombre en el Budismo?

Recordemos, ante todo, la estructura del hombre, según los budistas. Este se compone de *Skandhas*. Este término sánscrito, (en pali, *Khandha*), significa el “elemento constitutivo, el factor, la substancialidad. Más específicamente, en plural (*Khandas*), los elementos o sustratos de la existencia sensible, es decir, los agregados sensoriales que condicionan la aparición de la vida en cualquier forma”<sup>14</sup>. Tal vez la mejor traducción al castellano sea “elemento”, y corresponde al término aristotélico *stoicheion*.

Al analizar los últimos constitutivos del hombre encuentran los budistas los cinco siguientes:

- 1) *Rupa* (figura), cuerpo material organizado por la unión de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire.
- 2) *Vedana* (sentimiento), percepción de los sentidos, sensaciones.
- 3) *Saññā* (percepción), equivale a la percepción consciente del entendimiento.
- 4) *Samskhara* (deseo, disposición), se refiere a la voluntad, disposiciones, inclinaciones.

heavens of the Buddhas and Bodisattvas, and to increase the opportunities of the average man by multiplying the Paradises, in which he could be reborn” (*Ibid.*, p. 154).

<sup>14</sup> Davids, Th. W. Rhys, *Pali-English Dictionary*. “Khandha”, The Pali Text Society, London, 1921-1925.

5) *Vijñana* (conciencia, saber), que se identifica con la mente o inteligencia <sup>15</sup>.

La combinación de estos cinco principios básicos del hombre, constituye el individuo humano.

Pero nuestro objetivo es averiguar si, según el Budismo, existe algún principio o conjunto de principios que sea el verdadero centro del hombre, el yo auténtico, llámese el “alma”, “espíritu” o “mente”. Buscamos la “esencia originaria” del hombre, del individuo humano, del yo.

El Budismo ha tenido muy presente este planteo al distinguir entre el “verdadero yo” y el “falso yo”, entre el “yo real” y el “yo ilusorio”. Justamente el problema central del Budismo es el descubrir el “verdadero yo” y superar la “ignorancia” por la que ilusoriamente nos aferramos a un yo irreal.

Por de pronto, ninguno de los elementos que percibimos por la experiencia externa ni todos ellos juntos constituyen nuestro verdadero yo. Este es el fondo de nuestro ser. Aquellos son exteriores, fenoménicos y cambiantes. El grave error es considerarlos como nuestro yo real. Pero tampoco los elementos captados en la experiencia interna son nuestro verdadero yo. Los sentimientos, ideas, la mente, son también realidades fenoménicas que ocultan nuestra verdadera realidad, es decir, nuestro “yo auténtico”, según el Budismo.

Esa realidad es designada en la literatura sánscrita como “alma” (*jiva*), cuando se la contrapone al cuerpo (*prakriti*, material); como “persona”, “yo” (*purusa*, “ego”) por contraposición al yo empírico (*ahamkara*); como realidad última y auténtica del hombre se designa por el término *atma* (sí, mismo, *autós*, self) <sup>16</sup>. Es natural que *atma* se utilice como sinónimo de

<sup>15</sup> Véase Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Zurich, 1961, p. 481. De él tomamos la explicación de los *Skandhas*. Ver también, P. Negre, *Budismo*, Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1946, p. 98.

<sup>16</sup> El término *Atman*, es universalmente traducido como partícula gramatical reflexiva. Su etimología es muy discutida. Se lo deriva de la raíz *at* que se traduce más generalmente por “respirar”; también por “andar” o “moverse”; también por “comer desde el interior”. La terminación *man* es propia de los sustantivos activos. La forma *atman* es la radical; *atma*, es la forma del nominativo singular. Cfr. Zimmer, *o.c.*, p. 79. En el hinduismo *atman* significa el principio universal de los seres, especialmente

alma, de persona y de yo, tanto por los que admiten su realidad como por los que la niegan. Así los mismos budistas, que niegan la realidad del alma, llaman a esta teoría de la negación del sí “*an-atman*”, en sánscrito, “*an-atta*” en pali.

Lo que aquí nos importa es comprobar que el Budismo ha planteado radicalmente el problema sobre “el verdadero yo”. Este es la última realidad del hombre, su esencia originaria, el verdadero centro personal de cada hombre, que evidentemente no queda bien expresado por los elementos que la experiencia vulgar parece ofrecernos. Es el problema central de la filosofía: ¿qué es el hombre en realidad de verdad? <sup>17</sup>.

d) *La negación del yo individual*. — La respuesta paradójica del Budismo, después de encarecer por un lado la necesidad de que uno reafirme su personalidad en sí mismo con independencia de toda otra persona, es precisamente que nuestra personalidad, tal como la concebimos de acuerdo a nuestra experiencia, es decir, como un centro interior individual, origen de nuestra actividad sensitiva, volitiva e intelectual, es una “ilusión”, y que, estrictamente hablando, el “yo individual” que experimentamos no es nuestra verdadera realidad. La doctrina es un desafío a nuestras más profundas experiencias.

He aquí uno de los puntos que habría sido enseñado por

de la vida, es decir, la Esencia Divina, en sí misma; también significa la manifestación de dicha esencia en los individuos (*atma* individual). En el primer sentido es *paramatman*; en el segundo, *jivatman*. Cfr. F. Kastberger, *Léxico de Filosofía Hindú*, Kier, Buenos Aires, 1954.

<sup>17</sup> Recordemos que el planteo es idéntico al budismo, al hinduismo y a la filosofía occidental. Sócrates y Platón lo expresaron con toda nitidez, distinguiendo también entre el yo empírico y el yo real, que trasciende nuestro cuerpo. Al yo real lo llamaron justamente el *autós*, la “mismidad”, equivalente preciso de *atman*. Para Sócrates, porque el alma era la verdadera realidad hombre, el “conocerse a sí mismo” era conocer el alma por contraposición al cuerpo: “así, por el precepto de «conocerse a sí mismo» (*gnónai éautòn*) lo que se nos recomienda es conocer nuestra alma” (*Alcibiades I*, 130e).

La *árjè* de Aristóteles, tiene el mismo sentido de principio “primero”, que trasciende de nuestro cuerpo y todas nuestras actividades empíricas, y es el origen primero de ellas, con lo que viene a coincidir con el *atman*. Aristóteles no olvida el término “primero” cuando define el alma: “El alma es el acto primero (*énteléjeia e próté*) del cuerpo físico que tiene la potencia de la vida” (*De anima*, 412 a 27); y más abajo, “aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos” (141 a 12).

Buda y aceptado, en general, por casi todas las escuelas budistas. El hombre no tiene un alma que sea como el espíritu o el centro permanente de su personalidad. No hay en el hombre un sujeto individual, verdaderamente real. Todo lo que experimentamos como tal es "ilusión".

La negación del yo, no sólo se viene afirmando con énfasis en sí misma, sino que se la ha considerado como "la doctrina central del Budismo". Veamos con qué relieve la afirma un moderno expositor:

"No-yo, No-sí, significa el hecho de que ni dentro de los fenómenos corporales o mentales ni fuera de ellos puede hallarse nada que en el último sentido pueda ser considerado como un Yo-entidad que exista por sí misma o Personalidad. Esta es la doctrina central del Budismo, sin cuya inteligencia es igualmente imposible un real conocimiento del Budismo. Es la única verdaderamente específica doctrina budista, con la cual toda la estructura del Budismo se mantiene en pie o se cae"<sup>18</sup>.

En verdad, en mi trato con los budistas actuales en Japón una de las impresiones más fuertes que recibí fue la persistencia de los maestros y monjes budistas en la creencia del no-yo y en dedicar el esfuerzo de toda su vida a lograr la "experiencia" de esa doctrina en sí mismos, anulando la natural experiencia de la propia subjetividad.

Este dogma se halla ciertamente en relación con toda la doctrina budista, pero su dificultad y complejidad misma ha hecho que se hayan dado de él, ya desde antiguo, las más variadas y contradictorias explicaciones.

Para abrírnos paso en le enmarañada selva de opiniones sobre la negación del yo individual, y poder apreciar su valor

<sup>18</sup> Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Manual of Buddhist terms and doctrines, Frewin and Co, Colombo, 1950. "Annatta". El mismo define el término "atta" de esta manera: "Self, Ego, Personality is in Buddhism a mere conventional expression (vohara-vacana) and no designation for anything really existing". Una total negación de la realidad del yo. Ver también el término "puggala" (individuo, persona, individualidad) y sus sinónimos. Nyanatiloka los considera, como extremo nominalista, sin significación real alguna: "all these, according to Buddhism are mere names not corresponding to anything really existing, and are considered as "mere conventional modes of expression".

y su sentido debemos distinguir los diversos estratos históricos de la doctrina budista. Esto no es fácil, así por la imprecisión que tienen las ideas y las fórmulas, como porque los antiguos budistas no tuvieron la inquietud histórica y faltan con frecuencia los datos para precisar la fecha y el origen de las doctrinas.

Podemos adoptar los jalones más admitidos por los historiadores del Budismo<sup>19</sup>.

I. *El Budismo primitivo*: Se basa en las enseñanzas personales de Buda, y abarca desde la iluminación de Buda, 530, hasta cien años después de su muerte, 380 a. de C.

II. *El Budismo del canon hinayana*: Se fijan los dogmas budistas y quedan redactados los Libros Canónicos más antiguos. Desde el 380 hasta el s. I a. de Cristo, en que se puso por escrito el Canon pali.

III. *El Budismo de las escuelas*:

1) *Budismo Hinayana*: Desde el 380 hasta 100 años d. de J. C. al mismo tiempo que cristalizó el texto del Canon (pali y sánscrito), se desarrollaron diversas escuelas dentro de la corriente hinayana.

2) *Budismo Mahayana*: Desde el año 106 al 300 d. de J. C. la nueva corriente Mahayana va cobrando más vigor, hasta predominar desde el 300 al 500.

IV. *El Budismo actual*: ¿Cómo interpretan hoy los budistas su tradición?

Vamos a ocuparnos ahora de los períodos I y II, dejando para un próximo estudio el análisis del problema del no-yo en el Budismo de las escuelas y en el Budismo Contemporáneo (III y IV).

#### I — LAS ENSEÑANZAS PERSONALES DE BUDA

En realidad, no hay pruebas ciertas de que en el primitivo budismo, la negación del yo hubiese sido elevada a la categoría

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, B. L. Suzuki, *Budismo Mahayana*, trad. de Osías Stutman, Fabril Editora, Bs. As., 1961, p. 46-47. Introducimos en la división las variantes que interesan al mejor desarrollo de nuestro tema.

de *dogma* que ha poseído en el resto de la historia del budismo<sup>20</sup>. Es difícil precisar la época en que los constitutivos de todos los seres, llamados también “tres signos del ser”, comenzaron a formar la trilogía: impermanencia, dolor, no-alma (*Anikka, Dukkha, Anatta*).

Pero, ¿cuáles eran las enseñanzas *personales* de Buda? He aquí un problema sumamente complicado. Como es sabido, no se han conservado ninguna de las palabras textuales del fundador del budismo. No podemos, con absoluta seguridad, recoger una frase que pueda llamarse verdaderamente auténtica. Los libros canónicos, que han recogido la tradición oral, y fueron puestos por escrito varios siglos después de la muerte de Buda, significan ya una elaboración posterior de la doctrina. Sin embargo, es indudable que podemos conocer con certeza algunas de las “enseñanzas fundamentales”. Entre ellas se encuentran, sin duda, las “Cuatro Verdades”, la “Vía Media” y la “Octuple Senda”<sup>21</sup>. Pero, ¿cuál fue la doctrina precisa de Buda acerca del alma? Parece imposible precisarla con exactitud. Por lo mismo, con frecuencia se le atribuye la radical negación del alma, y con frecuencia también se afirma que Buda no quiso negar totalmente la existencia del alma. Al parecer, el fundador del budismo se opuso a la doctrina de los brahmanes de su tiempo acerca de un alma sustancial permanente, que parecía ser concebida en sentido un tanto grosero. Pero ¿negó en realidad que no hubiese alma alguna en el hombre?

#### a) *El primer sermón.*

Por de pronto, Buda se refirió con frecuencia al alma en el sentido obvio, vulgar: sujeto o realidad espiritual, por contraposición al cuerpo.

Ella es la que se dice “liberada”, la que ya no estará sujeta

<sup>20</sup> Frente a los que atribuyen a Buda la negación del alma, L. de la Vallée Pousin afirma: “il est douteux que le Bouddhisme naissant fut une école professant en parfaite conscience et clarté la psychologie sans âme qui est esquissée dans le canon”, *Nirvana*, París, 1925, p. VIII. La misma tesis ha expuesto en *La morale buddhique*, París, 1921, p. 1.

<sup>21</sup> Davids, Th. W. Rhys, *Buddhist Suttas*, p. XX-XXI, S.B.E. XI.

a nuevas reencarnaciones, sino que entra y posee el Nirvana. Precisamente en el célebre “Primer Sermón” de Benares la conclusión de Buda, después de proclamados los principios esenciales de su doctrina, es la siguiente: “Mi alma está liberada para siempre; éste es mi último nacimiento; no hay en lo sucesivo más nacimiento para mí”<sup>22</sup>. Sin duda que los oyentes comprendieron claramente que se refería al alma en el sentido en que comúnmente los hombres aluden a ella, es decir, del “yo” o “sí” (self) permanente.

Sin embargo, con mucha frecuencia se apela a este texto fundamental, lo más antiguo tal vez que se conoce del Budismo, como si en él Buda hubiese ya proclamado la negación de toda clase de alma o realidad permanente. Es decir, se encontraría ya en este primer sermón la doctrina de la negación del yo. Rhys Davids, después de citar el texto, dice: “Esto es todo. No hay en él ni una palabra acerca de Dios o del alma, ni una palabra acerca de Buda y del budismo. Todo parece simple, casi ayuno; tan flaco y débil que uno se admira cómo esto pudo haber constituido el fundamento de un sistema tan poderoso en sus resultados históricos”<sup>23</sup>. Y en su introducción a la versión del texto paralelo repite el mismo juicio: “Nunca en la historia del mundo un esquema de salvación ha sido llevado tan lejos, con simplicidad tan natural, tan libre de toda acción sobrehumana, tan independiente de ella, y aún tan contrario a la creencia en un alma, a la creencia en Dios y a la esperanza en la vida futura”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> El texto del Primer Sermón, la más antigua enseñanza de Buda, llamado también “La fundación del reino de la rectitud”, se halla en MV, I, 6, 17-29, *Vinaya Texts*, translated from Pali by T. W. Rhys Davids and Herman Oldenberg, 1881, S.B.E., XIII. Según Rhys Davids el texto da una síntesis de las mismas palabras de Buda (Introd., p. 140). El mismo aparece en substancial coincidencia en DK, 2-23; SN, III, 66 y IV, 34; MN, I, 135 y 300.

<sup>23</sup> *Early Buddhism*, p. 53: “That is all. There is not a word about God or the soul, not a word about the Buddha or Buddhism. It seems simple, almost jejune; so thin and weak that one wonders how it can have formed the foundation for a system so mighty in its historical results”.

<sup>24</sup> DK, Introd., p. 142: “Never in the history of the world had a scheme of salvation been put forth so simply in its nature, so free from any superhuman agency, so independent of, so even antagonistic to the belief in a soul, the belief in God, and the hope for a future life”.

Y la fuerte afirmación budista de la impermanencia, que ya aparece en este texto, es pronto conectada por Rhys Davids con la doctrina de la no existencia del alma, tanto si se refiere a los dioses, como a los animales y a los hombres. “No hay ser, sino solamente acontecer”<sup>25</sup>.

Sin embargo, estas afirmaciones de Davids parecen ir demasiado lejos en relación con el texto mismo y con el ambiente en que el sermón debió ser pronunciado. Buda se refería a oyentes con la mentalidad hindú, que el mismo Davids describe poco antes como animismo, politeísmo, monismo y dualismo; en éste se afirmaba el alma por una parte y la materia eterna por otra<sup>26</sup>. Tratándose de un punto tan esencial de la doctrina de Buda, si éste efectivamente había llegado a la conclusión de que el alma o el yo no existen, y que la creencia en él es la ignorancia radical y el origen del dolor, ¿por qué no se consignaba con claridad en este primer sermón? En la misma forma en que por su teoría de la “vía media” se opuso abiertamente a la ascesis exagerada de su tiempo, podría haberse opuesto a la creencia en el alma, si ésta era para Buda también un error fundamental. La innovación que Buda propone en su primer sermón parece más una innovación ascético-moral, que una innovación metafísica. El sustrato metafísico hindú podía subsistir con la nueva doctrina de la liberación predicada por Buda.

Es curioso observar que en ambas versiones se concluye el sermón haciendo referencia a la verdad absoluta que Buda acaba de predicar dentro de la concepción hindú, que distinguía las categorías de los seres racionales en humanos, demoníacos y divinos. El mundo metafísico hindú parecía seguir adelante:

“Esta rueda [del imperio de la verdad] que no puede hacer

<sup>25</sup> *Early Buddhism*, p. 55: “There is no being, there is only becoming”. Agrega como prueba de la mente de Buda que el primer sermón a los cinco convertidos lo dedicó a este tema, lo que revela que le daba importancia fundamental (p. 58). De este primer sermón a los cinco convertidos hablamos más adelante.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 23. También confiesa poco antes: “This hypothesis or the theory of soul was current at that time in India”, p. 19.

volver hacia atrás ningún Samana o Brahman, ni ningún dios, ni ningún Brahma o Mara, ni nadie en el universo...”<sup>27</sup>.

Este final solemne, tal vez agregado por los discípulos de Buda, muestra sin embargo el ambiente ideológico en que el discurso se pronunció.

Estas consideraciones muestran hasta qué punto es infundado, o por lo menos prematuro, atribuir a Buda en la proclamación de su nueva doctrina la negación del yo, del sí, o del alma. Cuando él se refería a sí mismo, y proclamaba solemnemente ante sus oyentes que “ya no habrá una nueva reencarnación o renacimiento para mí”<sup>28</sup>; o “éste es mi último nacimiento; por lo tanto yo ya no volveré a renacer”<sup>29</sup>, el “mi” y el “yo” señalaban a una realidad individual, que no era evidentemente el cuerpo de Buda y todos entendían el “sí” o el “alma”. El suponer que en este punto, “el Señor habla de una persona aquí solamente en orden a adaptarse al uso del pueblo” y que el verdadero sentido de Buda era que cuando él se refería a una persona o al sí lo hacía sólo como una “designación”, es decir, como un nombre sin verdadero significado, interpretación que dio después la escolástica budista<sup>30</sup>, es evidentemente una elaboración posterior, que no parece se adapte a la realidad histórica del tiempo, de las circunstancias y de la palabra de Buda.

Sin embargo, hay que reconocer que ya en este primer sermón Buda proclamó uno de los principios que, de hecho, sino en estricta lógica, fue uno de los fundamentos principales de la tradición budista para negar la existencia del alma, del sí o de la persona. Es el principio de la impermanencia. “Todo lo que está sujeto a la condición del origen está sujeto a la condición de la cesación”<sup>31</sup>. “Todo lo que tiene un origen, en esto tiene ya la necesidad inherente de llegar también a un fin”<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> DK, n. 25.

<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 23.

<sup>29</sup> MV, I, 6, 29.

<sup>30</sup> Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, IX, 241-242. Síntesis de E. Conze, *Buddhist Scriptures*. A new translation, Penguin, New York, 1959, p. 195.

<sup>31</sup> MN, I, 6, 29.

<sup>32</sup> DK, n. 24. Nótese que la impermanencia y la cesación están ligadas en ambos textos al “ser originado”, lo que dio lugar al principio budista del “origen dependiente”.

Y el principio de la impermanencia está necesariamente unido en el espíritu de Buda a la verdad del dolor. Hasta qué punto del principio de la impermanencia se puede deducir que no existe en el hombre un alma permanente, es un problema de lógica cuya solución depende de la idea que se haya formado del alma. Lo cierto es que el principio de impermanencia de todas las cosas fue afirmado por Buda y que, de hecho, fue una de las causas principales de que el budismo posterior entrara en el camino paradójico de la negación del alma permanente.

Este principio parece haber sido enseñado con tanta fuerza y con tanta radicalidad que se podía aplicar a todos los seres, a toda la realidad, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, y, por consiguiente, al alma humana. Tengamos presente que la intuición de la no-permanencia es atribuida a Buda ya cuando salió a dar el primer paseo, como príncipe, por la ciudad, pues entonces recibió el primer choque de la visión de la pobreza, de la enfermedad, de la vejez y de la muerte.<sup>33</sup> Esta parece haber sido una idea inspiradora de la enseñanza de Buda. La tradición pone también entre las últimas palabras del Iluminado: “La impermanencia es inherente a todas las cosas compuestas”<sup>34</sup>. Y después de su muerte, al paso que algunos discípulos lamentaban la pérdida del Santo y se preguntaban cómo había sido posible que El muriese, los otros, más perfectos, que habían comprendido mejor la doctrina del Maestro, se consolaban pensando que, siendo, según la enseñanza del Maestro, todas las cosas impermanentes, también la realidad del Maestro (simplemente) tendría que estar sujeta a la ley de la transitoriedad, y, por tanto, nada extraño que tam-

<sup>33</sup> Cfr. *Asvagosha. Buddha-karita*, translated from the Sanskrit by E. B. Cowell, 1894, 3, 26-40, *Buddhist Mahayana Texts*, S.B.E. XII, t. I. El desprecio de Buda por la felicidad mundana surge en estos textos, como de fuente única, del carácter “perecedero”, transitorio y precario de los placeres de la vida. En el capítulo siguiente, en que se narran las “tentaciones” de Buda, éste se defiende, no sólo pensando que todos los placeres temporales son perecederos, sino agrega otro motivo: “porque en sí mismos no son propios de un sabio” (4, 87). Actitud coincidente con la del sabio estoico griego.

<sup>34</sup> MP, VI, 10.

bién él hubiese muerto<sup>35</sup>. En una palabra, en las fuentes mismas del budismo vemos atribuido al fundador el principio de la no-permanencia.

b) *El discurso del no-yo.*

El *Mahavagga*, después del “Primer Sermón”, narra la ordenación de los cinco primeros monjes, y a continuación reproduce otro texto célebre, conocido como el “Sutta del No-yo”<sup>36</sup>. Muchos han visto en él la positiva proclamación por Buda de la doctrina de la negación del yo (sí, alma).

Rhys Davids, que ya cree ver claramente la doctrina de la negación del alma en el “Primer Sermón”, dice refiriéndose a esta exhortación primera a los monjes: “Buda mismo es presentado en las escrituras como habiendo dedicado a esto [la doctrina de la no-alma, de que no hay ser (being), sino acontecer (becoming)], el primer discurso que dirigió a los primeros convertidos”.<sup>37</sup>

El análisis del texto, sin embargo, está lejos de darnos la doctrina de la negación del yo o del alma.

Va recorriendo Buda los cinco skandhas y de cada uno de ellos dice “esto no es el sí”. Tomemos el primer skandha, el cuerpo, como ejemplo de todos:

“El cuerpo (*rupa*), oh monjes, no es el sí...

—¿Qué pensáis, oh monjes, es el cuerpo permanente o perecedero?

—Perecedero, Señor.

—Pero, ¿lo que es perecedero, causa dolor o alegría?

—Causa dolor, Señor.

—Ahora bien, lo que es perecedero, lleno de dolor, sujeto al cambio, ¿puede ser considerado de modo que uno diga: Eso es mío, yo soy eso, eso es mi sí?

—Es imposible, Señor”.

El diálogo se repite en la misma forma acerca de cada uno

<sup>35</sup> KV, IX.

<sup>36</sup> MV, I, 6, 38-46. También se desarrolla en el *Majjhima-Nikaya*, 35. En cambio, no se halla en DK, que parece más antiguo.

<sup>37</sup> *Early Buddhism*, p. 58.

de los otros componentes del hombre. Y de cada uno de ellos se concluye “éso no es mi sí”.

Evidentemente que ese discurso no tiene la importancia del “Primer Sermón”, el cual contiene la proclamación positiva de la nueva doctrina.

Este es más bien negativo y a nosotros nos parece de una redacción posterior al primero, pues tiene una estructura más escolástica. Pero, en todo caso, nos transmite la idea central de la distinción entre el yo ilusorio y el real, y ha sido un texto venerado por todo el budismo posterior. Por eso merece atención especial. Analicemos sus aspectos más salientes:

1) En primer lugar parece suponer la existencia de un “sí real” al que contrapone el “sí ilusorio”. En consecuencia parece afirmar implícitamente la existencia de los dos “sí” diversos; de ahí la necesidad de que se afirme el sí auténtico, el real y que no nos dejemos llevar por el sí ilusorio. Por tanto lejos de implicar la negación del “sí” del yo o alma, parece suponerla y reafirmarla <sup>38</sup>.

2) El criterio para saber lo que es el sí real es “la no-permanencia” la transitoriedad, de la cual se origina el dolor; lo que es transitorio no puede ser el “sí”, no vale la pena, es pura vanidad, no tiene importancia, ni ello, ni sus cualidades (“fuerte o débil, bajo o alto, lejano o próximo”). Así se establece el principio: lo transitorio es dolor, el dolor no es real, luego no es el sí.

3) Por tanto, parece deducirse, que el criterio para dis-

<sup>38</sup> Coomaraswamy, observa que justamente en este lugar Buda quiere hacer resaltar la afirmación del alma (atma) que aquél interpreta en el sentido del Atman Universal o del “Sí” Absoluto. *Na me so atta*, “esto no es el sí” no es una negación del “Sí” en la misma manera que tampoco la frase “el cuerpo no es el hombre” de Sócrates (Axiochus, 365) no es una negación del “hombre”. Esta interpretación es posible. Sin embargo, agregamos nosotros, existe una diferencia esencial: porque Sócrates se preocupa claramente de decir que si el hombre no es el cuerpo, el hombre es el alma; pero en cambio esta segunda afirmación positiva no la encontramos en Buda.

Coomaraswamy insiste en su afirmación recordando una cita interesante de B. R. Sutra, III, 2, 22: “Cuando nosotros negamos alguna cosa como irreal, es por referencia a alguna otra cosa como real”. *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, Paris, 1949, p. 93.

cernir el verdadero “sí” será la permanencia, la inmutabilidad, el no devenir, de donde se sigue la felicidad.

4) Pero en el diálogo *no se dice expresamente*, cuál es ese “sí”. Se limita a decir lo que *no es*. Así pues, más que el “sermón del no-yo” como negación del yo, debería llamarse el “sermón de lo que no es el yo”.

5) Sin embargo, la reducción al no-ser de toda la realidad del hombre sujeta a la experiencia, da un sentido pesimista inevitable a la vida humana. En efecto, desliga de “mi realidad” todo el mundo de mi experiencia, desde mi cuerpo hasta mi mente. No sólo dice que “no es mía”, sino que afirma “es nomía”: “todo este cuerpo, es no-mío, no es yo, no es mi sí”. Más aún, ordena apartarse de todo ello: el sabio “se aparta de la corporidad, se aparta de la sensación y de la representación, de la formación y del conocimiento”. He aquí el fundamento de la abstención budista, de su actitud negativa y pesimista respecto de todo lo terreno, temporal, transitorio.

Y esta “verdad negativa” (el cuerpo, etc., *no es el yo*) es la “sabiduría”, lleva a la liberación, al Nirvana, y “es todo lo que se sabe”:

“Así debe ser considerado por el recto saber según la verdad. Considerando las cosas de este modo, oh monjes, un sabio, noble oyente de la palabra, se cansa de la corporidad, se cansa de la sensación y de la representación, de los samkharas (las formaciones) y de la conciencia. Cuando se cansa de ella, se libera de la pasión; con la ausencia de la pasión alcanza la Liberación; cuando es libre, se da cuenta de que es libre; de que el renacimiento es aniquilado, la santidad cumplida; el deber llenado, y que no hay más retorno a este mundo” <sup>39</sup>.

Uno esperaba que, después de haberle dicho “lo que no es el sí”, se dijera “lo que es”, para poderlo cuidar. Sin embargo, el sermón es negativo.

Parece una actitud típica budista, que prefiere decir lo que no es y no lo que es. Como queriendo dejar que lo que es se adivine, cubriéndolo de un velo reverencial. Pero esto dio

<sup>39</sup> MV, I, 6, 36.

lugar a los discípulos para la negación total de un “sí individual”, considerando a éste como una ilusión, lo que era una de las consecuencias lógicas posibles del texto, ya que aquél, es decir el “sí” no era señalado como elemento de experiencia. En síntesis, el texto —así como la mentalidad del ambiente en que se supone pronunciado— *directamente* sólo señala y *excluye* lo que no es el yo; *indirectamente* más bien parece suponer que negar la existencia de un “yo permanente”, aunque transcente, es decir, que está más allá de la experiencia individual de las realidades transitorias, ya que éstas no pueden ser el verdadero yo <sup>40</sup>.

La tesis de que Buddha supone la existencia de un “yo”, queda claramente confirmada con la historia de los treinta ricos jóvenes, que el mismo libro nos cuenta más adelante.

Estos treinta jóvenes estaban divirtiéndose en un bosque con sus esposas. A uno de ellos, que no era casado, le habían procurado una cortesana. Pero ésta desapareció llevándose objetos de los otros. Cuando éstos la buscaban encontraron a Buda. Le preguntaron si había visto pasar una mujer.

El les contesta:

“Jóvenes, ¿por qué os interesa esta mujer?”...

“¿Qué pensáis vosotros, jóvenes? ¿Qué es más ventajoso para vosotros, dedicaros a buscar la mujer o a buscar vuestro yo?”

“Señor —respondieron— sería más ventajoso para nosotros buscar nuestro yo”.

<sup>40</sup> Los mismos traductores confiesan que no se trata de una negación del “sí”, sino sólo de hacer notar el carácter perecedero de los componentes empíricos del hombre. “This discourse of the Buddha’s, which is frequently called *Anatta Pakkhana Sutta* (Sutta of the not having the signs of self) shows the perishable nature of the five “Khandas” and that the Khandas are not the self. *But it does not deal with the question, whether the self exists or not, in any other way*”. (El subrayado es nuestro). *Vinaya Texts*, translated from Pali by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, Vol. I, p. 100, nota, S.B.E. XIII. Nótese que ambos traductores interpretan el budismo en sentido de la total negación del yo, lo que da más objetividad a su exégesis en este pasaje. También es de interés que ellos hacen aquí sinónimos *self* y *soul* (ver Index of Subjects, *Vinaya Texts*, Vol. IV, p. 426). A pesar de ello el mismo Rhys Davids en *Early Buddhism*, p. 58, refiere el pasaje a la doctrina de la no-alma o puro devenir.

Y se sentaron y Buda les predicó su ley y la abrazaron <sup>41</sup>.

El texto no puede ser más explícito para probar que Buda suponía la existencia de un verdadero yo y predicaba su encuentro, por oposición al yo transitorio e irreal.

Pero ¿por qué Buda no aclaró la naturaleza del “verdadero yo” explícitamente? El caso no es único. Algunas antiguas anécdotas, aun cuando sean piadosas leyendas, atribuyen a Buda esta actitud negativa. Así, por ejemplo, el *Sutta del Agricultor*. Este, como Buda le pidiese limosnas, respondió: “Pero yo, oh Samana, aro siembro; y habiendo arado y sembrado, como; tú; pues, ara y siembra; y habiendo arado y sembrado, come”. Buda le replicó: “También, oh Brahman, yo aro y siembro y, habiendo arado y sembrado, como”. Ante esta afirmación el agricultor dijo a Buda: “Pero aunque tú te dices labrador yo no veo tu azada, ni la semilla, ni los bueyes”.

De acuerdo a la intención de Buda uno espera que Buda le conteste: “Yo también cultivo, es decir, cultivo mi alma” que es el sentido de la respuesta. Sin embargo, he aquí la respuesta que da el Excelso: “La fe es la semilla, la sabiduría es mi yugo y mi arado. Puro de cuerpo y de palabra, moderado en el comer, me sirvo de la verdad para segar la mala hierba...”

La energía es mi bestia de tiro, que me conduce a la paz (del Nirvana); que va sin volver hacia atrás, adonde ya no hay más dolor.

Esta es mi labranza, que da como fruto la inmortalidad, hecha esta labranza, uno se libra de todo dolor” <sup>42</sup>.

Tampoco aquí, pues, hay una alusión al alma, que parecería ser o el sujeto o el campo mismo de la labranza o ambos a la vez.

Esta actitud cohibida, poco amiga de respuestas positivas y precisas sobre el alma, nos hace entrar en uno de los problemas de mayor dificultad en la tradición budista, que se repite en los libros canónicos: el de las “cuestiones reservadas”.

<sup>41</sup> MV, I, 6.

<sup>42</sup> SNP, I, 4; ver también SN, VII, 11.

II. — EL BUDISMO DEL CANON HINAYANA: LAS  
“CUESTIONES RESERVADAS”

Es difícil hallar en el budismo primitivo, tal como se refleja en los libros canónicos de la escuela hinayana, los más antiguos que poseemos, una explícita y directa negación de la realidad total del yo o del alma individual y permanente<sup>43</sup>. Los textos pueden generalmente entenderse de una negación del yo en el sentido moral, de una condenación del individualismo.

Recordemos el caso típico del *Dhammapada*. La doctrina explícita e inconfundible de la negación directa del alma, como realidad individual distinta del cuerpo, se halla posteriormente en los libros no canónicos y en los autores escolásticos. Aparece, sin embargo, en los libros canónicos un aspecto curioso de la tradición, atribuyendo a Buda la actitud agnóstica respecto de las cuestiones metafísicas, y, en particular, respecto de la existencia del alma, poniendo en duda que sea distinta del cuerpo y que sobreviva a éste. Es el célebre problema histórico de las “cuestiones reservadas” por Buda<sup>44</sup>. Según esta tradición, Buda habría enseñado que una serie de cuestiones metafísicas (se enumeran de diez a catorce) no tienen solución posible. En consecuencia, es mejor no tratar de ellas, ya que eso

<sup>43</sup> Oldenberg lo reconoce indirectamente al citar el célebre pasaje de las *Preguntas de Milinda*, c. II, notando que lo hace “porque combate, con más detalles y claridad que no lo hacen los textos canónicos, la concepción de un alma sustancial”. *Buda*, p. 264, trad. por R. O. Erba, Kier, Bs. As., 1946.

<sup>44</sup> El problema de las “cuestiones reservadas” fue suscitado entre los orientalistas europeos principalmente por Oldenberg, quien en su obra, antes citada, publicada en 1881, llamó la atención sobre varios textos muy expresivos a este propósito (p. 275-285). Una ponderada discusión del problema y sus soluciones tradicionales y europeas dejó L. de la Vallée Poussin en su obra *Nirvana*, c. II: *Les “points réservés” et le Bouddhisme “agnostic”*. El mismo autor aclara: “Les points réservés ou questions declinées, *avyakrtavastu*, sont les questions auxquelles le Bouddha répond en ne répondant pas. Sur les quatre espèces de réponse (réponse catégorique, réponse en distinguant, réponse par contrequestion, réponse par le silence), voir *Abhidharmakosha*, V, 22”. O.C., p. 85-86, nota. Ya se había ocupado en 1908 en el artículo *Agnosticism (Buddhist)* de la *Encyclopedie of Religion and Ethics* de I. Hastings (Edimburg, Klark, 1908 y sigs.), I, 220-225, donde se “inclina” a interpretar el silencio de Buda más bien como una afirmación. En los estudios posteriores ha desarrollado la tesis que señalamos al final de esta exposición.

lleva a una mayor confusión e ignorancia e impide alcanzar la verdadera paz del alma, el Nirvana.

Las semillas más antiguas de este agnosticismo budista, según Rhys Davids<sup>45</sup>, se hallan ya en el *Sabbasava Sutta*. En él Buda enseña que hay que dejar de pensar en todas aquellas cosas que llevan a la ignorancia, a la ilusión, etc., etc. Entre ellas están las siguientes:

“¿He existido en tiempos pasados o no?”... ¿Existiré en edades futuras o no?...”

“Después de todo, ¿yo existo o no existo? ¿Cómo soy yo? Esto es un ser (refiriéndose al propio ser); ahora bien, ¿de adónde ha venido y adónde irá?”

“En aquel que necesariamente considera esto surge una u otra de las seis nociones absurdas:

“Como algo verdadero y real él alcanza la noción “yo tengo un sí (un alma)”.

...“Yo no tengo un sí”.

...“Por mi sí, yo tengo conciencia de mi sí”.

...“O también tiene la noción “esta mi alma (soul) puede ser percibida, ha experimentado el resultado de buenas o malas acciones cometidas aquí y allí: ahora ésta mi alma es permanente, duradera, eterna, tiene la cualidad inherente de no cambiar nunca, y continuará por siempre y siempre”.

“Esto, hermanos, se llama andar en ilusión, la selva de la ilusión...”<sup>46</sup>

Como se ve, hay en este texto una clara condenación de toda actitud tendiente a la afirmación o negación del alma, o a suponerla como permanente o duradera, y aún a afirmar que se percibe o que no se percibe. Todo ello es ilusión. En una palabra, el problema del alma o del yo como una realidad es un problema sin solución y es mejor olvidarlo, porque pensar en él “lleva a la ignorancia, e ilusión”. He aquí una típica “cuestión reservada” por Buda.

Mas todavía cuando se preguntó a Buda directamente acerca de si el alma existía, y si, después de la muerte, todavía

<sup>45</sup> *Buddhist Suttas*, S.B.E. XIII. Introd. al *Sabbasava Sutta*.

<sup>46</sup> *Sabbasava Sutta*, n. 9-11.

permanecía, él habría guardado silencio. La tradición budista con frecuencia se refirió a este “silencio del Maestro” y repitió: “El Maestro no ha enseñado nada acerca de esto”.

Se han dado las más diversas hipótesis para interpretar el misterioso silencio de Buda.

a) *Buda guardó silencio para no confundir a sus oyentes.*

Uno de los casos más típicos es el del monje errante Vacchagotta. Este fue en busca de Buda y sentándose a su lado le preguntó: “¿Qué hay de eso, oh Reverendo Gotama: el yo (*atta*) existe?” Buda guardó silencio. El monje entonces volvió a preguntar: “¿Cómo, pues, oh Reverendo Gotama, el yo no existe?” Buda siguió guardando silencio. Entonces el monje errante se levantó de su asiento y se marchó.

Ananda, el discípulo de Buda le preguntó por qué no había contestado al monje. Y Buda aclaró:

“Sí... le hubiese respondido: «El yo existe», eso habría confirmado, oh Ananda, la doctrina de los samanas y de los brahmanes que creen en lo imperecedero; si, ...yo hubiese respondido: «El yo no existe», eso habría confirmado, oh Ananda, la doctrina de los que creen en el aniquilamiento; sí, ... yo hubiese respondido: «El yo existe», eso ¿me habría servido mucho en hacer nacer en él el conocimiento de que «todas las esencias (*dhamma*) son no-yo»?”; si, ...le hubiese respondido: «El yo no existe», eso ¿no habría tenido por resultado precipitar al monje errante Vacchagotta de un extravío a otro extravío más grande todavía: «Mi yo existía antes. Y ahora he aquí que no existe más»?”<sup>47</sup>.

Según Oldenberg, de quien hemos tomado el resumen que acabamos de hacer, el autor del diálogo “está en realidad muy próximo a concluir por la negación del yo”. Casi podría decirse que si no ha querido a sabiendas expresar esta conclusión, de hecho, no obstante, la ha expresado. Si el Buda evita negar la existencia del yo, es únicamente para no herir el espíritu limitado de su oyente”<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> SN, IV, 400. Citado por Oldenberg, o.c., p. 275-276.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 276.

b) *Serían cuestiones inútiles, que no conducen a la salvación (nirvana).*

En otro importante Sutra, el *Majjhima-Nikaya*, a la pregunta del monje Malunkyaputta, quien se maravillaba de que el Maestro dejara sin respuesta una serie de cuestiones, justamente las más importantes y las más profundas, entre las cuales figuraba si Buda seguiría viviendo más allá de la muerte, Buda le contesta:

“¿Te he dicho: Ven, Malunkyaputta, y sé mi discípulo: Quiero enseñarte si el mundo es o no es eterno, si es limitado o infinito, si la fuerza vital es idéntica al cuerpo o es distinta de él, si el perfecto sobrevive o no sobrevive después de la muerte, o si el perfecto después de la muerte sobrevive y no sobrevive al mismo tiempo, o si sobrevive ni no sobrevive?”

“...Tú no me has dicho eso, Señor”.

“Entonces, dice Buda, no me pidas que te explique eso ahora”. Y le pone el célebre ejemplo de un hombre herido por la flecha envenenada, que no quisiera curarse de la flecha antes de saber quién le había herido y por qué lo había herido, etc., etc. Buda dice: Con razón sus parientes no atenderán esas preguntas y se dedicarán simplemente a buscar el médico y curarlo de la herida. Lo mismo sucede en este caso. “Porque el conocimiento de estas cosas no hace hacer ningún progreso en el camino de la santidad, porque eso no sirve a la paz y a la iluminación. Lo que sirve para la paz y para la iluminación, he aquí lo que Buda ha enseñado a los suyos; la verdad sobre el dolor, la verdad sobre el origen del dolor, sobre la supresión del dolor, sobre el camino que lleva a la supresión del dolor”<sup>49</sup>.

Expresamente rehúsa Buda contestar al problema en otros pasajes, por la misma razón. Así en el *Mahali Sutta*, a los discípulos que le preguntan si el alma es igual o distinta del cuerpo, contesta: “Yo no digo ni una cosa ni otra”. Y aclara que los monjes que le siguen, lo hacen por cosas más altas. ¿Cuáles son éstas? Las enseñanzas prácticas, es decir, las normas morales y las “cuatro verdades”<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> MN, I, 426. *Dialogues of the Buddha*, S.B.B. Utilizamos la versión de Oldenberg, o.c., p. 278.

<sup>50</sup> DN, I, 150-157. *Dialogues of the Buddha*, S.B.B.

En otras ocasiones más explícitamente habría respondido que eran cuestiones sin provecho. Le propusieron las clásicas preguntas sobre la eternidad del mundo, sobre el alma y sobre la inmortalidad. A todas contestó: “También esto es un tema sobre el cual yo no he expresado ninguna opinión”. ¿Por qué? “Esta cuestión no está dirigida a ningún provecho; no está relacionada con la Norma”, es decir, con la ley que yo he enseñado (*dharma*). Y Buda repite como expresión de su ley las “cuatro verdades”<sup>51</sup>.

Insistiendo en que no son problemas conducentes al Nirvana, se aclara todavía con más profusión de términos:

“Porque, hermano, esto no conduce al bien, ni a la verdadera doctrina, ni a la paz, ni a la intuición interior (insight), ni a la iluminación, ni al Nirvana. Por tanto, esto no ha sido revelado por el Excelso”<sup>52</sup>.

c) *Serían cuestiones insondables: agnosticismo.*

Otra explicación del silencio de Buda sería que se trata de un problema que trasciende nuestro limitado conocimiento. Nos da esta razón la monja Khena, la cual preguntaba también por qué Buda no había revelado estas cosas, especialmente si el Perfecto existe más allá de la muerte, contestó: Porque éste es un problema inmenso como un océano, en el cual no podemos saber nada, ni que exista ni que no exista, ni que a la vez exista y no exista, ni que exista ni no exista, etc.: “Es profundo, inconmensurable, insondable como el gran océano. Que el Perfecto exista más allá de la muerte, eso no es exacto; que el Perfecto no exista más allá de la muerte eso tampoco es exacto; que el Perfecto a la vez exista y no exista más allá de la muerte, eso tampoco es exacto, que el Perfecto ni exista ni no exista más allá de la muerte eso tampoco es exacto”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> DN, I, 187-189. Véase también SN, II, 222.

<sup>52</sup> DN, III, 136-138. En SN, V, 437, la respuesta es parecida. Se agrega la “comparación de un puñado de hojas”: Buda compara con estas pocas hojas el número de verdades que él ha enseñado a sus discípulos, y con las de todo el bosque las que no ha enseñado, porque enseñarlo todo “no sirve para la iluminación ni para el Nirvana”. El ha enseñado tan sólo las “cuatro verdades” porque son útiles para aquel fin.

<sup>53</sup> SN, IV, 374-379. Diálogo de la monja Khena con el rey Pasenadi.

Por eso tal vez este misterioso silencio de Buda ha sido frecuentemente interpretado en el sentido de que la discusión sobre estos temas es “inútil” y “vana”, porque no conduce de suyo a la perfección.

Nótese la expresión radical de la afirmación de la monja Khena, pues afirma que el problema es como el “océano insondable” en el cual no podemos conocer nada. A este espíritu se ha reducido con frecuencia el silencio de Buda. Así, por ejemplo, Kleith sostiene que Buda fue en realidad un agnóstico, y que por lo mismo permitió que cada uno pensase como quisiese acerca de los problemas metafísicos.

“Es perfectamente legítimo creer que Buda fue un agnóstico, y que, después de estudiar los diversos sistemas de su tiempo, no llegó a ninguna convicción fundada o sin dudar, sobre este punto. A juzgar por la indigencia filosófica que parece esencial en el sistema de Buda, esta explicación parece ser la mejor”<sup>54</sup>.

La explicación del agnosticismo en ciertos sectores de la tradición budista sería entonces fácil, a consecuencia de la actitud del fundador. Pero ¿cómo podía Buda tener conciencia de su imposibilidad de resolver los problemas centrales del hombre y llamarse a sí mismo el “Iluminado”? He aquí el problema que esta interpretación no puede afrontar.

Nagarjuna resuelve, en definitiva, el problema de esta manera: “estas cuestiones son vanas, y por esto Buda no las ha contestado”<sup>55</sup>.

Citado por Oldenberg, o.c., p. 281-282, quien observa aquí un cierto progreso o desvío respecto de la conversación de Buda con Malunkyaputta. El motivo del silencio es que la cuestión de la supervivencia del Perfecto es un misterio que nos desborda: “¿Pero —pregunta Oldenberg— dar semejante motivo, no es por eso mismo responder por un sí?”. La Vallée Poussin aduce también este texto importante (*Nirvana*, p. 113) y saca de él una conclusión más precisa: Buda condenaba tanto a los que creen librarse de una existencia entrando en otra existencia, como a los que esperan librarse de la existencia por la aniquilación. Conclusión que deberemos aclarar más adelante.

<sup>54</sup> Keith, M. A. B., *Buddhist Philosophy*, In India and Ceylon, Oxford Clarendon Press, 1923, p. 63.

<sup>55</sup> *Mahaprajnaparamitasastra (Traité de la grande vertu de la sagesse)*, trad. par E. Lamotte, Louvain, 1955, I. Hiriyana rechaza asimismo

Pero Nagarjuna no parece admitir el agnosticismo. Antes bien supone que Buda conoce la respuesta apropiada a estas cuestiones, como a todas las demás cuestiones posibles. Justamente en este pasaje acaba de afirmar la omnisciencia de Buda. Buda lo sabe todo. “El omnisciente existe realmente...”. La ciencia de Buda es “inmensa, incalculable, infinita”<sup>56</sup>. En consecuencia, la razón que da Nagarjuna del silencio de Buda sobre las catorce cuestiones difíciles, no es que las ignorara, sino la inutilidad y vanidad de dichas cuestiones.

d) *El silencio como respuesta negativa.*

Por su parte Vasubandhu interpreta el silencio de Buda como si fuera una negación del principio vital: justamente porque la pregunta sobre la existencia del alma o sobre la diferencia del alma respecto del cuerpo se basaba en un falso supuesto, es decir, en la hipótesis de que existe un principio vital en sí mismo distinto del cuerpo (cosa que es falsa para Vasubandhu).

Buda no quiso, por tal motivo contestar a dicha pregunta. Era como preguntar por algo que de suyo es absurdo, imposible que exista:

“Si Buda, al hablar de persona” (*pudgala*) entiende solamente designar los elementos (*skandhas*), los cuales, reunidos, componen una pseudo individualidad, ¿por qué no ha contestado que el principio vital (*jiva*) es el cuerpo mismo”?

“Porque Buda ha tenido en cuenta la intención del hombre que le preguntaba. Este piensa que existe un principio vital, cosa en sí, y pregunta si este supuesto principio es el cuerpo. Ahora bien, este principio no existe en absoluto: Buda no pudo en consecuencia responder a la pregunta, de la misma manera que no puede decirse si los pelos de la tortuga son duros o blandos”<sup>57</sup>.

que Buda no contestara por ignorancia, pues de lo contrario “no se hubiera tenido por Buda (Iluminado)”. Quiso encauzar la preocupación de sus discípulos por la *práctica* de la virtud. *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 137-138.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>57</sup> AK, c. IX. El diálogo se desarrolla con los “pudgalistas” o partidarios de la persona, de los que nos ocuparemos al tratar de las “escuelas”.

Y Vasubandhu cita al respecto el pasaje del rey Milinda, quien a la pregunta de Nagasena acerca de si los árboles mango que estaban en el palacio real daban frutos dulces o amargos el rey respondió: puesto que estos árboles no existen en el palacio ¿cómo puedo yo decirte si sus frutos son dulces o amargos? A lo cual Nagasena replicó: “El principio vital tampoco existe. ¿Cómo puedo yo decir si es idéntico al cuerpo o si es diferente del mismo?”<sup>58</sup>.

e) *El silencio como afirmación de una realidad intermedia o inefable.*

Pero tal vez, la razón más profunda y decisiva por la cual Buda, o al menos el budismo canónico más antiguo, mantuvo tan decididamente la actitud reservada ante los problemas metafísicos y, en particular, ante el problema del alma, era porque tanto la afirmación como la negación de la existencia del alma implicaban para ellos dificultades insolubles. Hasta cierto punto la respuesta de la monja Khena podría interpretarse en este sentido. Esta explicación parece evidente, por lo menos en la respuesta que Buda dio a Ananda acerca de su silencio ante el monje Vachagotta, citada más arriba, explicación que Vasubandhu hace también propia. Ya en otro sutra, citado por Vasubandhu, se atribuye a Buda la condenación de las dos tesis: “mantener que existe el atman real y permanente es una vista falsa. Mantener que él no existe es una vista falsa”. Por eso concluye el mismo Vasubandhu, repitiendo las palabras de Buda: “Aquellos oh Ananda, que afirman el yo caen en el extremo (herejía) de su continuación eterna; aquellos que lo niegan, caen en el extremo de creer en su eventual aniquilamiento”<sup>59</sup>.

En otra oportunidad insiste Buda en la necesidad de “abstenerse” de las dos opiniones extremas, no porque “teóricamente” sean una u otra o ambas falsas —lo que no decide—, sino porque una y otra son “incompatibles con la santidad”. El

<sup>58</sup> M, XIV, 10.

<sup>59</sup> AK, c. IX. Trad. de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 196.

adherir a uno u otro de los extremos es “ignorancia”, y con esta “ignorancia” comienza la “cadena de la causación”, que ata al hombre a la vida dolorosa del samsara. Esta doctrina de la “cadena de la causación” —que es estrictamente ascética— es la “Doctrina Media” (*Middle Doctrine*) que el “Perfecto” ha mostrado. Aquí se apunta, junto con la recusación de las cuestiones por “inútiles y estorbos” de la santidad, la idea persistente de una “solución media” que evite los dos extremos. Pero la “solución media teórica” se deja siempre en la penumbra y sólo se da la “doctrina práctica”, la “vía media”. El texto merece citarse íntegro:

“Verdaderamente, si uno mantiene la opinión de que el alma (en este caso el texto utiliza el término *jiva*, que significa “principio vital”) es idéntica con el cuerpo, en tal caso es imposible una vida santa; o si uno mantiene la opinión de que el alma (*jiva*) es algo del todo diferente del cuerpo, también en este caso es imposible una vida santa. Ambos extremos el Perfecto los ha evitado y ha mostrado la doctrina media que dice: De la ignorancia dependen las formaciones del karma, etc. (sigue la enumeración de la «cadena de la salvación»”<sup>60</sup>.

Zimmer nota que la “vía media”, no sólo se contrapone a los dos extremos prácticos de la vida mundana o de la ascésis exagerada, sino también a los otros dos extremos teóricos: el escepticismo que niega la posibilidad del conocimiento trascendente, y el metafísico que afirma una doctrina determinada. Pero esta actitud de “abstención”, tiene como objeto llegar a una “vivencia” trascendental<sup>61</sup>.

#### f) Los intérpretes europeos.

Los europeos han dado también sobre este difícil problema soluciones muy diversas. Hemos visto anteriormente que Oldenberg se inclina a interpretar la actitud reservada atribuida a Buda como si efectivamente Buda negase la realidad del alma

<sup>60</sup> SN, XII, 35.

<sup>61</sup> “Der Buddhismus vermeidet die Sackgassen nach beiden Richtungen und führt den Menschen zu einer Haltung, durch die er von selbst zur transzendenten Erfahrung kommt”, o.c., p. 420.

y no se atreviese a hablar claramente a los oyentes, por temor de que no entendiesen su lenguaje<sup>62</sup>.

Más radical todavía es Rhys Davids, quien fundándose en la interpretación basada en *Majjhima*, escribe: “No conduce a nada; más bien excita los ánimos”. Y aclara nuestro intérprete:

“No discutamos cosas sobre las cuales no tenemos buena evidencia... ya sean ellas acertadas o equivocadas, ambas proposiciones me parecen a mí perfectamente inteligibles”. Y agrega: “Gotama dijo esto y sólo esto y no hay que buscar detrás de las palabras los dulces bocados metafísicos tan agradables a muchos”<sup>63</sup>.

Este autor da por supuesto que, según Buda, no hay nada más después de esta vida; no existe un alma distinta de los componentes empíricos del hombre y que, por consiguiente, después de la muerte nada permanece. Y todas las demás descripciones que se hacen del Nirvana en la tradición budista, en prosa y en verso, son sólo “nombres cariñosos”, “epítetos poéticos”, que tratan de significar una positiva salvación o estado de felicidad que no existe fuera de este mundo.

Naturalmente la interpretación negativa de los distinguidos traductores e intérpretes del budismo está sujeta a muchas contradicciones:

¿Cómo es posible que el problema fundamental para comprender “mi decisión budista” no interese?

<sup>62</sup> “¿Por qué presentar a los débiles la verdad en todo su rigor y decirles que por premio de su victoria el liberado no tiene sino la nada? Sin duda no se podía substituir a la verdad la mentira; pero era permitido echar un velo saludable sobre la imagen de la verdad, cuya visita amenaza perder a los espíritus no preparados. ¿Qué mal había en eso?”, Buda, 277. Sin embargo parece mitigar esta interpretación al comentar el texto de la monja Khena, según hemos apuntado antes.

<sup>63</sup> *Early Buddhism*, p. 72. La misma opinión ha sostenido en *Pali-English Dictionary*, “Nibbana”. Ya abrió el camino entre los orientales europeos Robert Caesar Childers en su clásico *A Dictionary of the Pali Language*, London, Trübner, 1875. Conocida es la interpretación nihilista de otro autorizado orientalista, Theodor Stcherbatsky, especialmente en *The central conception of Buddhism and the meaning of the word: “Dharma”*, London, Royal Asiatic Soc., 1923; *The conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927.

Y si ese problema fundamental no pudiera ser resuelto ¿cómo podría yo tomar “mi decisión budista”?

¿Cómo es posible interpretar fuera de su sentido obvio las descripciones positivas tan abundantes del estado del Nirvana después de la muerte, que parecen suponer una supervivencia del alma? El mismo Rhys Davids cita aquí veintiocho descripciones sacadas de los textos que nos pintan el Nirvana como un “estado positivo” del hombre después de la muerte. ¿Cómo es posible negar el valor obvio de todos estos textos?

Rhys Davids llama a esta concepción radical negativa “exhuberante optimismo de los budistas primitivos”, pero es difícil comprender qué clase de optimismo sea éste dentro de un destino nihilista, es decir, que termina la vida con la aniquilación total del hombre. Porque Rhys Davids, rechaza el Nirvana “como un estado que debe ser alcanzado después de la muerte”<sup>64</sup>.

Estas consideraciones muestran la intrínseca dificultad de admitir la interpretación simplemente agnóstica y, más aún, la de suponer que Buda, por una parte negase la realidad del alma, y por otra prometiese un estado positivo de felicidad después de la muerte.

Posteriormente, a propósito de su estudio sobre el Nirvana, La Vallée-Pousin se ha ocupado detenidamente del problema de las “cuestiones reservadas”. Llega a una conclusión diversa de las que acabamos de estudiar. Para él el agnosticismo y el nihilismo no pueden en manera alguna deducirse del silencio de Buda sobre las cuestiones metafísicas. Ha sido una interpretación posterior de los libros canónicos, acentuada por la escolástica budista, y más todavía por algunos intérpretes europeos.

“Nosotros no creemos que si Buda rehúsa explicar su propio pensamiento sobre el principio vital y sobre el santo liberado, sea porque el principio vital no existe o porque el santo en su vida es parecido a un carro sin personalidad, sin unidad. No creeremos tampoco que Buda, que ha enseñado la responsabilidad, el acto y el fruto, niegue la existencia del individuo

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 73.

que obra y que come el fruto de sus actos; o que, si él condena la doctrina de la permanencia y de la no-existencia, es porque niega la existencia y la no-existencia, porque ha edificado una teoría del devenir. El budismo de Buda o el budismo precanónico o primitivo, es extraño al budismo que aparece en los textos nihilistas del canon y mucho más de la escolástica postcanónica”<sup>65</sup>.

Nuestro autor cree que los textos nihilistas se han introducido en el canon posteriormente y que el primitivo budismo está reflejado por los textos más antiguos en los cuales, si por un lado se rechaza la curiosidad por las cuestiones metafísicas, no es precisamente por negar la realidad de la existencia del alma y de la otra vida, sino por un interés principalmente moral. Junto a los textos de las cuestiones reservadas, nuestro autor cita los que se refieren a la condenación de la creencia en la aniquilación, y aquellos que en alguna manera suponen la existencia de una realidad permanente como es el “Sermón del portador del fardo”<sup>66</sup>.

Sin duda que esta tesis tiene serias dificultades, aunque se apoya también en buenos fundamentos. El fundamento radica en que los textos más antiguos no son precisamente los que afirman con claridad la negación del yo, ni presentan la actitud “reservada”. En segundo lugar es un hecho admitido por todos los historiadores que hubo una “corrupción” de la doctrina de Buda y de sus primeros discípulos, lo que confirma y explica la oposición o discrepancia de la tradición posterior con la primitiva<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Nirvana*, p. 115-116. Con una formulación más definida todavía de esta tesis abre el mismo La Vallée Poussin su obra *La Morale Bouddhique*, Desclée de Brouwer, París, 1927, p. 1. En una obra posterior mantiene y amplía su tesis central del Nirvana: *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, París, Beauchesne, 1930.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>67</sup> Para comprender mejor esta posibilidad de corrupción de la doctrina primitiva, hay que tener presente que los sutras más antiguos, los *Sutta-Pitakas* no fueron redactados sino en los dos siglos posteriores al rey Asoka (—236), es decir, tres o cuatro siglos después de la muerte de Buda. Lo mismo se diga de la segunda parte del Tripitaka, el *Vinaya-Pitaka*. La tercera parte, el *Abhidhamma*, es todavía posterior, y no se terminó hasta el segundo siglo, después de J.C. (véase por ejemplo, M. A.

Pero también resulta difícil, por otra parte, admitir que la tradición budista posterior se haya apartado de la doctrina de Buda en problemas centrales, como los del alma y del nirvana.

#### CONCLUSIONES

Hemos recogido los textos y las opiniones que más nos han llamado la atención sobre el difícil problema del “silencio de Buda”. No hemos pretendido dar una lista completa, pero los reunidos creemos que son suficientes para darnos un panorama objetivo del estado de la cuestión. Debemos confesar que en un principio la autoridad de los orientalistas europeos nos dio la impresión, no ya de agnosticismo, sino de una respuesta negativa por parte de Buda, implícita en el silencio que se le atribuyó. La tradición del Budismo Pali y luego de los comentadores acentuaba la “negación del yo”, de modo que no podía menos de parecernos ella un eco fiel de la doctrina de Buda.

Sin embargo, al leer directamente los textos más antiguos, buscamos primero inútilmente una explícita negación del yo o una actitud agnóstica. Confesamos que esto nos decepcionó. En el “Primer Sermón” Buda parece mantenerse en el ambiente de su tiempo y sólo insiste sobre su “vía media”, y su doctrina del dolor y del Nirvana. Nos inclinamos pues a creer, que tanto la actitud agnóstica, como la negativa, han crecido posteriormente. Sin duda que el Fundador dejó la semilla: la doctrina de la impermanencia.

Terminemos concretando nuestras impresiones:

a) En primer lugar, el planteo “agudizado” de las “cuestiones reservadas” en el sentido de excluir toda opinión me-

B. Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 18 y sigs.). Beiyu Watanaba, admite que hubo corrupción en la doctrina del Maestro, introducida por los discípulos, aunque se refiere ante todo a la modificación hecha por la escuela Hinayana, *Thoughts, literature and monasteries in earlier Buddhism*, Tokyo, Minshukaihonbu, 1948. La tesis de la corrupción doctrinal la formula C. N. S. Ward en los siguientes términos: “We have the testimony of the books themselves and of Buddhist historians, to the fact that *the oral tradition became quickly corrupted* and that councils had to be called from time to time to decide what indeed was the primitive tradition”. (El subrayado es nuestro). *Buddhism*, London, The Epworth Press, 2 vols., 1947, 1952, I, p. 22.

tafísica, parece posterior al budismo primitivo; no pudo ser agnóstico Buda, que se creía el “Iluminado”<sup>68</sup>.

b) Buda acentuó seguramente la práctica de la moral, dejando en segundo plano la especulación metafísica. De aquí pudo surgir posteriormente el agnosticismo metafísico; pero éste resulta prematuro en tiempo de Buda y del budismo primitivo.

c) Buda y los primeros budistas, dieron más bien “por su puesta” la doctrina hindú sobre el alma, el Karma y la Transmigración. Pero purificaron las interpretaciones groseras del hinduismo de su tiempo acerca del alma, y esto los llevó a una cierta “actitud reservada” al hablar sobre la naturaleza del alma misma. De aquí pudo surgir la total reserva posterior que llegó hasta el agnosticismo metafísico en ciertos textos del Canon y del budismo escolástico.

d) No parece coincidir con la sinceridad de Buda una doctrina esotérica o ambigua en puntos de tanta importancia. Por tanto, no es posible suponer que él habló dando un sentido a las palabras que los oyentes no comprendieron y que él intencionadamente los dejó en su ignorancia. Por lo mismo, no es posible aceptar las interpretaciones de Oldenberg o de Rhys Davids en este punto, aunque coincidan con la que ya dieron los escolásticos budistas como Nagarjuna y Vasubandhu. Este, contesta a los que invocan las palabras de Buda en favor de la existencia de la persona:

“El Señor habla aquí de «personas» sólo con el fin de conformarse con el uso del mundo. De hecho esta llamada personalidad no es otra cosa que una serie consecutiva de acontecimientos momentáneos impersonales, todos los cuales están ligados al sufrimiento”<sup>69</sup>.

Es evidente que esta interpretación, por un lado, no favo-

<sup>68</sup> Así, además de los ya citados, S. Radhakrishnan: “Opinamos sin embargo que tal concepción negativa no fue ingeniada por Buda mismo, sino que es una interpretación de su silencio elaborada por sus primeros discípulos”. *Indian Philosophy*, citado por P. Negre, *Budismo*, p. 63. También excluye el agnosticismo M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 137-138: “Early Buddhism was dualistic [soul or self and material environment] and realistic”, aunque no en el sentido ordinario de los términos.

<sup>69</sup> AK, c. IX, trad. de E. Conze, o.c., p. 197.

rece la sinceridad de la predicación en Buda, y, por otro, la teoría de la personalidad, como un simple devenir, parece una elaboración refinada que lleva el sello de un trabajo intelectual posterior al tiempo de Buda y del primitivo budismo.

En síntesis, el problema de las "cuestiones reservadas", tal como se plantea en los textos canónicos, parece más bien una exageración de la actitud, en general reservada, de Buda, la cual, sin embargo, no habría tenido el sentido agnóstico que parece revestir en los textos posteriores. *En todo caso, no puede ser ella un argumento decisivo para mostrar que Buda o el budismo primitivo ya enseñaron abiertamente la doctrina del no-yo y de la no supervivencia del santo en el nirvana.*

Sin embargo, es necesario reconocer que entre las escuelas budistas ya en el siglo III a. J. C. predominaba la teoría del no-yo, como dogma budista. Y que esta teoría ha seguido también siendo aceptada por la mayoría de las escuelas y de los maestros budistas hasta nuestro tiempo. Este hecho plantea difíciles interrogantes: ¿Cómo explicarlo? ¿Hubo en realidad una corrupción de la doctrina primitiva? ¿Cuál es el verdadero sentido de la negación del yo en la tradición budista?

## BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Por R. DELFINO, E. E. FABBRI, M. A. FIORITO, H. SALVO  
y J. Ig. VICENTINI

### FILOSOFIA

La obra de L. Martínez Gómez, *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana*<sup>1</sup>, presenta un compendio bibliográfico general de este sector, entre 1940 y 1958. Utilizó el autor, como base, el material bibliográfico aportado por la revista española *Pensamiento* (desde sus comienzos en 1945) con diversos agregados y divisiones. En la disposición externa del material bibliográfico, se atiene al esquema ya clásico en este tipo de obras, utilizado por los grandes repertorios, y similar al que seguimos en nuestro *Fichero de revistas*: 1. *Parte histórica* —con sus períodos antiguo, medieval, moderno y contemporáneo—; y 2. *Parte sistemática*: comenzando por la introducción a la filosofía, recorre el orden tradicional de los diversos tratados filosóficos. Finalmente, enriquece la obra un *índice* onomástico completo de todos los autores y personas aludidas. Los dieciocho años de quehacer filosófico que compendia Martínez Gómez, constituyen un instrumento de trabajo muy útil y recomendable para una introducción general a lo publicado en el campo del pensamiento filosófico hispanoamericano, sobre los más diversos temas y autores. Nótese que, aunque no se repitan las indicaciones bibliográficas que pertenecen a más de un tema, sin embargo —mediante la numeración marginal— se hacen referencias oportunas; y la consulta de la bibliografía se ha facilitado por las subdivisiones temáticas marginales, así como por la claridad tipográfica en cada ficha.

Nos ha llegado el segundo volumen de la traducción castellana completa de las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez<sup>2</sup>: ya hemos comentado la publicación del primer volumen —de los seis que abarcará la traducción completa, que es la primera que se realiza íntegramente— (cfr. *Ciencia y Fe*, 16 [1960], pp. 428-429), señalando la importancia que puede tener para el estudio del Doctor Eximio. La traducción se dice avalada por tres buenos conocedores de la filosofía suareciana, que trabajan en íntima colaboración, y nos aseguran la unidad de traducción y la fidelidad al texto original. Cada *Disputación* va precedida de un có-

<sup>1</sup> L. Martínez Gómez, *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana*, Flors, Barcelona, 1961, 500 págs.

<sup>2</sup> F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, II (disp. VII-XV), Gredos, Madrid, 1960, 798 págs.