

LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO TRADICIONAL Y CONTEMPORANEO *

Contribución a la Antropología Metafísica Budista

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

En un estudio anterior [Ciencia y Fe, 18 (1962), 55-90] hemos tratado de precisar el pensamiento del Budismo antiguo sobre el dogma del no-yo. Ni los textos más primitivos, ni el ambiente en que el Budismo nació, daban fundamento para atribuir a Buda o a sus primeros discípulos una concepción nihilista sobre la esencia del hombre y en particular sobre el alma humana.

Sin embargo, la repetida doctrina de la impermanencia (anikka), y la exhortación a vencer y eliminar el individualismo, fueron semillas que dieron lugar a la formulación del dogma metafísico del no-yo, asimilado después por casi toda la tradición budista. Vamos ahora a estudiar el alcance que la negación del yo tuvo en el budismo de las escuelas y entre los contemporáneos.

* 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 Buddharakkhita. 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., 1878-1910.
- 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.

A) *Los pugdalistas (personalistas)*

Si no puede afirmarse con certeza que Buda y el primitivo budismo defendieran la teoría del no-yo, ni que hubiesen adoptado una actitud agnóstica y nihilista, es un hecho innegable que la gran mayoría de las sectas budistas fueron, ya desde muy antiguo, partidarias del *anatman*. Pero, paralelamente a ellas, existió siempre una minoría dentro del budismo, y por cierto una minoría activa, que sostuvo tenazmente la realidad del yo, de la persona y del alma como una entidad permanente¹.

La idea de un "sujeto", especialmente con referencia a la transmigración aparece en los libros canónicos, tanto en el Canon Pali como en el Canon Sánscrito de diversas maneras. Se "enseña que la concepción exige la presencia de un gantarva, ser sutil escapado de un cuerpo humano o animal, y que trata de reencarnarse"².

Otros textos se refieren a un principio puramente espiritual, que identifican con el conocimiento o la inteligencia, el cual desciende a la matriz y organiza el embrión. Se lo designa *viñāna* o inteligencia, y también *jīva* o principio vital. Este principio se distingue del cuerpo material. Según el *Digha* "mi cuerpo es material formado por los cuatro elementos, nacido del padre y de la madre, crecido por el arroz, de naturaleza perecedera; por otra parte está mi inteligencia, (*viñāna*) que se encuentra atada y unida al cuerpo"³. Tal concepción, es, tal vez, la más inmediata al primitivo budismo.

Estos elementos canónicos, sin duda, junto con la exigencia lógica para poder explicar la experiencia de la identidad individual y la justicia moral del karma dio lugar, dentro de las primeras escuelas, a una interpretación personalista del budismo. Así surgió la escuela llamada del *Pugdala* o *Pugdalaবাদা*. Estas sectas fueron llamadas "personalistas" o partidarias de la per-

¹ Breves exposiciones de la doctrina de la escuela Pudgalista pueden verse en L. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, pp. 23, 34-38; y en E. Conze, *Buddhism*, p. 169-170.

² La Vallée-Poussin, L., *Nirvana*, p. 28.

³ DN. I, 76. Ofr. La Vallée-Poussin, o. c., p. 29.

sona (*pugdala*). Según Conze, entre las dieciocho sectas tradicionales del Hinayana había una, llamada de los "personalistas", la cual se había originado ya unos trescientos años a. de C. De La Vallée Poussin, que parece más informado, dice que la mayoría de las fuentes señala cinco sectas, al paso que otras, menos seguras, cuentan hasta siete que defendían la tesis personalista o del *pugdala*⁴. Este hecho nos da una idea de la importancia del movimiento dentro del budismo. Conze recoge el dato de que, en el siglo VII, Yu'an Tsang cuenta setenta mil monjes personalistas, en un total de doscientos mil en toda la India. Y aunque, agrega Conze, ellos eran considerados como los hermanos "débiles", es decir, que habían flaqueado en la fe budista, sin embargo aparentemente eran muchos, constituían una espina en la carne de las otras sectas, y eran objeto de polémicas incesantes por parte de los ortodoxos⁵. Lamentablemente sus escrituras canónicas y sus tratados se han perdido o han sido mal estudiados⁶. Las conocemos a través de las referencias que sus adversarios nos hacen de ellos para refutarlos. Y por cierto, que los grandes maestros budistas no dejan de ocuparse detenidamente de los personalistas, lo que muestra la importancia que les atribuían.

El término *pugdala* (en pali *puggala*) significa individuo, persona, individualidad, lo mismo que sus sinónimos: ser (*atta*), personalidad o sí (*atta*), etc., en una palabra, todos los términos que significan alguna entidad, por tanto también "yo"⁷. Significa así mismo principio vital (*jīva*) hombre (*purusa*)⁸. Los "ocho nobles o santos *pugdala*s", es decir, aquellos que han realizado uno de los ocho estados de santidad, son los ocho nobles "individuos" o "personas"⁹. Donde se ve que *pugdala* equivale a "individuo", a "uno", a "realidad o unidad individual". Se aplica

⁴ La Vallée-Poussin, o. c., p. 34-35.

⁵ *Buddhist Scriptures*, p. 190.

⁶ La Vallée-Poussin, o. c., p. 34.

⁷ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo, Frewin, 1950. "Pugdala". Rhys Davids lo define así en su *Pali-English Dictionary*: "un individuo como opuesto al grupo (*sangha* o *parisa*), persona, hombre; e nla literatura filosófica posterior significó también: "carácter", alma (-attan). "Pugdala" (P. V, p. 85).

⁸ La Vallée-Poussin, o. c., p. 35.

⁹ Nyanatiloka, o. c., "*Ariya-Puggala*" ("el Noble individuo", o simplemente "El Noble").

también a las cosas, pero principalmente lo vemos aplicado a las personas y a los dioses, lo mismo que a la realidad que designamos por el “yo”, “tú”, “él”, “el hombre”, “Dios”, “Casa”, etc.¹⁰.

Ahora bien, los pugdalistas defendían que el término “persona” no es una mera designación convencional a la que no responde ninguna realidad, antes bien es una realidad verdadera¹¹. “Nosotros afirmamos que existe una persona, que existe la persona; pero nosotros no decimos que ella sea una entidad. Ni tampoco creemos que ella exista como una mera designación para los skandhas. Afirmamos que la palabra “persona” denota una cierta unidad estructural que se halla en correlación con los skandhas de un individuo, esto es, con aquellos elementos que están actualmente presentes, internos al mismo y apropiados por él. El personalista enseña también que la persona es inefable, que su relación a los elementos (*skandhas*) no puede ser definida, y que ella no es ni idéntica ni no idéntica con ellos¹².

Aquí tenemos las dos afirmaciones centrales de los pugdalistas: 1) la persona, como tal, no es una mera designación, esto es, no podemos decir que sea simplemente no existente, esto es reduciéndola a una mera palabra para designar el conjunto de los elementos perecederos del hombre. Además de ese conjunto debemos señalar “algo especial” que constituye la unidad del individuo y esto es la persona; 2) pero, por otra parte, los pugdalistas, como no querían afrontar demasiado crudamente la oposición al ya reconocido dogma budista del no-yo, decían que la persona no era ni idéntica ni diversa del conjunto de los skandhas. Su doctrina, por tanto, aparecía bastante confusa. Por una parte, querían mantener la realidad de la persona y, por otra parte, afirmaban que ella era indefinible, inefable, indestructible, inconfundible con los skandhas, pero tampoco podía claramente distinguírsela de ellos.

En esta teoría personalista influía, sin duda, la experiencia

¹⁰ *Ibid.*, o. c. “Puggala”.

¹¹ Resumimos la exposición de la doctrina puggalista, hecha por Vasubandhu en AK, c. IX, para refutarla. Según la trad. de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 190-197.

¹² AK, c. IX; o. c., p. 193.

de la unidad esencial del hombre, que parece trascender los elementos constitutivos del mismo; pero también urgía la necesidad lógica de mantener un cierto elemento permanente, como sujeto del karma y de la transmigración. Esta era una de las dificultades principales que los personalistas ponían frente a los no personalistas y que se renovaba incesantemente ante todas las soluciones presentadas por éstos. En realidad, como dice Conze, los pugdalistas actuaban como una constante espina en la carne de las otras sectas.

Tres eran los argumentos principales en que fundaban su tesis: a) recurrían, primero, a la autoridad de las escrituras ya que en ellas se habla de “la persona” y Buda utiliza el nombre de persona en un sentido determinado que no puede confundirse con el de los cinco elementos.

b) En segundo lugar, sólo suponiendo la permanencia de la persona pueden entenderse los sutras que hablan de las diversas reencarnaciones de Buda. “Si sólo existe el proceso momentáneo [de los diversos actos], cómo puedes tú explicar —se dirige el personalista a sus contrarios— estas palabras del Señor, cuando él dijo recordando sus anteriores existencias: “Este sabio Sunetra que existió en el pasado, este Sunetra era yo”. Todos los elementos psicofísicos habían cambiado y por tanto sólo puede ser la persona, la que hace que Buda y Sunetra sean idénticos¹³.

c) En tercer lugar, y en conexión también con el karma y la transmigración, los pugdalistas invocaban antiguos sutras que presuponían la existencia de una persona como distinta de los actos y del conjunto de los elementos constitutivos del hombre o skandhas. Entre estos sutras el más famoso es el “Sutra del Fardo”:

“Yo os enseñaré lo que es el fardo, lo que es el tomarlo, lo que es el dejarlo y el portador del fardo. Los cinco skandhas, que son el mundo del deseo, son el fardo. El deseo es el tomar el fardo. La renunciación es el dejar el fardo. El portador del fardo es la persona: este hombre venerable, con tal nombre, nacido de esta manera, de este clan, que se alimenta a sí mismo con esta

¹³ O. c., p. 197.

comida, que experimenta estos placeres y penas, que vive desde hace tanto tiempo, que está aquí desde hace tanto tiempo y que termina su vida de esta manera”¹⁴. Evidentemente que la persona, el pudgala, es aquí el individuo subyacente a todas las demás actividades y características transitorias, distinto, en alguna forma al menos, del conjunto de los skandhas, ya que los toma y los deja. Este sutra era la roca firme en que se apoyaban los personalistas, invocando a la vez la tradición y la lógica.

“Porque si “persona” —argüían—, fuera solamente otro nombre de los skandhas, si la persona y los skandhas fueran de hecho idénticos, entonces el fardo se llevaría a sí mismo lo cual es absurdo”.

Vasubandhu recoge en el siglo IV esa dificultad y contesta, por cierto, en forma que no parece muy satisfactoria. En primer lugar, dice que “cuando Buda habla de “persona” sólo utiliza aquí el término para conformarse con el uso común de la gente. Pero, en realidad, —agrega—, la llamada personalidad no es más que una serie consecutiva de actos momentáneos impersonales, todos los cuales están ligados al sufrimiento. Pero este proceso, que había tenido lugar en el pasado, causa el sufrimiento de los que le siguen. Los skandhas precedentes se llaman, en consecuencia el fardo, y los subsiguientes se llaman el portador”¹⁵. Como se ve la interpretación del texto y de la lógica no parecen muy satisfactorias. Tal vez por esto mismo Conze ha comentado que “algunos de los argumentos utilizados por Vasubandhu pueden aparecer más bien faltos de fuerza, lo cual no debe necesariamente atribuirse a falta de aptitud en el autor, sino más bien a un empeño en tratar a los adversarios con cierta indulgencia, y, además, la delicadeza debe ser considerada como algo más importante que la difinitiva aniquilación del adversario”¹⁶.

¹⁴ O. c., p. 195; SN, III, 25.

¹⁵ O. c., p. 195.

¹⁶ Conze, E., o. c., p. 190. El mismo autor en su obra *Buddhism* dice: “Throughout the centuries the orthodox never waivered of piling argument upon argument to defeat their admission of a *Self* by the Pudgalavadivis. But the more tenaciously and persistently one tries to keep something out of one's mind, or out of a system of thought, the more surely it will come in. The orthodox in the end, were forced to admit the notion of a permanent ego, not openly, but in various disguises...”, p. 170.

Sin embargo, hay que reconocer que las escuelas personalistas, aunque en manera alguna despreciables por su número y por su fuerza dialéctica, fueron siempre una minoría dentro de la tradición budista. Esta adoptó decididamente la fórmula de la negación, la doctrina del no-yo, llevándola hasta las últimas consecuencias.

Tanto las sectas de la escuela Hinayana como las de la Mahayana coinciden fundamentalmente en esta doctrina, considerada como dogma esencial del budismo. Señalemos algunos representantes, ejemplo vivo de la profundidad doctrinal adquirida por este dogma entre los escolásticos budistas.

B) *El Dhammapada.*

Puede decirse que el *Dhammapada* recoge y concentra el espíritu del Canon Pali de la escuela Hinayana. Ahora bien, este libro, de admirable vuelo espiritual, tiene, por ser la creencia en el yo, uno de sus motivos principales, la negación del yo y de la individualidad, como el máximo impedimento para llegar al Nirvana. El yo es más bien llamado una “ilusión”. El consejo para la liberación es: “Corta los cinco [impedimentos]”. El primero de ellos es justamente “la ilusión del yo”¹⁷. Esta ilusión es la que nos impide liberarnos de la existencia común, a la cual nos aferramos pensando que ella es nuestra verdadera realidad y nuestro verdadero yo.

Pero no sólo se niega el yo permanente en sí mismo, que podría salvar la identidad de nuestra personalidad, sino se ataca en su raíz a la personalidad misma, destruyendo toda clase de subjetividad. Ni siquiera se salva esta especie de individualidad moral o fenoménica, que por otra parte parece recomendar como afirmación de la personalidad, puesto que es ella la que debe mirar por sí misma y salvarse a sí misma. En resumen, toda individualidad no sólo es ilusión, sino mala en sí, y, por tanto, hay que ahogarla: el ideal budista se obtiene cuando uno se despoja de toda individualidad.

¹⁷ D. 370.

El Dhamapada, en consecuencia, nos avisa que hay que suprimir de raíz aún la referencia al yo: "Aquel para quien no existe ni esta orilla (las esferas del sentido interno) ni la otra orilla (los objetos del sentido externo), ni ninguno de los dos (el "yo" y lo "mío") él está más allá del cuidado y mancha, a él lo llamaré lo Brahmana"¹⁸.

En la "cadena de la causación", es decir, aquella que es origen de todos los males y que nos ata a la existencia ilusoria y dolorosa, el cuarto eslabón es la "personalidad individual".

Es verdad que el Dhammaapada tiene, ante todo, una intención moral. La negación del yo como realidad metafísica no aparece tan clara y los textos pueden interpretarse como la negación del yo en cuanto éste es el centro del egoísmo y del apego excesivo a la propia individualidad. Pero, con frecuencia la teoría del no-yo se afirma simplemente, de modo que resulta difícil distinguir si el sentido ha de limitarse a la mera intención moral o se extiende también a lo metafísico.

La clara actitud antimetafísica, negando toda realidad del yo como tal, la hallamos en los libros no canónicos. El más importante de ellos, al respecto, es *Las preguntas del Rey Milinda* (*Milindapañha*)¹⁹.

C) "Las Preguntas del Rey Milinda".

Tratando de la negación de todo sujeto permanente, en general, y en especial del alma permanente en el hombre, no podemos menos de recoger uno de los textos más clásicos y expresivos sobre la materia. Aunque se trata de un texto muy conocido, su misma importancia y expresividad nos obligan a reproducirlo. En él se plantea la tesis de la negación del alma y de todo sujeto permanente con plena claridad y se han recogido las objeciones que la experiencia, la psicología y la lógica presentan a la vez contra la tesis de la no-existencia del alma en el hombre.

El libro narra el diálogo entre un sabio budista, Nagasena,

¹⁸ D. 385.

¹⁹ *The Questions of King Milinda*. Trans. form Pali by T. W. Rhys Davids, S. B. E. XXXV-XXXVI. El milinda está escrito en el s. I antes de J. C.

y el rey griego Menandro, quien estaría realizando una de las tantas excursiones que, como lo hiciera Alejandro siglos antes, realizaban los reyes y los sabios de Grecia por la India. Menandro, quien en el texto budista aparece con el nombre de Milinda, hace al sabio Nagasena numerosas preguntas acerca de la religión budista, y éste va contestando a todas ellas tan satisfactoriamente que al final del libro el rey Milinda acaba por convertirse al budismo y hacerse monje. El libro es una especie de catecismo apologético, pues a la vez se trata de explicar por preguntas y respuestas la doctrina budista y de justificarla contra las dificultades que ocurren contra ella.

Y, por cierto, que el primer problema que el sabio Nagasena hace aparecer bruscamente ante la curiosidad del rey Milinda es el de la no-existencia del alma. Ello nos muestra la importancia original que los budistas daban a esta doctrina. El texto merece transcribirse íntegramente.

El libro primero contiene más bien una introducción histórica presentando el escenario y los personajes. El libro segundo entra ya en materia doctrinal con nuestro tema en el *capítulo primero*.

"Entonces, el rey Milinda fue adonde estaba el venerable Nagasena y se dirigió a él con saludos y cumplimientos de amistad y cortesía, y tomó asiento respetuosamente a un lado. Nagasena, por su parte, correspondió a la cortesía del rey, de manera que el corazón del rey quedara bien dispuesto".

Milinda comenzó preguntando: "¿Cómo es conocido Su Reverencia y cuál es, Señor, vuestro nombre?"

—"A mí se me conoce como Nagasena, oh rey, y por este nombre se dirigen a mí mis hermanos en la fe. Pero aunque mis padres, oh rey, me dieron tal nombre de Nagasena [. . .] o Surasena, o Virasena, o Sihasena, sin embargo, Señor, este nombre Nagasena o cualquier otro, es sólo un término generalmente entendido, es una designación para el uso común. Porque no existe una individualidad permanente (no existe alma) envuelta en la materia"²⁰.

²⁰ Las aclaraciones entre paréntesis son del traductor; nuestros agregados van entre corchetes.

Entonces Milinda llamó a los yonakas (los griegos que le acompañaban) y a los hermanos como testigos [los monjes presentes]: “Este Nagasena dice que no hay individualidad permanente (no hay alma) implicada bajo su nombre. ¿Es ni siquiera posible aprobar en este punto lo que él ha dicho?”. Y volviéndose a Nagasena le dijo: “Sí, muy reverendo Nagasena, no hay individualidad permanente (no hay alma) envuelta en la materia, te ruego que me digas, ¿quién es aquel que da a los miembros de la Orden sus ropas y su comida y su habitación y las cosas necesarias para la enfermedad? ¿Quién es el que se alegra cuando se dan estas cosas? ¿Quién es el que vive una vida de rectitud? ¿Quién es el que se dedica a sí mismo a la meditación? ¿Quién es aquél que aspira a la meta de la Vía Excelente, del Nirvana, de la Santidad? ¿Y quién es el que mata? ¿Quién es el que roba? ¿Quién es el que vive una vida mala entre placeres mundanos, quién es el que miente, quién es el que se embriaga, quién, en una palabra, comete cualquiera de los cinco pecados que producen su fruto amargo aún en esta vida? ²¹. Si esto es así (es decir, si no hay nadie, un sujeto, que cometa estas acciones) no hay ni mérito ni demérito; no hay ni sujeto (actor) ni causa de las buenas o de las malas acciones; no hay ni fruto, ni resultado del bueno o del mal karma. Si, muy reverendo Nagasena, imaginamos que un hombre os matara, no existiría asesino, y, por lo mismo, se sigue también que no hay verdaderos maestros o profesores en vuestra Orden, y que vuestras Ordenes están vacías. Tú me dices que tus hermanos en la Orden tienen la costumbre de dirigirse a tí como Nagasena. Ahora bien, ¿qué es este Nagasena: quieres tú decir que el cabello es Nagasena?”

—“Yo no digo esto, gran rey”.

—“O que los cabellos y el cuerpo, tal vez?”

—“Ciertamente no”.

—“O que son las uñas, los dientes, la piel...? [y aquí enu-

²¹ Referencia a los cinco pecados, cuyo Karma, según el budismo, produce su efecto en esta misma vida, sin esperar a ulteriores existencias.

Ellos son: deshonorar a la madre o a una santa; matar un futuro Buda; matar uno que está en camino de la santidad (Arhat); robar los bienes de la comunidad; destruir una “stupa” monumento sagrado budista. Véase KV, VII, 3, 9, *Vinaya Texts*, III; S. B. E., XX.

mera Milinda treinta partes y órganos diversos que constituyen el cuerpo según los budistas]”.

Y a cada uno de ellos él contestó, no.

—“Es acaso la forma externa (*Rupa*) lo que es Nagasena, o las sensaciones (*Vedana*), o las ideas (*Sanna*), o las formaciones los elementos constitutivos del carácter, (*Samkara*), o la conciencia (*Viññana*), lo que es Nagase-na?”

Y a cada una de éstas contestó también él, no.

—“Entonces, ¿todos estos skandhas juntos son Nagasena?”.

—“No, gran rey”.

—“Pero, hay algo más, fuera de las cinco skandhas, que sean Nagasena?”.

Y él todavía respondió no.

—“Entonces, pues, después de preguntar todo lo que he podido, yo no puedo descubrir a Nagasena. Apenas es un mero sonido vacío. ¿Quién es pues el Nagasena que nosotros vemos ante nosotros? ¿Es una falsedad lo que ha dicho Su Reverencia, eso no es verdad!”.

“Y el venerable Nagasena dijo al rey Milinda: Tú, Señor, has sido creado en gran lujo, según parece por tu noble nacimiento. Si tú tuvieses que caminar en este tiempo caluroso sobre la arena ardiente, pisando con tu pie las piedras agudas, la grava y la arena, sin duda que se dañarían tus pies. Y al sufrir tu cuerpo, tu mente se turbaría, y tú experimentarías una sensación de sufrimiento corporal. Así pues, ¿cómo has venido tú hasta aquí, a pie, o en carro?”

—“Señor, yo no he venido a pie, sino en carro”.

—“Si, pues, tú has venido en carro, Señor, dime lo que es: ¿Es el pértigo el carro?”

—“Yo no he dicho esto”.

—“¿Es el eje el carro?”

—“Ciertamente no”.

—¿Es el carro las ruedas?”

Y enumera Nagasena las diversas partes del carro

Y a todas ellas el rey contestó que no.

—“Entonces, ¿son acaso todas estas partes del carro las que son el carro?”

—“No Señor”.

—“Pero hay algo además de estas partes que sea el carro? Y él siguió contestando que no.

—“Entonces, después de haber preguntado cuanto puede, no es posible descubrir el carro. “Carro” es un sonido, un mero sonido vacío. ¿Qué es pues el carro en el cual tú dices que has venido? Es una falsedad lo que ha dicho vuestra Majestad. Eso no es verdad! No existe tal cosa que se llama carro! Tú eres el rey de toda la India, un monarca poderoso. ¿A quién tiene miedo, que no dices la verdad? Y entonces él llamó a los yonakas y a los monjes como testigos diciendo: “El rey Milinda acaba de decir que él vino en carro. Pero cuando se le ha pedido que señalara lo que es el carro, él ha sido incapaz de establecerlo. ¿Es posible estar de acuerdo con él en esto?”

Cuando Nagasena habló de esta manera los quinientos yonakas aplaudieron y dijeron al rey: “Ahora Su Majestad conteste a esto si puede”.

El rey Milinda contestó a Nagasena, diciendo: “Yo no he dicho sino la verdad, Reverendo Señor. Es precisamente porque tiene todas estas cosas —la pértiga, el eje, las ruedas, [etc.], que esto cae bajo el término generalmente entendido, tal como se designa en el uso común, de “carro”.

—“¡Muy bien! Vuestra Majestad ha captado perfectamente el significado de “carro”. Ahora bien, precisamente por lo mismo, en razón de todas las cosas que tú me has preguntado antes, —las treinta y dos clases de materia orgánica que hay en el cuerpo humano y los cinco elementos constitutivos del ser—, manifiestan que yo entro en el término generalmente entendido, de acuerdo a la designación común de “Nagasena”.

Por lo mismo, Señor, había dicho antes nuestra hermana Vahira en presencia del santo, del Bendito [Buda]: “Precisamente, porque así es la condición precedente de la co-existencia de las varias partes, que la palabra carro se usa, así también cuando los skandhas se juntan hablamos del «ser»”.

—“Maravilloso, Nagasena, y estupendo. Muy bien has resuelto el problema que te había puesto, aunque era tan difícil.

Si el mismo Buda estuviese aquí aprobaría tu respuesta. Muy bien, muy bien, Nagasena!”²².

Dejemos de lado, por el momento, el valor de la comparación en sí misma, como prueba de la no existencia de un alma o principio permanente en el hombre, diverso de sus partes constitutivas. Es fácil advertir que la comparación con el carro es inapropiada para lo que se pretende demostrar. Aparece de inmediato la diferencia esencial entre el carro y el hombre o cualquier otro ser viviente. El carro, como todo artefacto, es una realidad artificial, cuyas partes están unidas por un nexo extrínseco y falta el factor intrínseco que dé unidad al todo. El hombre, por el contrario, es un conjunto de partes con un nexo intrínseco que las constituye en “una” totalidad. Hay, por tanto, un elemento olvidado en la enumeración acerca del hombre “Nagasena”, hecha por Milinda. Se ha escapado justamente lo más importante, que es el principio unificador de las partes.

Lo que aquí nos interesa es ver la doctrina que se quiere enseñar. Efectivamente, se recoge una parte de la enseñanza del budismo primitivo sobre el alma. Para aquel el “yo” no es el cuerpo, ni otro alguno de los Skandhas. Niega un alma individual substancial e inmutable, de acuerdo al concepto vulgar del alma. Pero ¿niega de una manera absoluta y general toda clase de alma? Nagasena parece recoger de la tradición primitiva tan sólo la parte negativa y la ha llevado hasta el extremo:

1) La tesis es radical, absoluta y clara, en el sentido de que no existe ningún principio permanente, ningún sujeto, fuera de las partes constituyentes del hombre o de las demás cosas. El nombre con el que designamos el conjunto, en cuanto significando algo distinto de las partes, no es más que un término vacío de sentido.

2) En consecuencia, fuera de los skandhas no hay otra realidad. Los últimos elementos de toda realidad, incluso del hombre, serían los cinco skandhas.

²² M. II, 1, 25-28.

3) La teoría tiene un sentido metafísico general. Es decir, no sólo se aplica al hombre sino a todas las cosas²³. En consecuencia la doctrina ha cristalizado plenamente ya un siglo antes de J. C.

4) Nagasena no niega la realidad de los skandhas. Estos se suponen reales y siguen aceptados en su propia realidad de elementos constitutivos del ser. La negación de los skandhas como realidad en sí, será un paso más, dado por las escuelas posteriores budistas que reducían los mismos skandhas al "vacío".

5) Evidentemente que las dificultades centrales, tanto en el orden lógico como en el orden psicológico y metafísico, están bien expresadas. ¿Cómo es posible la acción sin un sujeto que actúa? He aquí el grave interrogante que plantea Milinda a Nagasena. Nótese que no existe una respuesta a esta pregunta propiamente tal. Dada la explicación que Nagasena ofrece sobre su propia realidad, y sobre el motivo porque le pusieron el nombre de Nagasena aunque no haya ningún sujeto, el problema acerca de quién es el que hace la buena o la mala acción, quién es el asesino o el ladrón o el santo, queda sin respuesta, ya que ninguna de las partes constitutivas es propiamente el ladrón, el santo o el asesino, es decir, el sujeto responsable de las acciones.

La única respuesta posible, dentro del contexto, es que el autor sería el "conjunto mismo". Pero es claro que "en el conjunto" el "responsable", propiamente hablando, quedaría excluido. El autor parece, ante todo, preocupado por salvar el dogma budista de la negación del alma, como "individualidad permanente envuelta en la materia".

La referencia a la monja Vahira muestra la conexión de Milinda con el Canon Pali del Sur de la India. Con ello se establece la conexión de la doctrina aquí enseñada en un libro

²³ M. Hiriyana saca también del citado pasaje del Milinda la misma evidente conclusión: "The doctrine of nairatmya [negación del yo] should not accordingly be understood as applicable to the soul alone as it is apt to be done. Both soul and matter exist only as complexes and neither is a single self-contained entity". *Outlines of Indian Phil.* London, 1958, p. 141.

no canónico con las doctrinas canónicas. En el *Samyutta Nikaya*, en la Sección relativa a las monjas (*Bhikkhuni Samyutta*), se introduce a Mara, el demonio, tratando de hacer inducir a una monja Vahira en la herejía: "El tentador dice a la monja: ¿Por quién es creada la personalidad? ¿Quién es creador de la persona? ¿La persona que nace allí, dónde está? ¿Dónde está la persona que se ve? La monja responde: "¿Qué quieres decir tú, oh Mara, que hay una persona? Falsa es tu doctrina. Esto no es más que un montón de formaciones cambiantes (*Sankharas*): No se encuentra aquí persona alguna. Del mismo modo que allí donde las partes del carro se encuentran reunidas, se emplea la palabra "carro", del mismo modo también, allí donde están los cinco grupos, allí está la persona: tal es la opinión común. Todo lo que nace no es más que dolor, dolor lo que es y lo que se va; no se produce ninguna otra cosa que dolor; no se disipa ninguna otra cosa que dolor"²⁴.

Las conclusiones anteriores fluyen claramente del texto, y no es por ello extraño que éste se haya considerado como uno de los testimonios más claros y expresivos de la doctrina budista del no-yo. Por supuesto, los autores que dan una interpretación nihilista del budismo, interpretan el texto en el sentido estricto de la negación del yo, sin atenuaciones. Así Oldenberg,²⁵ Rhis Davids²⁶, Conze²⁷, etc. Otros pasajes del *Milinda*

²⁴ Citado por H. Oldenberg, o. c., p. 264.

²⁵ O. c., p. 264-265: "El torrente de los Sankharas, apareciendo para desvanecerse otra vez, no admite "Yo" ni "Tú", sino solamente una apariencia de "Yo" y "Tú" que, en su extravío, la multitud adorna con el nombre de personalidad".

²⁶ En su Introducción a la versión del *Milinda*, se refiere enfáticamente a este pasaje, comparándolo con el primer capítulo del *Katha Vatthu* de Mogaliputta Tissa Tera. Esta obra, que pertenece al tiempo del Rey Asoka, consigna ciertos puntos en los que la escuela de los Theravadines (llamada ortodoxa) difiere de las otras 77. "His first chapter, for instance, by far the longest of his book, is on the question whether, in the high and sense of the word, there can be said to be a soul". Y agrega: "It cannot be doubted that the authors of the *Katha Vatthu* and the *Milinda* were perfectly justified in putting this crucial question in the very forefront of their discussion — just as the Buddha himself, as is well known, made it the subject of the very first discourse he addressed to his earliest converted followers, the *Anatta-Lakkana-Sutta*, included both in the *Vinaya* and in the *Anguttara Nikaya*". *The Questions of King Milinda*. Introd. p. XXI. Ya hemos visto, sin embargo, anteriormente que

confirman este punto de vista. Así la comparación del carro, se refuerza más adelante con la del “alma en el agua”:

“Venerable Nagasena, —pregunta el Rey— esta agua que está al fuego hierve haciendo mucho ruido, moviéndose y temblando. ¿Es que el agua está viva, Nagasena? ¿Está saltando y jugando? ¿O está quejándose por el tormento con que se la aflige?”

“El agua no está viva, oh rey; no hay alma o ser en el agua. Hace ruido, se mueve y tiembla a causa de la fuerte sacudida que le da el calor del fuego”²⁸.

Nada tiene ser o alma, como un sujeto aparte de sus componentes. He aquí la conclusión general de Nagasena.

Sin embargo, la doctrina del sabio budista está matizada con expresiones de otros pasajes que no se pueden desconocer. Aunque rechaza toda alma o sujeto permanente, no quiere sin embargo negar todo elemento permanente en los seres y especialmente en el hombre. Debe haber alguna “identidad” entre los diversos estados, que al mismo tiempo resulta un principio —aunque elemental— de unidad entre los componentes transitorios. Lo obliga a ello el dogma del karma y la transigración.

El Rey pregunta: “El que renace permanece él mismo o se cambia en otro?” Nagasena responde: “Ni es el mismo ni es otro”²⁹. Esta respuesta —típicamente oriental— parece decir: Ni se cambia del todo, ni permanece del todo; lo que parece suponer la permanencia en algún grado o aspecto. Esto sería una evidente mitigación de la teoría expuesta en el célebre pasaje.

Tampoco podemos olvidar que preguntado otra vez: “¿Existe cosa tal como el alma?”, respondió: “En el alto sentido [de

el *Onatta-Lakkana-Sutta* no puede aducirse como negación directa del yo. *Katha-Vatthu*, fue editada por Taylor, P. F. S., 1894. Shwe Zan Aung y Mrs. C. F. Rhys Davids la tradujeron al inglés: *Points of Controversy*. P. T. S. Translations Series, 1915.

²⁷ *Buddhism*, p. 127.

²⁸ M. IV, 6, 54-55.

²⁹ M. II, 2, 1.

la palabral, oh rey, no existe tal cosa”³⁰... La expresión “en el alto sentido”, parece conceder algún aspecto en que se puede hablar del alma, el cual sin duda no será la concepción grosera vulgar —claramente rechazada por el budismo— sino en otro sentido aceptable.

No tratamos con esto de anular la fuerza de la negación del yo por Nagasena. Pero creemos objetivo reducirla a sus límites y a su ambiente propio, cosa tal vez no siempre atendida por los intérpretes nihilistas del budismo.

Pasemos ahora a considerar cómo las escuelas explicaban la aparente unidad por los skandhas y la identidad permanente de un sujeto a través de los cambios.

D) *Las teorías de la “serie”*

Para poder explicar que el yo individual no es más que una ilusión y que, de hecho, no existe un sujeto diverso de los elementos que componen nuestro cuerpo y nuestra realidad mental, es decir, que no hay una realidad aparte de los cinco componentes (skandhas), prevaleció ya en las primeras escuelas budistas la teoría de la serie. Según ésta, el individuo humano es una *serie* de realidades y actos que se van sucediendo, sin que exista un sujeto permanente de los actos que los unifique y sea la base de la realidad propia individual de cada persona humana. En una palabra, la persona humana individual es una simple ilusión. Sólo existen los actos y los elementos. Aún estos mismos, están sujetos a la ley de impermanencia, de manera que ellos van también cambiando, y, en consecuencia, en cada momento la serie ha cambiado por completo. En esta teoría lo difícil es salvar la identidad de la serie en sus momentos sucesivos, por cuanto los elementos existentes en este momento son ya otros de los que existían anteriormente. Llegan a decir que hay “acciones”, pero no hay “sujeto de las acciones”; hay “pecados”, pero no hay pecador; existe el acto y el fruto del karma, pero no hay ni sujeto que haga el acto, ni sujeto que coma el fruto.

Esta idea general ha dominado en las escuelas budistas,

³⁰ M. III, 5, 6.

tanto del Hinayana como del Mahayana, aunque con matices diversos.

1) *Escuela Vijnanavada*

Y dentro de la teoría de la serie se vio obligada a un acercamiento a la concepción del Pudgala (o del alma) la escuela *Vijnanavada*. Esta tiene una tendencia idealista y por eso subraya como realidad principal la idea o el pensamiento. La materia, los órganos y las sensaciones son creadas por el pensamiento mismo y, por lo mismo, no reconocen una realidad de existencia a la materia o el cuerpo. En cambio, en lo que respecta a la conciencia, no están satisfechos con las explicaciones de las escuelas que sostienen la teoría de la serie, porque en ella no es posible explicar la experiencia de la transmisión de pensamientos y el efecto de unos pensamientos en otros. Si no hay un hilo conductor de la serie, no se puede explicar que un pensamiento deje el germen que se reproducirá en otro pensamiento más tarde. Por tanto, es necesario admitir que existe un "pensamiento receptáculo" o "un pensamiento puro" el cual recibe las influencias de los diversos actos y en él quedan en germen. De esta manera explica que produzcan su fruto cuando se dan las condiciones para ello. "Por este proceso, el budismo escolástico encuentra también una especie de alma"³¹.

2) *Escuela Sautrantika*

Dentro de una estricta concepción del yo como serie y con positiva exclusión de todo sustratum permanente, idéntico a través de los diversos actos, rechazando cualquier sujeto activo o pasivo de los mismos, está la conocida escuela de los *Sautrantikas*. Según ellos el yo humano no es más que una serie compleja de pensamientos y realidades que producen la impresión del yo individual. Cada acto producido dentro de la serie, origina en la serie una "sutil transformación" que per-

³¹ La Vallée-Poussin, L. de París, Desclée, de Brouwer, 1927, p. 200. De él tomamos también las referencias sobre la teoría de la "serie" de los *Sautrantikas* y *Sarvastivadines* que sintetizamos a continuación.

manece y determinará en la serie un efecto a su debido tiempo³².

Pero la teoría de la "sutil transformación", destinada a salvar la identidad de la serie y la transmisión del karma debe afrontar serias dificultades metafísicas, psicológicas y morales.

3) *Escuela Sarvastivadin*

Otra célebre escuela, defendió con calor la teoría de la serie, tratando de darnos en ella una explicación de la causa y el efecto, tanto en el orden metafísico como en el moral. Los *Sarvastivadines* son, como indica su mismo nombre, una escuela de orientación realista. Es decir, que admiten la existencia real de los elementos que constituyen tanto el cuerpo humano como su psique y su pensamiento. Pero todos ellos son *dharma*s, elementos que cambian incesantemente a causa de su esencial impermanencia. El yo o el individuo es una serie de combinaciones de estos elementos, que se van continuando como serie, pero que se renueva en cada momento. Pero, ¿cómo explicar así la individualidad? ¿Cómo la transmisión del efecto de los actos?

En vez de la "sutil transformación" de los *Sautrantikas*, los *Sarvastivadines* hablan de una "posesión". Cada acto físico o psíquico crea en aquel que lo realiza una "posesión de dicho acto". Esta posesión es una entidad inmaterial real que queda dentro de la serie como poseída por la misma. La entidad inmaterial, posesión también, está sujeta a su vez a la impermanencia y así en cada momento parece pero, al mismo tiempo, engendra otra vez la otra posesión parecida a ella misma y así cada acto va dejando una posesión que indefinidamente se reproduce dentro de la serie, hasta que dicho acto engendra su fruto o se interrumpe la generación continuada de esta posesión³³.

También aquí encontramos un intento de explicación, a la vez psicológica, metafísica y moral, es decir, para salvar

³² O. c., p. 198.

³³ O. c., p. 196.

alguna continuidad de la serie y la relación de la producción con el fruto de los actos en el mismo individuo. Pero, además de las dificultades inherentes a toda teoría de la serie, se agregan la concepción de estas nuevas entidades o posesiones que quedan almacenadas en el interior de una serie a su vez fluctuante, sin que pueda darse explicación de por qué una “posesión” produce necesariamente “otra”, ni cómo se conservan las “posesiones” de una misma serie en cohesión unidas entre sí.

La escuela de los Sarvastivadines encontró la mejor expresión de su pensamiento en el maestro Vasubandhu, cuyo tratado principal, *Tratado del Acto*, refuta decididamente la teoría del Pudgala (del yo-persona) y trata de explicar la teoría del acto, del karma y de la transmigración (supuesta la negación del yo), por la “serie”.

4) Vasubandhu (s. IV-V después de J. C.)

La escuela de los Sarvastivadines encontró la mejor expresión de su pensamiento en Vasubandhu uno de los más autorizados metafísicos del budismo.

Su tratado *Abhidharmakosha*³⁴ es una de las obras más notables de la escolástica budista. Vasubandhu reafirma la doctrina Hinayana del no-yo, explícitamente profesada antes por Nagasena. En particular la controversia con los “personalistas” le da oportunidad de precisar su propia doctrina acerca del yo³⁵.

Señalemos sus ideas centrales:

a) Por de pronto, *la creencia en el yo es claramente no budista*, es decir, herética. Entre las cinco calamidades que resultan de la creencia en el yo, la segunda es “no distinción de los no-budistas”³⁶.

³⁴ *Vasubandhu, Abhidharmakosha*, traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin V vols. Geuthner, Paris, 1922-1926.

³⁵ El cap. XI del AK está dedicado a la “Refutación de la doctrina del Pudgala”. Utilizamos aquí la traducción inglesa de los principales pasajes hecha recientemente por E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 192-197.

³⁶ L. c., p. 194.

b) *La única realidad que constituye al hombre son los dharmas*, es decir, los elementos empíricos o skandhas. “El pueblo común, ignorante y necio, poniendo su confianza en las palabras, imagina que existe una tal cosa como el yo. ¿Pero en realidad no existe ni “yo” ni “mío”. Sólo existen Dharmas, inestables, futuros, presentes y pasados [...] o “El pensar que existe un sí [o un yo] es una opinión errónea, pervertida. No existe aquí, ni ahora un ser viviente, no existe un sí; sólo existen los dharmas junto con sus causas. Cuando se examinan los skandhas, no puede hallarse en manera alguna la persona. Y, habiendo visto que la persona es interiormente vacía, tú debes también ver que afuera, el mundo exterior, está también vacío. Aún aquellos que meditan en el vacío, no puede decirse que existan”³⁷. Como se ve aquí Vasubandhu extiende la negación del sí, es decir, de la realidad individual propiamente tal, no sólo al hombre, sino también a todas las cosas del mundo exterior.

c) En último término, *la realidad del hombre, como tal, no es más que una “serie” de acontecimientos momentáneos*.³⁸ De hecho la llamada personalidad no es otra cosa que una serie de acontecimientos impersonales momentáneos consecutivos, todos ellos ligados al sufrimiento³⁹.

d) *Ni siquiera es necesario admitir la existencia de la persona como una realidad individual permanente para explicar la reencarnación*. “En consecuencia, no existe una persona que deja sus skandhas a la muerte y que toma luego otros al renacer”⁴⁰.

e) Vasubandhu está particularmente impresionado por *el principio de impermanencia*, al cual da un alcance metafísico absoluto. Nada de cuanto está en el curso de la realidad transitoria puede tener permanencia. Nada tampoco puede ser incon-

³⁷ *Ibid*, p. 193-194. La referencia al “vacío” interior de la persona así como de todas las cosas, aproxima a Vasubandhu a la escuela mahayana, pero; no alcanza la plena profundidad del “vacío” de ésta. Puede entenderse del “vacío” de la persona o sujeto como tal, pero no de los dharmas o constitutivos de la cosa.

³⁸ *Ibid*, p. 194.

³⁹ *Ibid*, p. 195.

⁴⁰ *Ibid*, p. 196.

dicionado, si está dentro del curso de la sucesión de acontecimientos. Cuando uno admite que la persona es permanente o que es incondicionada, “adopta una doctrina claramente no budista”⁴¹. Y el argumento de que, si en realidad hay un yo que se mantiene a través de las diversas existencias, dicho yo sería permanente, es el esgrimido por él contra los personalistas, los cuales tampoco quieren negar claramente el principio de la permanencia: “si, como tú dices, la palabra persona significa que el yo pasado es idéntico con el yo presente, tu «persona» será permanente, lo que es contra tus intenciones”⁴².

Como se ve Vasubandhu da por supuesto el principio de que el alma, si existe, debe ser estrictamente permanente. Es que no puede concebir cómo el alma, que entra y sale en el mundo del samsara, puede ser permanente. La imposibilidad de conciliar estos dos extremos es el arma de Vasubandhu contra los personalistas. Es evidente que a uno y a otro les faltó precisar el sentido en que el alma puede decirse permanente e impermanente.

f) Terminemos con otra observación de Vasubandhu que muestra cuál es la más recóndita actitud del budismo en relación con el problema de la afirmación o la negación de la existencia del alma. El personalista le arguye que la persona es real, aduciendo la autoridad de los sutras: “El decir que el sí no existe en verdad y realidad, es una falsa opinión (wrong view)”. Vasubandhu responde oponiéndole otra autoridad y agregando una significativa aclaración: “Esto no es prueba, porque también se ha dicho en otro sutra que el afirmar la existencia del alma es una opinión falsa. Nosotros los Abhidharmistas creemos que ambas, la afirmación general y la negación general del alma, son opiniones extremistas, de acuerdo con el muy conocido dicho del Vachagotra Sutra: “Aquellos, Ananda, que afirman un yo, caen en el extremo de creer en la continuación eterna del mismo; aquellos que lo niegan, caen en el extremo de creer en su eventual aniquilación”⁴³.

⁴¹ *Ibid.* p. 192.

⁴² *Ibid.* p. 197.

⁴³ *Ibid.* p. 196.

Esta última afirmación de Vasubandhu muestra claramente hasta qué punto hay que mitigar el dogma budista del “no-yo”, tan fuertemente mantenido por la tradición contra los personalistas. Y, sobre todo, evidencia que la tradición budista no pretendía ser simplemente nihilista. Sin embargo, hasta qué punto esta mitigación del nihilismo era conciliable con su explícita negación de todo sujeto permanente y con la repetida afirmación de que la persona, el yo, el alma, no son más que una “designación verbal”, es un problema de difícil solución.

5) *Anuruddha*

Terminemos la exposición de la doctrina de la negación del yo en la tradicional Escuela Hinayana, aduciendo la palabra de un autor que sintetizó la filosofía de la escuela y que es considerado como fiel y autorizado intérprete de la misma. Anuruddha recoge, en el siglo octavo, la tradición filosófica budista en India y Ceilán en su célebre “*compendio de Filosofía*” (*Abhidhammattha-Sangaha*)⁴⁴. No se encuentra en él un capítulo especial dedicado a la doctrina del *Anatta*, cosa que en verdad nosotros esperábamos, dada la importancia fundamental que los budistas le asignan. Pero hay unas cuantas referencias que, aun cuando sean incidentales, muestran cómo el autor mantiene firme el dogma del no-yo, no sólo a título de remedio ascético-moral, sino en cuanto doctrina metafísica.

Así, entre las “Categorías del mal” incluye “la teoría del alma”, es decir, la creencia en el alma o en el yo⁴⁵.

Como ejercicio de introspección (“insight”) pone el de comprobar las “tres señales” de la realidad: “impermanencia. dolor,

⁴⁴ Anuruddha. *Compendium of Philosophy*. Translated from the original Pali... with an Introductory Essay and Notes by Shwe Zan Aung, Revised and edited by Mrs. C. F. Rhys Davids, London, P.T.S. Oxford Univ. Press, 1910. El texto, como dice la editora, fue muy comentado, a la par del *Viusuddhimagga* (camino de la pureza) de Buddhaghosa (s.V.). Fue y sigue siendo todavía uno de los textos más usados en Ceilán, India y Burma. Hemos podido por nuestra parte comprobar ese aprecio en varios de los actuales maestros budistas del Japón.

⁴⁵ *O.c.*, p. 172 y 174.

no-alma". También para el mismo objeto las "tres contemplaciones" se refieren a "la impermanencia, el dolor, la no-alma"⁴⁶.

Para suprimir dudas define claramente lo que entiende por "no-alma": "la ausencia de toda entidad [sustancial]"⁴⁷.

Finalmente, señala que la última realidad del hombre es el "vacío" y que el camino para llegar a la liberación es "la contemplación de que no tenemos alma, es decir, el abandonar la arraigada creencia en un alma; por eso aquella *contemplación del vacío*"⁴⁸.

Se ha tratado aquí de utilizar fórmulas precisas. Como se ve la tradición entre los siglos VIII y XII se mantenía firme entre los "sabios" budistas: No hay alma sustancial, no hay una entidad permanente que sea el yo, nuestra última realidad es el "no-yo", el "vacío"; la creencia en el "yo", o en el alma, es un impedimento para la liberación; la negación del "yo" es el camino de la salvación⁴⁹.

Sin embargo, hasta qué punto estas mismas afirmaciones excluyan toda creencia en un alma deberemos discutirlo al final de nuestro estudio.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁷ "No-soul" es "the absence of a (substantial) entity" (p. 213).

⁴⁸ "The contemplation of No-soul, as letting go the firm belief in a soul, is a channel of emancipation, called the "contemplation of emptiness" p. 216.

⁴⁹ La editora, apoyada en estas afirmaciones escribe en su presentación de la obra, asimilando esta doctrina, a la de Berkeley y Hume, a los que Buda se habría anticipado: "Berkeley... proved (for us Buddhist quite convincingly) that the hypothetical substances or substratum in which the qualities are supposed to inhere, is a metaphysical fiction... In Buddhism there is no actor apart from action, no percipient apart from perception. In other words, there is no conscious subject behind consciousness" (p. 7). Afirma la similitud con Heráclito (p. 9). Sin embargo, admite luego claramente, también con los budistas, la reencarnación, incluso en seres materiales; "In the case of rebirth amongst unconsciously beings, only the vital "monad" is reincarnated, hence they are called the materially reborn. Being reborn in the Arupaspheres are called materially and mentally reborn" (p. 152). Esta última cita muestra hasta qué punto las radicales afirmaciones del no-yo en el budismo, dejan de coincidir con el puro fenomenismo de Hume o el puro devenir de Heráclito, pues aquí se habla claramente de una "mónada vital", que va pasando por los diversos reencarnamientos.

6) *La negación de todo sujeto metafísico.*

Hemos indicado ya más de una vez esta conclusión, pero debemos ahora subrayarla.

La doctrina de la no-alma no es más que una aplicación lógica al caso del hombre de una teoría metafísica general. Porque, no sólo se niega el yo permanente, sino también la existencia de todo sujeto metafísico en las cosas. El principio budista central de la "no permanencia", es aplicado con todo su rigor, no sólo al hombre, sino también a todo el mundo material. En el mundo exterior, lo único real, son las propiedades cambiantes de los cuerpos que captamos por los sentidos. Detrás de esas propiedades no existe ningún objeto sustancial, ningún sustrato permanente e idéntico a sí mismo, a través de los cambios que captamos con los sentidos. Nuestra tendencia natural a suponer que existe un sujeto debajo de los cambios, al cual atribuimos los diversos estados que va teniendo algún objeto, es simplemente, una ilusión, la gran "ilusión". Las cosas materiales, o los objetos del mundo material, no son más que un agregado de propiedades, sin que haya debajo de ellas un elemento de unidad propiamente tal. No existe, por tanto, lo que comúnmente entendemos por un principio de identidad permanente de las cosas. "Esta doctrina se describe en Sanskrito como *Nairatmya-vada* ("doctrina de la no identidad o del no sujeto.". El término *nairatmya*, por ser negativo, nos habla de sujetos que no existen, al paso que el término *samghata*, por ser positivo, establece lo que las cosas son. De esta manera, según el budismo, cuando nosotros, por ejemplo, decimos "yo pienso" o "esto es blanco", nosotros significamos por el "yo" o el "esto" nada más que lo que queremos decir cuando decimos "lueve"⁵⁰. Hemos visto claramente esta doctrina en Vasubandhu. Pero es mucho más antigua. Entre las parábolas de la literatura budista que tratan de subrayar esta doctrina de tanta importancia para el budismo, Hiriyana recuerda la de *Las Preguntas del Rey Milinda*. Y continúa con esta observación después de citar la célebre parábola. "Ninguno de los objetos de experiencia está constituido por una

⁵⁰ Hiriyana, M., *Outlines of Indian Phil.*, p. 140.

entidad distinta de sus partes constitutivas. Lo importante, en este caso, es tener presente que se da la misma explicación para el yo y para el mundo material. La doctrina del *nairatmya* debe ser entendida, en consecuencia, como aplicable no sólo al alma, como comúnmente se hace, sino que ambos alma y materia existen solamente como agregados y no hay ni una sola entidad con una mismidad permanente contenida en las cosas”⁵¹.

Es evidente que nos hallamos aquí en una concepción que abarca la realidad entera y no sólo el hombre, como un “puro devenir”. Es decir, todo se reduce a una sucesión de acontecimientos o de fenómenos, sin que exista un sujeto permanente o idéntico a través de aquellos. El recuerdo de la doctrina atribuida a Heráclito en Grecia es inevitable. “Cuando tomamos en consideración el tiempo, este agregado, según el budismo, no continúa siendo el mismo, ni siquiera por dos momentos, sino que está en continuo cambio. Así, tanto el yo como el mundo material son un flujo continuo (*samtana*). Dos símbolos se usan para expresar o para ilustrar esta concepción: la “corriente de agua” y “la llama que se produce y se consume, siendo ésta particularmente apropiada respecto del yo, por cuanto sugiere a la vez la idea del sufrimiento a través del fuego atormentador. De esta manera, se ve que las llamadas cosas son solamente series (*vithi*), es decir, una sucesión de cosas o de acontecimientos parecidos, resultando totalmente ficticia la noción de fijeza que nosotros tenemos de las cosas [...] Existe un cambio incesante, pero a la vez no existe nada que cambia [...]. Existe la acción, pero no el agente”⁵².

7) Negación del “yo” de la conciencia universal o del Absoluto.

El budismo hinayana ha vaciado de esta manera el mundo material de toda realidad permanente, lo ha convertido en una sucesión pura. “Todas las cosas condicionadas son transitorias, todo es sufrimiento, todas las cosas son insustanciales”, es decir,

⁵¹ *Ibid*, p. 141.

⁵² *Ibid*, p. 141-142.

no hay nada sustantivo en ellas⁵³. Pero la negación de todo sujeto permanente y de todo yo, no se detiene sólo en este mundo de la experiencia y del hombre, sino que también afecta, como era de esperar, al mismo Absoluto. Tampoco el Absoluto tiene un yo, ni es un sujeto permanente. Aun la misma “conciencia universal” debemos concebirla de manera que se excluya de ella todo yo, pues éste es una pura ilusión. Recojamos un testimonio moderno de este último y definitivo paso de la negación del yo, que abarca, en consecuencia, no sólo las cosas condicionadas o mundanas y temporales, sino también lo incondicionado. En sus breves notas a los pasajes del *Dhammapada*, que acabamos de citar, Buddharakkita observa cómo, en el párrafo 279, por la palabra “cosas” (*dhamma*) deben entenderse tanto las cosas condicionadas como las incondicionadas. El término usado aquí, que es “*anatta*”, se refiere a todas las cosas, es decir, tanto a las cosas condicionadas, que son los cinco *Khandhas* como al incondicionado nirvana. “Es evidente, que los cinco *khandhas*, continúa el mismo comentarista, son *anatta*, a causa de su básica insustancialidad y de la ausencia de todo principio permanente que exista bajo ellas o de toda entidad como el sujeto, el alma o el yo”. Pero el nirvana también “es *anatta* porque está totalmente vacío de autoilusión y de egocentricidad (*shamkara* y *mamankara*) que está arraigada en la ignorancia. El nirvana está totalmente libre de cualquier yo o sujeto, sea individual o universal; este último no es más que una extensión del anterior, que ata al ser a la rueda de la existencia”⁵⁴.

II — LA ESCUELA MAHAYANA

En lo que atañe al dogma budista de la negación del yo la escuela Mahayana se presenta, como en los otros dogmas, no sólo tratando de superar el estadio anterior de la escuela Hinayana, sino llegando hasta las últimas consecuencias de la doctrina bu-

⁵³ D. 277-279.

⁵⁴ Buddharakkhita. Notas a su trad. inglesa del *Dhammapada*, Maha Bodi Soc., Bangalore, 1959, p. 138-139.

disto. Esta, según la tradición Mahayana, no habría sido plenamente revelada por Buda en su tiempo porque todavía la humanidad no estaba preparada para escuchar la verdad total. Pero el sentido profundo de la doctrina de Buda se revela con el advenimiento de la escuela Mahayana. “Ahora, por cierta razón, ha llegado el momento en que yo puedo enseñar la real verdad definitiva. La escritura de nueve partes [el tripitaka] ajustó sus enseñanzas a aquellos que no eran suficientemente fuertes; yo la revelé a ellos como una muestra de por la cual esperaba guiar al pueblo hacia el conocimiento de un generoso salvador, de un Buda plenamente iluminado. Pero ahora tengo ante mí hijos de Buda, que son puros en todo sentido, sabios virtuosos...

Al percibir su reacción a mi anuncio, me he animado a revelar ulteriormente a ellos los nuevos y más avanzados sutras”⁵⁵.

1. — *La Nueva Sabiduría.*

Esta nueva doctrina la llaman los mahayanistas la doctrina de la “Nueva Sabiduría” por oposición a la doctrina de la escuela Hinayana que designan como “Antigua Sabiduría”. Dentro de esta doctrina la afirmación del no-yo es llevada también hasta sus últimas consecuencias.

Hemos visto que el Hinayana ha reafirmado la doctrina del no-yo como explicación de la última realidad del hombre. Esta doctrina se ha extendido también dentro de la escuela Hinayana hasta una negación universal de todo sujeto en las cosas. Tanto el hombre como todos los demás seres y el mismo Absoluto carecen de una realidad que se llame propiamente el sujeto. El sí individual de las cosas desaparece totalmente. Sin embargo, la escuela Hinayana mantiene todavía como realidades en sí los dharmas o últimos elementos constitutivos de las cosas. La doctrina Mahayana va a negar incluso la realidad de los dharmas: No sólo no existe un yo individual o un sí individual permanente

⁵⁵ *Saddharmapundarika* [(El loto de la buena ley) Selección y versión] E. Comze, *Buddhist Scriptures*, ed. c., p. 200-201. Fue traducido al inglés por H. Kern, en S.B.E., vol. XXXI. Es uno de los libros sagrados más venerables para los budistas de la escuela Mahayana. Fue compuesto entre el s. I antes de C. y los primeros siglos de la era cristiana.

que sea como el sujeto que unifica los dharmas y en torno al cual estos se organizan, sino que ni siquiera los dharmas en sí mismos tienen realidad alguna. En otras palabras, el Mahayana niega toda realidad permanente no solamente del individuo que aparece sino aún de los elementos del sujeto. Así queda volatilizada toda realidad determinada, ya sea de las cosas individualmente consideradas, ya sea de los elementos que las constituyen o de los caracteres, cualidades y propiedades que en ellas aparecen. Esta doctrina se halla en íntima conexión con el idealismo propio de algunas escuelas del Mahayana. Sin embargo la doctrina de la no-realidad total de los seres en el budismo no es una simple actitud idealista. Por lo menos, no puede en manera alguna confundirse con el idealismo de las escuelas filosóficas occidentales⁵⁶.

La expresión de esta “no realidad absoluta” de los seres ha sido el “vacío” (*sunya*). Para la escuela Mahayana no era suficiente decir que la última realidad del hombre es el no-yo. Queda todavía demasiado indeterminado el objetivo a que esta negación se dirige. La última realidad del hombre, es no sólo el no-yo, sino “el vacío”. Ante todo “el vacío” como sujeto o como persona. Pero también “el vacío” como realidad en absoluto. El sujeto y sus elementos son simplemente en el fondo nada más que “vacío”.

En el fondo, todo lo que aparece en el mundo exterior y en nosotros mismos no es más que “vacío”. La personalidad, el cuerpo y la mente, los pensamientos y los deseos, nuestras propiedades todas, no son en sí última realidad más que vacío. Cuando las consideramos como tales cosas determinadas las diferenciamos unas de otras, caemos en la ilusión y en el error que es la causa del dolor y de la transmigración. La expresión más ra-

⁵⁶ Véase, por ejemplo, la apreciación de P. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, London, Allen and Unwin, 1953, c. V y VI, “*Bouddhistic Idealism*”. La escuela Madyamika, con su avanzado idealismo, no se reduce al mundo fenomental, sino que admite una “última realidad”. Llamar a ésta “vacío” e “indeterminada”, no es reducirla a la nada en sentido occidental. Quiere decir simplemente que es inefable o inexpresable”. But this not imply — observa Raju — that what is inexpressible has no being or existence” (p. 256). Por lo mismo los Maadhyamikaas protestaron siempre contra los que los confundían con los nihilistas. “It is only a few like Bhavaviveka that understood the Sunya as mere negation; but the majority of the followers of Nagarjuna dissociate themselves from those who hold that view”. (p. 281).

dical de este principio Hinayana se encuentra en el sutra original que inspiró a toda la escuela: el *Prajnaparamita*. El texto es claro y radical:

“Hay cinco skandhas, y estos El (Buda) los considera como vacíos por su naturaleza. La forma es vaciedad y vaciedad es en verdad la forma. La vaciedad no es diferente de la forma, la forma no es diferente de la vaciedad. Lo que es la forma esto es el vacío, lo que es el vacío esto es la forma. Así la percepción, el nombre, la concepción, y el conocimiento son también vacío. Así, Oh Sariputra, todas las cosas tienen el carácter del vacío, no tienen principio ni fin, son sin deficiencia y sin no deficiencia, no son ni imperfectas ni perfectas”⁵⁷.

Resulta así que no solo el yo, sino los cinco skandhas que constituyen al hombre son también vacío. La verdadera y última realidad del hombre es en consecuencia el vacío. El ideal del Mahayanista consistirá en conocer esta última realidad llamada también “talidad”; en llegar a experimentar en un conocimiento, es decir no por conceptos, vivido, que todo en el yo es ilusión y que sólo se llega a conocer y a experimentar su verdadera realidad cuando uno se experimenta a sí mismo como vacío⁵⁸.

Este refugio del Mahayana en el vacío absoluto es una aspiración a la *unidad*, que no puede alcanzarse sino superando todo dualismo en el hombre. Pero este no es posible cuando existe algún tipo de conocimiento mental que determina sujeto y objeto, o cuando se da por real alguna propiedad determinada. Por eso la verdadera sabiduría de la “unidad absoluta”, del “no-dualismo”, es el vacío. De esta manera se evita toda discriminación en los objetos y en la mente. Puede comprenderse de esta manera hasta qué punto ha sido radical la escuela Mahayana en la negación del yo como sujeto y como fenómeno. Suzuki en su comentario al *Lankavatara Sutra* hace notar cómo es propio del

⁵⁷ *Larger Prajnaparamita*. Trad. de Max Muller, S.B.E., vol. XLIX (2).

⁵⁸ Ver B. L. Suzuki; *Budismo Mahayana*. Trad. de Osías Stutman, Bs. As., Fabril Editora, 1961: “Vacío es talidad y talidad es vacío”. “Parece sumamente arriesgado declarar que todos los objetos determinados que vemos a nuestro alrededor, incluyéndonos a nosotros, están vacíos, son Vacío, provienen del Vacío, están con el Vacío y en el Vacío”. “Los Mahayanistas consideran que el Vacío no es un objeto de la intelección sino del Prajna, es decir, que debe ser comprendido intuitivamente”, p. 72.

Mahayana el vacío, el no-dualismo, el estar más allá de todas las formas de discriminación y de concepto. “El estado de vacío (suñyata) es inherente a la naturaleza de las cosas”⁵⁹. Este estado de vacío es la no dualidad, y es el Nirvana mismo. Mientras la dualidad permanece no puede alcanzarse el Nirvana en la auto-realización: “Mientras se adhiere al dualismo, no hay Nirvana, ni autorealización”⁶⁰. Suzuki observa que el Mahayana había admitido el no-yo, el Nirvana, y aún en cierta manera, el vacío. Pero el *Lankavatara* afirma enfáticamente que esto no es suficiente. Hay que estar más allá de todo eso, de toda discriminación: “Difiriendo de todos estos filósofos y en posesión de todo conocimiento, declaro... no caer en los errores del dualismo... el estar por encima de todas las formas de conocimiento, no estar apegado a ninguna forma de verdad..., esto es alcanzar el Nirvana”⁶¹.

En suma, al vacío metafísico, debe corresponder el vacío mental el cual consiste en estar más allá de toda verdad y de toda afirmación o negación, no por un simple agnosticismo, sino por coincidir con la última realidad y verdad de las cosas que es el vacío mismo.

Esta “última verdad metafísica” se aplica ante todo al hombre. Es el hombre el que tiene que realizarla. La teoría Hinayana del no-yo se ha convertido en la teoría del vacío metafísico y del vacío lógico.

2. — Nagarjuna (S. II d. de C.)

Veamos como ejemplo, ahora, la opinión del más respetable autor clásico de la escuela Mahayana: *Nagarjuna*. Puede decirse que en él alcanza su máxima expresión la escuela Madyamika, la que más radicalmente ha llevado hasta su extremo la negación del yo y la afirmación del vacío, como última realidad del hombre y de las cosas.

⁵⁹ D. T. Suzuki. *The Lankavatara Sutra as a Mahayana Text in special relation to the teaching of Zen Buddhism*. “The Eastern Buddhist”, Tokyo, vol. IV, n. 3-4. (Oct. 1927-March 1928), p. 225.

⁶⁰ *Ibid*, *ibid*.

⁶¹ *Ibid*, p. 221-228.

Nagarjuna enseña, en verdad, como el maestro no superado, la doctrina del vacío y de la no discriminación. Las afirmaciones paradójicas del *Prajnaparamita* las estructura él en un sistema metafísico de gran envergadura. Así, por ejemplo, en el *Prasannapada* enseña que los caracteres de la realidad, “están fuera de los conceptos, sin diversidad”⁶². Desde el punto de vista del Absoluto todo es igual, no diferenciado... la suciedad... la purificación... la transmigración... finalmente, el Nirvana también es idéntico a la no producción total desde el punto de vista del Absoluto. ¿Por qué razón? A causa de la no-producción de todos los dharmas desde el punto de vista del Absoluto”⁶³. Todo queda en una absoluta indiferenciación no discriminada, en la cual incluso la ley del origen dependiente de las cosas que en el Hinayana era la base de la impermanencia se confunde con la ley de la no-producción. Todo es absorbido, en último término, en el Absoluto, última realidad indiferenciada.

De aquí que, en verdad estricta y pura, no puede afirmarse de las cosas “desde el punto de vista del absoluto” que existen ni que no existen, ni que son creadas ni que no son creadas, ni las cosas, ni el conocimiento, ni el yo, ni el Nirvana. “Desde el punto de vista del Absoluto no hay aquí nacimiento y desde el mismo punto de vista tampoco hay aniquilación; el Buda es como el cielo [el espacio], así son los seres; ellos tienen la misma naturaleza”.

“No hay nacimiento ni en este lado ni en otro lado; el Nirvana igualmente en su mismidad no existe. De manera que todas las cosas, cuando se contemplan por el conocimiento que todo lo conoce, son vacías”.

“El “sí” (*self-nature*) de todas las cosas es mirado como una sombra; ellas están en sus substancias puras, serenas, no dualistas y lo mismo que la calidad”⁶⁴.

⁶² *Cinq chapitres de la Prasannapada*, par I. W. Jong. “Bouddhica”, Serie I, T. IX, Paris, Paul Geuthnar, 1949, p. 27. La traducción abarca los cap. XVIII-XXII.

⁶³ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁴ *Nagarjuna's Mahayana-Visinaka*. As English translation with notes by Susumu Yamaguchi. “The Eastern Buddhist”, vol. IV, n. 2 (July-Sept. 1927), p. 189-176, 2-4.

Con expresiones que suenan a puro idealismo, Nagarjuna repite que la creación de las cosas es una pura ilusión de nuestra mente. Cuando esta ilusión cesa la realidad como tal aparece porque las cosas, a su vez, desaparecen como diferentes”. Las cosas están producidas por una falsa discriminación...” “Las cosas no son nada más que la mente, ellas están puestas como fantasmas...” “Cuando la rueda de la mente cesa de existir todas las cosas en verdad cesan de existir; así no hay un yo en la naturaleza de las cosas y, por tanto, su naturaleza es totalmente pura”⁶⁵.

De aquí que el afirmar el yo sea un error, pero también es error el afirmar el no-yo, porque esta afirmación del no-yo implica ya una cierta discriminación: “[El pensar en] el yo o el no-yo no es la verdad; ellos son diferenciados por la confusión; el placer y el dolor son relativos; así también las pasiones y la emancipación de las pasiones”⁶⁶.

Nada extraño es que Nagarjuna haya dedicado sus mayores esfuerzos a refutar la opinión de los personalistas. En su célebre *Tratado de la Gran Virtud de la Sabiduría*⁶⁷ Nagarjuna ha expuesto más de una vez la doctrina de la negación del yo. El ambiente doctrinario de Nagarjuna es predominantemente idealista. Así como niega la existencia de la cosa en sí y de los caracteres exteriores, así también niega, todavía con más fuerza, el yo, el alma (*atman*) como realidad alguna subsistente. No podemos conocerlos y en consecuencia no existen. La doctrina la expone, como después haría Vasubandhu, en una controversia directa contra los personalistas. En el párrafo IV del capítulo XX establece su tesis general idealista, en el párrafo V niega la existencia del sujeto y del atman. Sus argumentos principales son: 1º, el atman no puede ser objeto de conocimiento, y 2º (directamente contra los personalistas), los argumentos de éstos no prueban la existencia del atman.

En primer lugar, sostiene Nagarjuna, el atman no puede

⁶⁵ *Ibid.*, 8, 19, 20.

⁶⁶ *Ibid.*, 5.

⁶⁷ *Mahaprajñāparamitasāstra*. (*Traité de la Grand Vertue de la Sagesse*). Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.

ser conocido. Efectivamente, los dharmas (los elementos más simples constitutivos de las cosas) pueden concebirse como condicionados o como incondicionados. Ahora bien: 1) los dharmas condicionados no pueden ser atman: “ellos son totalmente vacíos (*sunya*), impersonales (*anatman*) y perecen después de su nacimiento; no son autónomos [tales son los actos del conocimiento sensitivo y mental que nosotros podemos experimentar]”⁶⁸. 2) los dharmas incondicionados no experimentan ni dolor ni felicidad. Se necesitaría un “séptimo conocimiento” que no tenemos. Por tanto, no podemos conocerlos. En conclusión no tenemos ningún argumento para afirmar la existencia del atman⁶⁹.

A los argumentos personalistas responden con la explicación de la “ilusión” y de la teoría de la serie.

1) El hecho de que tengamos conciencia íntima de nuestra personalidad, invocado por el personalistas, debe explicarse como una “ilusión surgida del cuerpo”. Nagarjuna explica esta ilusión narrando una antigua historia budista: el caso del viajero, cuyo cuerpo fue “substituido” por el cadáver de otro hombre. Su personalidad habría cambiado totalmente. Unos monjes al enterarse exclamaron: “Este hombre ha tenido la experiencia de que el yo es una ilusión”⁷⁰.

2) Además, agrega Nagarjuna, no sabemos nada del atman: si es eterno, transitorio, autónomo, no autónomo, activo, no activo, material, inmaterial, etc. “Lo que no tiene caracteres no tiene realidad... Luego sabemos que el atman no existe”⁷¹.

3) Los personalistas le oponen que tenemos el conocimiento de los diversos colores blanco amarillo, etc. ¿Cómo es ello posible si no hay un sujeto que conoce los diversos colores? Nagarjuna contesta que los colores se explican por los actos de conocer; estos actos dejan memoria en los actos siguientes, y ésta es, según él, una explicación suficiente del conocimiento del color⁷².

⁶⁸ *Ibid.*, p. 735.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 736.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 740.

⁷¹ *Ibid.*, *ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 747-748.

4) Pero uno de los argumentos más fuertes que los personalistas ponían era la dificultad de explicar el dogma budista de la transmigración y del karma: ¿Quién es el sujeto que nace y renace? ¿Cuál es el sujeto de los méritos y de los deméritos de las buenas o malas obras? ¿Quién es el liberado? El argumento pone de relieve la dificultad que tiene el budismo de coordinar sus dogmas de la reencarnación y del karma con el de la negación del yo.

Nagarjuna responde que un “agregado determinado” (*namarupa*) resulta de otro agregado y nada más⁷³. Es claro que el personalista lo que pregunta es cuál es el lazo de unión entre un agregado y otro agregado para que se diga que hay un verdadero renacimiento, es decir que vuelve a renacer lo mismo. Por igual razón pide la identidad del sujeto, para explicar cómo el agregado que nace del anterior carga con la responsabilidad de los méritos o deméritos de éste. Pero Nagarjuna responde con la explicación de la luz de la lámpara que se ha hecho clásica entre los budistas:

“Es el hombre que no ha alcanzado todavía el verdadero camino (*marga*) las pasiones (*klesha*) recubren el pensamiento (*citta*): él ha realizado los actos (*karman*), que son la causa y la condición de su renacimiento; después de la muerte, de la serie de los cinco agregados de la existencia presente nacen los cinco agregados (de la existencia futura) de la manera con que una lámpara se enciende de otra”⁷⁴. En cuanto a la liberación, Nagarjuna la explica también sin necesidad de recurrir al atman:

“De la misma manera que en la producción del arroz, intervienen tres causas y condiciones: el sol, el agua y la semilla, así también para que una existencia futura se produzca, es necesario un cuerpo (*kaya*), actos manchados (*sasravakarnan*) y los impedimentos (*sanyojana*). De estas tres causas y condiciones el cuerpo y los actos no pueden ser cortadas, no pudiendo ser suprimidos, solamente los impedimentos pueden ser cortados. Cuando los impedimentos son cortados, aunque reste todavía un cuerpo y los actos, se puede obtener la liberación.

⁷³ *Ibid.*, p. 748.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 748.

Así pues, aunque no haya atman, puede obtenerse la liberación (*vimukti*). La atadura (*bandhana*) es debida a la ignorancia (*avidya*); la liberación (*vimukti*) es debida a la sabiduría (*prajña*); el atman no tiene ninguna función”⁷⁵.

Finalmente, en cuanto a los méritos y castigos Nagarjuna responde al personalista con una respuesta parecida:

“En lo que respecta al recibir un castigo o una recompensa, sucede lo mismo. Aunque ningún dharma sea un pudgala [su jeto] verdadero, se recoge el fruto de los pecados y de los méritos por el nombre y la forma [nama-rupa]; y sin embargo el pudgala tiene el nombre de recogerlos. Sucede como con el carro que transporta mercaderías: examinándolo pieza por pieza no hay un verdadero carro [distinto de sus partes constitutivas]; sin embargo, el carro tiene el nombre de transportador de las mercaderías. De la misma manera, el pudgala recibe el castigo o la recompensa [en el sentido de que] el nombre y la forma reciben el castigo o la recompensa, al paso que el pudgala tiene (solamente) el nombre o la denominación de recibirlos”⁷⁶.

Es fácil comprobar que cuando Nagarjuna actúa como refutador directo de los personalistas toma la misma actitud y los mismos argumentos que ya aparecen dentro del Tinayana. La comparación del carro está tomada directamente de Milinda. Y la explicación de la transmisión del karma y de la liberación tienen así mismo una inspiración en el sabio Hinayana Nagasena. Es fácil comprobar que las respuestas no acababan de satisfacer a los personalistas y que en consecuencia éstos mantenían vivas sus exigencias, lo que aparece en el interés con que volyían siempre a ser reconsideradas por los doctores ortodoxos.

Hemos tratado de dar una idea de la doctrina mahayana de la negación del yo —que forzosamente implica la doctrina del *Absoluto*— tomando principalmente al gran representante de la escuela Madhyamika, Nagarjuna. Con variantes propias coinciden sin embargo en la doctrina del vacío, las otras grandes escuelas Mahayanas, como la Vijñavada, para quienes el vacío es

la “conciencia pura”, y escuela Bhutatathata, cuya doctrina está contenida principalmente en la obra de Asvaghosa, “*El despertar de la fe*”. El vacío es para Asvaghosa la “totalidad”, es decir la verdad o realidad última por la que las cosas son”⁷⁷.

En la tradición budista mahayana y japonesa la idea del no-yo ha ido esencialmente pura con la del vacío, la mente pura, la totalidad, la unidad, la no-dualidad, etc. Recojamos sólo una breve referencia del budismo chino.

3. La negación del yo en el Budismo chino.

Aunque son características de la mentalidad china el individualismo y el pensamiento concreto, por oposición a la mentalidad hindú, sin embargo, debido a la influencia del budismo, también entre los chinos se aceptó la negación del yo y la identidad del mismo con los otros y con la Única Naturaleza de todas las existencias. “Los budistas chinos, criticaron la actitud centrada sobre el yo de los filósofos chinos en general”, observa al respecto al Prof. Nakamura⁷⁸.

En consecuencia, con esta crítica al individualismo propio de su pueblo, los budistas chinos se dedicaron a realizar actividades alturistas y de trascendencia social. “Pero en estas mismas actividades, no tenían conciencia ni del propio yo, ni del valor de los otros. Ellos creían que uno podía identificarse con los otros practicando estas actividades. Desde tiempos antiguos la religión de Tao enseñó que “el verdadero camino de la moralidad humana es la unidad de todas las existencias”. Chang-tzu, de la filosofía Sung, dijo que “los seres humanos y todas las demás existencias eran mis amigos”. En el sistema del pensamiento chino tradicional, parece que los problemas de confrontación del uno y del otro no fueron tenidos en cuenta desde el punto de vista lógico... Según la doctrina de la secta Tien-t'ai el principio fundamental que hace posible las actividades prácticas y alturistas es la “no dualidad del yo y del otro” [...].

⁷⁷ Una breve exposición de la doctrina de Asvaghosa puede verse en la obra ya citada de B. L. Suzuki, *Budismo Mahayana*, p. 73-76.

⁷⁸ Nakamura, N., *The Ways of thinking of Eastern Peoples*. National Commission for Unesco, Tokyo, 1960, p. 244.

⁷⁵ *Ibid*, p. 7488-49.

⁷⁶ *Ibid*, p. 749.

En la secta Hua-Yen, la doctrina de que “uno es lo mismo que todo y todo es lo mismo que uno”, se enseñó también dentro del Zen-budismo”⁷⁹.

La sabiduría que recomienda la secta del Zen es tal que se abstiene totalmente de la confrontación del “Yo y los otros”. Esto puede decirse en general del budismo. “El verdadero *Dharma* consiste en abandonar a la vez la mente y los objetos”⁸⁰.

III — LOS BUDISTAS CONTEMPORANEOS Y LA DOCTRINA DEL NO-YO

Terminemos la exposición de la tradición budista sobre la doctrina del no-yo, con algunos testimonios contemporáneos. Ellos muestran cómo la negación del yo sigue vigente en nuestros días, con sus matices paradójicos.

1. — *La Teoría sobre el no-yo.*

Gadjin M. Nagao, en su estudio sobre la sujetividad, afirma que “el gran principio de Buda consiste originariamente en el *no-yo* (anatman). Distingue entre el “sujeto que aparece” (el yo), el “conocimiento” (los actos, donde se descubre la dicotomía sujeto-objeto) y finalmente, la “iluminación” “el llegar a ser Buda”, el Nirvana), que es el no-yo, auténtica realidad del hombre. La sujetividad pura es el primer estadio en el cual el hombre es dependiente. En el Absoluto, último estadio, el hombre llega a la independencia universal. El autor no aclara el interrogante acerca de lo que pasa con el “sujeto que aparece”, o con “el yo” en la última etapa. Justamente este es el gran problema”⁸¹.

Teruji Ishizu reconoce que es necesario presuponer una base fundamental de la existencia humana y que es menester adaptarse a ella; pero afirma que ésta, consiste precisamente en la

⁷⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁸¹ Nagao, Gadjin M., *Buddhist Subjectivity*. “Religious Studies in Japan”. Maruzen, Tokyo, 1959, p. 257-262.

negación de la inteligencia y del yo egocéntrico del sujeto”⁸². Justamente la experiencia religiosa budista se realizaría en esta completa anulación del yo.

La interpretación más obvia sigue concibiendo el yo como una “serie” de “yos” que se renuevan incesantemente. Herbert Gunther expone la doctrina de Buda en el sentido de que no hay un yo sino una “serie” de “yos” momentáneos que se suceden unos a otros. El centro del yo estaría radicado, siguiendo a Jung, como “un punto en el centro entre el consciente y el inconsciente”. Ahí estaría el núcleo de la personalidad en su conjunto”⁸³. Es claro que aquí nos encontramos ante una interpretación psicológica, y lo que nosotros buscamos es la última realidad metafísica del hombre.

De particular interés resulta para nuestro objeto la obra *Living Buddhism in Japan*”⁸⁴, que recoge las opiniones de los más eminentes profesores y autoridades religiosas budistas del Japón, reunidos en mesa redonda para confrontar sus propias opiniones acerca de los más importantes puntos de la filosofía, de la religión y de la vida. En lo que se refiere a la existencia del alma, encontramos toda la gama de actitudes, pero *dominando la negación de un alma como sujeto permanente*, de manera que el Profesor que hace la síntesis de las diversas opiniones concluye: “En resumen, el budismo es una fe de que no existe el alma”⁸⁵. Las opiniones recorren las más diversas hipótesis, una vez excluida la existencia del alma como entidad metafísica permanente. Así el Prof. Kubota sostiene que Buda no enseñó la inmortalidad del alma en un sentido realista ingenuo. El Prof.

⁸² Teruji, Ishizu, *Communication of Religious. Inwardness and hermetic interpretation of Buddhist Dogma* “Religious Studies in Japan”, p. 3-21.

⁸³ Alcanzar ese punto es lograr un “nuevo punto de vista” (die Erreichung eines neuen Blickpunktes), en que consistiría el Nirvana; Gunther, H., *Der Buddha und sein Lehre*. Nach der Ueberlieferung der Theravada. Zurich, Raascher-Verlag, 1956, p. 459-460.

⁸⁴ *Living Buddhism in Japan*. A report of Interviews with Ten Japanese Buddhist Leaders. International Institute for the Study of Religions, Bulletin N° 6, Part 2, May 1959, Tokyo.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

Masutani dice que la negación del alma está basada sobre la teoría del origen dependiente; el Prof. Nishitani afirma que Buda negó el alma sólo en el sentido ordinario. El Prof. Hanayama cree que el budismo da importancia a la ley del karma en vez de la existencia del alma y afirma que “nosotros no debemos pensar que exista tal cosa o que permanezca como objetiva”. El Abad Asahina, sobre la base de que no existe el alma y por tanto de que no se puede pensar en su permanencia después de la muerte, afirma que incluso el culto a los antepasados debe desaparecer una vez se llegue a la plena conciencia de esta verdad. El Abad Shimizudani y el Prof. Nakamura se inclinan a creer que el problema del alma no fue discutido en el primitivo budismo y que éste guardó más bien silencio acerca de él. Agrega el Prof. Nakamura, sin embargo, que en lo que respecta a la supervivencia del alma después de la muerte, el concepto de alma se ha aceptado posteriormente como un expediente ⁸⁶.

Es fácil comprobar que subsiste todavía en los budistas contemporáneos la idea de la negación del alma tal como, con sus diversos matices y atenuaciones, se ha ido transmitiendo en la especulación budista tradicional desde el primitivo budismo hasta la época de las grandes escuelas. Las opiniones van oscilando desde una total negación del alma, que a veces parece caer en cierto materialismo, idealismo o fenomenismo extremos, y en otras posiciones más mitigadas que parecen suponer la existencia y permanencia del alma “de alguna manera”. Como ejemplo de una de las opiniones más moderadas y también autorizadas entre los budistas contemporáneos, no renunciamos a citar la opinión del Prof. Hajime Nakamura, formulada en esta mesa redonda.

Comienza diciendo que no es exacto que el budismo niegue la existencia del alma: “Se dice que el budismo, niega el alma, pero no es así. El alma es indefinible (*muki*, indescriptible). La posición del budismo sería más bien, según el Prof. Nakamura, la de una abstención acerca de la existencia de tal alma. “El budismo no dice ni que existe ni que no existe. El punto de

⁸⁶ *Ibid.*, p. 70-71.

vista de la no mismidad (muga) también se aplica en expresiones como “esto no tiene atman” (*Ga*, ego) o “esto no es atman”. “El budismo nunca dice que no existe el atman. El budismo no es materialista”. Y subraya que “tampoco Buda negó el alma, sino que permaneció en silencio sobre el tema”. Nakamura sostiene que, a pesar del silencio de Buda, el budismo ha reconocido siempre la existencia de algún gran espíritu interior al mundo fenomenal: “Sin embargo, yo creo que el budismo reconoce la existencia de un gran espíritu en el mundo fenomenal” ⁸⁷.

Pero, de ninguna manera admite el budismo la existencia de un “alma substancial”, a no ser como un “expediente” o un “sustituto”. “El budismo no acepta la idea del alma como sustancia; pero puede decirse que como un expediente (*hoben*), el concepto de alma ha sido generalmente admitido por el budismo”. Sin embargo, la idea del alma queda simplemente sin precisión entre los budistas que en alguna forma la admiten. Cuando el budismo negaba por un lado el yo de la creencia popular, es decir, el yo substancial como permanente, y por otro lado incitaba a buscar el verdadero yo, orientación que aparece claramente en el budismo primitivo, la idea del verdadero yo queda totalmente imprecisa. El mismo Prof. Nakamura se expresa de esta manera: “Entonces, ¿cuál es, en concreto, el verdadero yo? Esto no puede expresarse con una palabra. Debe ser captado por el silencio. No hay nada que hacer sino permanecer en silencio ante el problema. De todos modos, es pensado como algo que trasciende tanto la existencia como la no existencia” ⁸⁸.

En verdad, el mosaico de opiniones sobre el alma que hallamos en los modernos budistas, es un reflejo de la doctrina canónica y de la tradición histórica budista. En un mismo autor las líneas del pensamiento son difusas con mucha frecuencia. Mucho más en el conjunto. Aunque por un lado es común la

⁸⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁸ “Then, what concretely is the true ego? It cannot be expressed by a word. It can be caught by silence. There is nothing to do but to keep silent on the subject. Any how it is thought of as transcending both existence and non existence”. *Ibid.*, p. 45.

tendencia a negar el alma individual sustancial (dogma budista), por otro, se rechaza el materialismo y se deja la puerta abierta para la existencia de algún alma o atman, a veces individual, o por lo menos trascendente.

2. — *La doctrina del no-yo y la anulación práctica del yo.*

La negación budista del yo es subrayada por todos los expositores del budismo. Tomemos, por ejemplo, una de las recientes síntesis, hecha por un occidental. Edward Conze⁸⁹ señala no sólo la negación teórica del yo sin restricciones, sino también el intento budista de llegar en la práctica a la extinción misma de la propia individualidad.

“La contribución específica del budismo al pensamiento religioso reside en su insistencia sobre la doctrina del “no-yo”. . . La creencia en el yo es considerada por todos los budistas como una condición indispensable del origen del sufrimiento. Nosotros seríamos perfectamente felices, con una felicidad llena de gozo, tan felices, según algunos psicólogos, como el niño que está todavía en el seno de la madre, si pudiéramos librarnos primero de nosotros mismos”⁹⁰.

Y sintetiza Conze la doctrina budista del no-yo, en estas dos afirmaciones radicales, después de haber señalado que se trata de una “profunda doctrina”, a cuyo fondo es difícil llegar:

“Esta doctrina del *anattā* es muy profunda. Se supone que es necesario un tiempo mayor que el de una vida para llegar al fondo de la misma. Según ha sido transmitida por la tradición budista, ella comprende dos afirmaciones. Las dos proposiciones que debemos distinguir son:

Se afirma que en la realidad no hay nada que corresponda a palabras o ideas tales como “yo”, “mío”, “pertenecer”, etc. En otras palabras el “yo” no es un hecho.

⁸⁹ *Buddhism. Its Essence and Development.* Oxford, Bruno Cassirer, 3ª ed., 1957.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 18.

Se nos urge también a considerar que nada en nuestro yo empírico es digno de ser considerado como el yo real”⁹¹.

Conze subraya la consecuencia inmediata de estas dos proposiciones: “Se nos urge luchar contra la convicción intelectual de que exista tal cosa como “yo”, o un “alma”, o una “sustancia”, o relaciones como “pertenecer” o “poseer”. No se niega que el “yo”, etc., sean datos del mundo, tal como aparece al sentido común. Pero, como hechos de la realidad última, debemos rechazar el “yo”, y todas las ideas afines. Este paso tiene un colorido importante: si no existe tal realidad como el “yo”, tampoco existe ninguna realidad como una “persona”. Porque una “persona” es algo que está organizado en torno a un supuesto centro interior, a un punto central que se desarrolla, a un “yo”⁹².

He aquí un ejemplo de exposición del budismo, hecha por un occidental, pero que sin duda, sería aceptada por los maestros budistas del Oriente, desde la India hasta el Japón. Su radicalidad en la negación de toda realidad del yo es evidente y señala la negación de la realidad del hombre como persona, lo que también parece una evidente consecuencia dentro de la doctrina anteriormente expuesta.

Y luego de notar que en la negación teórica del yo no existe una fundamental diferencia entre el budismo y ciertas filosofías occidentales, como la de Hume o la de William James⁹³, observa que la diferencia esencial del budismo respecto de los filósofos de Occidente es que el primero trata de llevar a la vida real con todo rigor su teoría, no contentándose, como los occidentales, en la pura actitud académica. Lo cual nos confirma que la actitud intelectual del Oriente, especialmente del budismo, al

⁹¹ *Ibid.*, p. 19.

⁹² *Ibid.*, Conze hace esta exposición no sólo con simpatía, sino con cierta persuasión de la negación del yo. No le llaman la atención, ni la dificultad de una teoría que va contra la experiencia más fundamental, ni las contradicciones internas, que más abajo reconoce (p. 129). Por otra parte los budistas admitirían la exposición literal de Conze, pero dándole un espíritu más religioso, lo que tiende a compensar la escueta negación del yo.

⁹³ Veremos más adelante la esencial diferencia entre la negación oriental de un “sujeto individual” y las doctrinas fenomenistas o actualistas occidentales.

respecto es mucho más definida y arraigada en el problema de la negación del yo de lo que ha sido el Occidente:

“No contento con la convicción intelectual de que no existe el yo, un budista aspira a una actitud totalmente nueva ante la vida. Día tras día, en todas sus actividades y preocupaciones de la vida cotidiana, debe aprender a portarse como si el yo no existiese. Aquellos que buscan el budismo para una nueva y no imaginada colección de ideas sobre el problema del yo, encontrarán muy pocas. Pero aquellos que lo buscan para encontrar un consejo sobre cómo seguir una vida sin el yo, podrán aprender mucho. La gran contribución de la filosofía budista reside en los métodos que ésta ha construido para imprimir la verdad del no-yo en nuestras mentes reacias: su valor reside en la disciplina que los budistas imponen sobre sí mismos a fin de hacer de esta verdad parte de su propio ser”... “La negación del yo es la ley suprema y el deber supremo del hombre”⁹⁴.

3. — Una interpretación oriental.

Veamos ahora la interpretación de un oriental “moderno” que goza de indiscutible autoridad, tanto en el hinduismo como en el budismo: A. K. Coomaraswamy. Su origen ceilanés se agrega a su gran versación histórica para poder nos dar una interpretación del budismo más tradicional, especialmente tal como se ha enseñado en la Escuela del Sur. En su obra *Hinduism*

⁹⁴ *Ibid*, p. 21-22. En muchas conversaciones con los budistas el tema de la posibilidad de la anulación del yo surgió, con frecuencia. Nosotros creemos que la única anulación posible (y deseable) es la del egoísmo, es decir, de las tendencias desordenadas del yo. Pero la anulación simple y práctica del yo en sentido metafísico, que es lo que Conze aquí apunta (y parece ser el verdadero intento budista), la juzgamos irrealizable. Ni en los grandes místicos queda *del todo* anulada la conciencia individual, antes bien, la permanencia de esta conciencia es una condición del éxtasis, pues éxtasis “inconsciente” es inútil para el que lo tiene y para los otros, además de ser en sí un contrasentido. Pero el tema lo trataremos en otra oportunidad. Nótese también que el mismo Conze confiesa más adelante que a la larga las mismas escuelas ortodoxas budistas “were forced to admit the notion of a permanent ego” (p. 170), lo que confirma la imposibilidad de ideal teórico-práctico aquí apuntado por Conze.

*and Buddhism*⁹⁵ recoge la síntesis de sus eruditas investigaciones sobre los temas centrales del budismo; especialmente aparece cuál es, a su juicio, la concepción de la esencia originaria del hombre, según el budismo. Ella está necesariamente conectada a la negación del yo, y por ello nos interesa en este lugar.

a) *El budismo no niega la existencia del alma.* — Por de pronto, nos sorprende con una afirmación que no esperaba uno encontrar en un profundo conocedor del budismo clásico. Según Coomaraswamy, el budismo no niega la existencia del alma; tampoco niega la existencia de Dios. Evidentemente esto parece oponerse a la clásica doctrina budista de la “no alma” (*anatta*, o *anatman*). Y reprocha a los occidentales que caracterizan el budismo por dicho aspecto. “Un especialista moderno ha hecho la siguiente observación: «El budismo, en su pureza primitiva, ignoraba la existencia de Dios; negaba la existencia del alma; era menos una religión que un código moral»⁹⁶. Coomaraswamy rechaza detenidamente estas tres proposiciones: “Desgraciadamente estas tres proposiciones son falsas, al menos en el sentido en que se las entiende. Es a otro budismo hacia el cual se dirige nuestra simpatía y al cual nosotros podemos dar nuestra adhesión; es el budismo de los textos, tal como ellos son”⁹⁷.

Coomaraswamy rechaza también la tesis de otro especialista indio⁹⁸, quien “sostiene igualmente que Buda enseñó que «no existe el Sí o Atman». Lo que Buda negaba, opone nuestro autor, era la existencia del alma o del sí en sentido estricto del término (podría decirse de acuerdo con el mandamiento «niéguese a sí mismo»⁹⁹. Pero lo que nuestros escritores pretenden, y sus

⁹⁵ Coomaraswamy, Ananda K., *Hinduism and Buddhism*. New York, 1945. Hemos utilizado la traducción francesa por R. Allar y P. Ponsoye, *Hinduisme et Bouddhisme*, Gallimard, París, 1949.

⁹⁶ *Ibid*, p. 93.

⁹⁷ *Ibid*, p. 93-94.

⁹⁸ Bhattacharya, M. V., *Cultural heritage of India*, p. 259, *Ibid*, p. 94.

⁹⁹ Demás está decir que no es exacta la interpretación que aquí supone Coomaraswamy, del texto evangélico que cita. La expresión “abneget semetipsum”, no tiene el significado de “negar el alma o el sí en sentido estricto del término”, sino que mira al sentido moral de represión de las tendencias desordenadas del yo y de adoptar el camino de la imitación de Cristo, como lo indica con claridad el contexto: “Qui vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me”. *Lucas*, IX, 23.

lectores entienden no es esto; lo que aquéllos quieren significar es que Buda negaba el Sí Inmortal, el Sin-nacimiento y Supremo de los Upanishads. Lo cual es falso, porque Buda habla claramente del Sí o del Espíritu; y en ninguna parte con tanta claridad como en la célebre fórmula en que repite, excluyendo los elementos del cuerpo y de la conciencia empírica, “esto no es mi yo”¹⁰⁰.

Es interesante escuchar, en esta materia, una voz positiva, que no se limita a la doctrina de la “negación del yo”, fórmula que, a pesar de todos los esfuerzos de presentación optimista como camino hacia la felicidad, no puede ocultar su contenido negativo y pesimista. Sin embargo, es fácil ver que el ilustrado Coomaraswamy no hace aquí un planteo correcto. Por ello sus afirmaciones pueden inducir a una confusión. Evidentemente, tanto si se afirma como si se niega la existencia de un Sí Supremo, cuando se habla acerca de la afirmación o negación del alma humana, se entiende ante todo (si no se hacen especiales aclaraciones), del “alma individual”, no del “alma universal” del Yo o Sí absoluto, Atman Supremo o, como escribe Coomaraswamy, “Sí”. Ahora bien, justamente respecto de este problema, es decir, respecto del alma individual o del “sí” (con minúscula) la respuesta de Coomaraswamy vuelve a ser negativa. Veamos sus afirmaciones centrales.

b) *El gran Sí y el pequeño sí.* — Aproximando íntimamente el budismo al brahmanismo, comienza recordando la pregunta y recomendación de Buda a ciertos jóvenes, en la cual supone que existe verdaderamente un sí, un yo o alma. “No sería mejor que vosotros buscáseis el Sí?”¹⁰¹. Coomaraswamy aclara la cuestión por medio de citas de los libros brahamánicos. En ellos, efectivamente, se pregunta: “Por cuál «sí» se alcanza el mundo de Brahma?” Y recuerda las respuestas brahamáni-

cas “Por el Sí que es idéntico a Brahma” “El Santo retorna a Brahma en tanto que es Brahma”. En otros pasajes de los libros brahamánicos ve Coomaraswamy la distinción entre el gran Sí, que sería Brahma y el pequeño sí, que es el sí impuro del cuerpo y de la conciencia empírica. Interpreta incluso en este sentido el verso 160 del *Dhammapada* “El Sí es Señor del sí y su fin”¹⁰².

Ahora bien, nuestro verdadero Sí o Yo “nuestra personalidad interior, inmortal, imperturbable y bienaventurada, la única y la misma para todos los seres, es Brahma inmanente, Dios en nosotros. El no viene de ninguna parte y no llega a ser persona”¹⁰³. Esta doctrina brahamánica es aceptada por el budismo, el cual, en consecuencia, ha excluido de nuestro yo todo lo que no es este Brahma inmanente y supremo. Por lo tanto, “la descripción de cada una de las cinco facultades físicas o mentales de la individualidad transitoria, en la cual la “multitud inculta” identifica al “sí mismo”, es seguida de esta declaración: “esto no es mi yo”¹⁰⁴.

Como vemos, Coomaraswamy niega aquí, simplemente, la realidad del “alma individual”, en cuanto tal que justamente constituye nuestro problema. Por ello, resulta difícil comprender su interpretación en este punto. Para los que no tienen ninguna dificultad en admitir un Principio Trascendente, inmortal y eterno, llámese Brahma o Dios, que a la vez está en todos los seres y los contiene todos, queda todavía la pregunta si, en cada ser individual existe un principio individual —un “sí”— finito y limitado, que es justamente el que constituye la personalidad propia de cada individuo, como distinta de los otros y del mismo Brahma. Porque al excluir el cuerpo y las mismas facultades mentales, al excluir lo que se presenta “como nuestras diversas almas o yos”, diciendo que todo ello no es *mi yo* sino que “mi yo”

¹⁰² *Ibid*, p. 113-115. Asimismo en el verso 380. Sin embargo, también aquí la interpretación de C. nos resulta forzada. Nos parece claro el sentido del texto tendiente a mostrar que “cada uno ha de ser dueño de sí mismo, de acuerdo a la enseñanza de Buda: “Sed lámparas (o islas) dentro de vosotros mismos” *Maha-para-nibbana-sutta*, II, 23. Por lo cual resulta ajeno al intento del texto, como el sentido obvio gramatical, querer referir aquí el primer “sí” al Absoluto.

¹⁰³ *Ibid*, p. 116.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 116-117. “*Na me so atma*”.

¹⁰⁰ Coomaraswamy, o. c., p. 93.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 113. C. da como razón para interpretar aquí el Sí como Universal y no como individual, que “el verbo de la proposición está en plural y el objeto en singular”. El texto está tomado del *Sutta Nipata*, 508. Pero la estructura gramatical —también usada en las lenguas europeas— permite esa construcción refiriéndose en este caso al objeto el “sí” - singular.

es el Yo Supremo Universal, se cae en un contrasentido. Efectivamente, parece un simple verbalismo hablar de ese universal como "mi yo". El hecho mismo de hablar de "mi yo", está demostrando la realidad de una individualidad irreductible, de un "yo" que no es reductible a otro "yo", aunque sea el de Dios. Hay aquí una interna dificultad a la explicación de nuestro autor. Y ella es tanto más fuerte cuanto que él desemboca luego explícitamente en la negación de todo yo individual permanente.

c) *Negación de todo "sí" individual permanente.* — Hemos visto que Coomaraswamy ha negado la existencia de un alma individual propiamente tal. ¿Cuál es entonces "nuestra realidad individual", según el budismo? Se aplica aquí el principio budista de la "impermanencia" y niega, por tanto, toda realidad permanente. "De hecho, no existe ni individuo, ni alma del mundo. Lo que nosotros llamamos "conciencia" no es otra cosa que un proceso mental. Nuestra individualidad está constantemente en curso de destrucción y de renovación; no hay en el mundo ni sí, ni nada que tenga tal naturaleza. Y todo esto se aplica a todos los seres, o, mejor dicho, a todos los devenires, sea de los hombres, sea de los dioses, ahora y en el más allá" ¹⁰⁵. La negación del yo individual y de todo sujeto permanente es, por lo tanto, llevada hasta su máximo extremo. Todavía agrega: "La individualidad empírica de tal o tal ente es un simple proceso, no es «mi» conciencia o «mi» individualidad la que puede franquear la muerte y renacer" ¹⁰⁶. Retornamos otra vez a interpretar al hombre como una "serie", sin sujeto individual; la realidad del hombre es reducida a un simple "proceso". Para aclarar más todavía la posición, Coomaraswamy va a negar la existencia explícita de todo sujeto o yo, a quién atribuir tal proceso.

d) *Negación del sujeto y del yo del proceso.* — Pero siempre la pregunta vuelve a los labios: ¿Cómo puede haber un "proceso" sin un sujeto del proceso?; ¿de quién es el proceso?; si la conciencia es un proceso, ¿de quién es la conciencia?; y si la

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 119.

conciencia es "mía", ¿"yo" qué soy? ¿Existo yo?, ¿qué era yo antes?, ¿de dónde vengo yo?, ¿adónde voy yo?". Nuestro intérprete se hace estas preguntas y responde que es ilusorio hablar del yo y que sólo se utiliza el término "yo" por comodidad, porque ya ha pasado, desde hace mucho, el tiempo de la creencia en una personalidad que sería propia del yo" ¹⁰⁷. Es impropio preguntar ¿de quién es la conciencia?, ¿de quién es mi conciencia?; porque propiamente hablando, la conciencia y la vida no es de nadie: "se trasmite la vida pero no una vida, ni mi vida" ¹⁰⁸.

En cuanto al problema de "quién" es el sujeto de la trasmigración o de la reencarnación, otro tema difícil dentro del hinduismo y el budismo, he aquí la respuesta: "Así pues, tanto el Vedanta como el Budismo, están acordes enteramente en afirmar que si existe la trasmigración no existe un individuo que trasmigre" ¹⁰⁹. No encontramos mayor explicación de esta situación paradójica, es decir, de una trasmigración sin transmigrante, de un caminar sin caminante. En esto, simplemente repite la enseñanza budista, pero con la inspiración vedantista, es decir, de un Absoluto Impersonal como única realidad subyacente ¹¹⁰.

e) *El ideal impersonal.* — No le queda entonces al hombre más ideal que deshacerse justamente de lo único que tiene de individual, es decir, de lo único que en él puede cumplir la función del "sí" o del yo individual. Aspirar a un estado en que él, en cuanto individual, deje de ser "sí mismo", como individuo o persona.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 118. C. dice que sólo "los ignorantes" se hacen tales preguntas. En realidad toda pregunta nace de la ignorancia, pero en nuestro caso se junta la necesidad de hallar una explicación adecuada de nuestras experiencias humanas. Mientras ésta no se obtenga, la pregunta queda en pie, porque surge del fondo mismo de la naturaleza, es decir, de la realidad íntima del hombre. Por eso es una pregunta no sólo "razonable", sino "propia" del hombre como tal.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁰ C. acaba de citar en nota de la página 119, la referencia al *Milinda*, 71-72, donde se compara la transmisión de la vida a la del fuego: una llama se enciende de la otra. La comparación del fuego es ya imperfecta, pero sobre todo resulta inadecuada cuando se quiere aplicar a la trasmigración del alma, con toda la carga adjunta de responsabilidad moral. C. toma aquí un punto de vista muy Vedanta, como se ve por la frase vedántica que recuerda: "Sólo el Señor trasmigra" (p. 119).

“El designio de Buda es de salvarnos de nuestro sí y de su destino mortal”¹¹¹. El objetivo es la anulación total de la individualidad. “La individualidad es «conciencia»; conciencia no es esencia, sino pasión, no es actividad, sino una serie de reacciones o un “nosotros”. La individualidad es muda y perpetuada por el deseo, y la causa de todo deseo es la ignorancia; la ignorancia consiste en dotar de substancialidad lo que es puramente fenomenal. Ella es la vista del Sí en el no-Sí”¹¹².

Parece duro, de todas maneras, tener que renunciar a lo que sentimos más nuestro, justamente lo más individual. Sobre todo, tener que renunciar a nuestra misma conciencia. Pero el comentarista responde a la dura objeción que este renunciamiento a nuestra conciencia no debe asustarnos, pensando que la paz del Nirvana implica la destrucción de alguna cosa en nosotros mismos; pues el perder la conciencia no es “para llegar a un estado de inconciencia, sino más bien de *superconciencia*, la cual no es menos real y beatífica por el hecho de que ella no pueda ser analizada en los términos de la conciencia mental”¹¹³.

He aquí la interpretación que nos da el distinguido y sabio autor, en cuanto al problema del yo. Para el lector occidental las paradojas se amontonan, pues resulta un tanto difícil hablar de una super-conciencia que es “real y beatífica” y que no es conciencia de nadie. En tal caso, es evidente que la primera afirmación de Coomaraswamy en el sentido de que el budismo no negaba el alma, *no* se refería precisamente al alma individual, la cual es totalmente reducida a la nada, o mejor dicho a la cual en absoluto no se le da existencia alguna. Pero este es el problema crucial, y evidentemente el consuelo de la superconciencia es demasiado imperceptible para compensar la destrucción de nuestro propio sí.

4. — *Contradicciones implicadas en la negación del yo.*

Al final de este trabajo, trataremos de dar nuestra interpretación de la doctrina budista del no-yo. No todo en ella es

¹¹¹ *Ibid*, p. 122.

¹¹² *Ibid*, p. 124-125.

¹¹³ *Ibid*, p. 122.-123.

negativo, a pesar de sus fórmulas. Pero es claro que de inmediato aparecen ciertas contradicciones internas, notadas por casi todos los críticos. Recojamos dos ejemplos de dicha crítica.

Las contradicciones intrínsecas a la negación del yo, dentro del budismo, ya sea en la escuela Hinayana o en la Mahayana, han sido apuntadas por el propio Conze¹¹⁴. En primer lugar, recuerda la crítica que los mahayanistas hacen a los hinayanistas y especialmente a su tipo ideal, el Arhat Santo. El ideal de Arhat es obtener el nirvana para sí mismo, el ganar el nirvana para sí mismo. “De esta manera, el Arhat puede ser interpretado como haciendo diferencia entre sí mismo y los otros, y, por consiguiente, como reteniendo, por implicación, cierta noción de sí mismo como diferente de los otros, mostrando de esta manera su incapacidad para realizar la verdad del No-Yo plenamente”¹¹⁵.

Pero, por otra parte, el ideal del Santo Mahayanista, el Bodhisattva, tiende a sacrificarse a sí mismo para salvar a los demás por la compasión que tiene de los sufrimientos de ellos. En esta forma el Bodhisattva concibe una especie de orden social y cultiva las relaciones entre personas, es decir, considera a los demás como personas, y, por tanto, tampoco él se ve libre de la prescindencia del yo en sí mismo y en los otros.

No resistimos a una cita, aunque sea larga: “Como hemos visto, el budismo tiene a su disposición dos métodos, por los cuales reduce el sentido de la separación entre los individuos. Uno es el cultivo de las emociones sociales, de los sentimientos, tales como la amistad y la compasión. El otro consiste en adquirir el hábito de mirar todo lo que uno piensa, siente o hace, como un juego de fuerzas impersonales —llamadas Dharmas— liberándose a sí mismo poco a poco de ideas como “yo”, “mío”, o “mismo”. Existe una contradicción lógica entre el método de la sabiduría, que no considera personas como tales en manera alguna, sino sólo Dharma, y el método de lo Ilimitado que cultiva la relación con las demás personas. La meditación en el Dharma disuelve a todos los demás, lo mismo que a uno mismo, en un

¹¹⁴ Conze, E., *Buddhism*, p. 107.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 127.

conglomerado de dharmas impersonales e instantáneos. Reduce nuestro ser de hombre a cinco montones o piezas, más una etiqueta. Si en el mundo no existe nada sino sólo paquetes de dharmas —tan fríos y tan impersonales como los átomos— y que siempre están extinguiéndose instantáneamente, no hay nada para lo cual pueda trabajar la amistad o la compasión. Uno no puede querer bien a un dharma que justamente desaparece en el momento en que llegas a quererlo, ni puede tampoco tener compasión de un dharma —es decir, un “objeto de la mente” o un “órgano de la vista”, o un “sentido de la conciencia”. En aquellos círculos budistas en los cuales el método de los dharmas se practicaba con mayor extensión que el del Ilimitado, se llegó a cierta sequedad de la mente, al aislamiento y a la falta de verdadero calor humano. El verdadero trabajo del budista es llevar adelante al mismo tiempo ambos métodos contradictorios. Como quiera que el método de los dharmas lleva a una contracción cada vez mayor de la individualidad —porque cada cosa está vacía de sí —por igual manera— el método de lo Ilimitado guía a una infinita expansión del yo, —porque uno se identifica a sí mismo con más y más seres vivientes. Así como el método de la Sabiduría explota la idea de que no existen personas en manera alguna en el mundo, de la misma manera el método del Ilimitado acrecienta la conciencia de los problemas personales de más y más personas”¹¹⁶.

Conze ha señalado un aspecto de la profunda contradicción práctica del Budismo para encarar la vida, ya sea adoptando el método de preocuparse cada uno por su propia salvación, según la Escuela Hinayana, ya el de consagrar la existencia a salvar a los otros, como enseña la Mahayana. En uno y otro caso, uno se ve obligado a actuar “como si” uno mismo se distinguiera y contrapusiera a los otros, es decir, a admitir una pluralidad real de sujetos, o de “yos”, contra el dogma del no-yo.

Pero, ¿cómo salva el Budismo, según Conze, esta contradicción? Simplemente, se despreocupa de ella, lo cual, —si así fuera— constituiría un abismo entre la doctrina y la vida, que

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

en nada recomendaría a los budistas. Conze, sin embargo, así parece suponerlo¹¹⁷:

¿Cómo puede el Mahayana resolver esta contradicción? “Los filósofos budistas difieren de los filósofos inspirados en la tradición aristotélica porque aquéllos no se asustan, antes bien se deleitan con la contradicción. Por lo cual, ellos manejan esta contradicción, como las demás, estableciendo simplemente ambas afirmaciones, sin tratar de coordinarlas, y dejando las cosas así”¹¹⁸.

Además de la contradicción interna, que parece existir entre la doctrina budista de la negación del yo y la actitud que el budista, tanto en la escuela Hinayana como en la Mahayana, ha de adoptar en la vida, hay otras dificultades metafísicas, intrínsecas a la actitud filosófica del budismo en cuanto niega éste la permanencia de un principio idéntico. Hiriyanna ha señalado dos de estas dificultades centrales:

La primera se refiere al problema de la percepción de los objetos, ya que nosotros reconocemos la continuidad de un mismo objeto, a través del tiempo por medio de nuestra percepción del mismo. Los budistas suponen que el objeto nunca es idéntico a sí mismo en los diversos momentos, sino sólo similar, y que nosotros confundimos la similaridad o la semejanza con la identidad¹¹⁹. Por nuestra parte, agregamos a la observación de Hiriyanna que la similaridad permanente es percibida no como una simple similaridad, sino como identidad. Distinguimos perfectamente entre lo que es semejante a sí mismo y entre lo que es

¹¹⁷ Lo mismo supone H. Oldenberg en su clásica obra, *Buda* (trad. cast., Bs. As., 1946) a propósito de la conciliación del dogma del no-yo y de la creencia en la sanción moral. A un monje que le proponía esta dificultad Buda habría contestado: “Con tus pensamientos que están bajo la dominación del deseo, ¿piensas tú poder sobrepujar la doctrina del Maestro?” (*Samyuta Nikaya*). Y agrega Oldenberg a continuación: “En efecto, el budismo antiguo no se deja perturbar en su creencia que nosotros recibimos la recompensa o el castigo de nuestras acciones, por cuestiones metafísicas sobre la identidad del sujeto” (p. 412). Pero es claro que nadie puede evadir a dichas cuestiones sin un escapismo cómodo y cerrando los ojos a la realidad. No creemos que todos los budistas participen de esta actitud.

¹¹⁸ Conze, o. c., p. 129.

¹¹⁹ Hiriyana, M., *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 145.

idéntico. Será necesario reconocer que todas nuestras percepciones son erróneas, si negamos el valor de la identidad percibida en el objeto mismo a través de varios momentos.

Otra dificultad, mucho más fuerte, es notada por el mismo historiador recogiénola de los críticos. ¿Cómo explicar el hecho de la memoria dentro de una misma existencia, si el yo cambia totalmente en cada momento? La dificultad es mayor aún dentro de la concepción budista, si se admite la pluralidad de existencias: ¿Cómo justificar la continuidad tratándose de diversas existencias? “También aquí el budismo da su explicación. Sostiene que cada fase de la experiencia, tal como aparece y desaparece, es volcada en la siguiente, de manera que cada fase sucesiva tiene dentro de sí “todas las potencialidades de sus precedentes”, que se manifiestan cuando las condiciones son favorables. De aquí, aunque el nombre no sea el mismo en dos momentos, sin embargo él no es totalmente diferente. «El yo no es sólo una entidad colectiva, sino también recolectiva». El budismo establece, sobre esta base, la responsabilidad moral. Las historias Jātaka, que cuentan las hazañas de Buda en anteriores existencias, todas terminan con la identificación de caracteres, aunque separados por diversos nacimientos¹²⁰. Y concluye Hiriyanña con esta observación que transcribimos literalmente: “Debemos, por tanto, ser muy cuidadosos en el modo cómo entendemos la doctrina budista de la negación del alma. Como una entidad estable que, sin cambio de sí misma, aparece entre las condiciones cambiantes —corporales y mentales— el budismo niega el yo; pero él reconoce en cambio un “yo fluido”, el cual a causa de su real fluidez, no puede ser considerado como una serie totalmente distinta de estados totalmente distintos o desiguales. *Debemos, sin embargo, observar de pasada que al establecer este punto de vista, el budismo ha admitido tácitamente el yo, trascendiendo la experiencia del momento.* En el acto mismo de analizar el yo y de no admitirlo sino como una serie de estados momentáneos, el budismo está pasando más allá de estos estados y afirmando un yo permanente, el cual es

capaz de contemplar aquellos estados juntamente, porque la serie, como tal, no puede nunca llegar a tener conciencia de sí misma¹²¹. Algunos son de opinión de que la creencia en un tal yo no es una mera implicación no buscada en la enseñanza de Buda, sino un elemento aceptado dentro de la misma; y que su negación fue una innovación introducida por sus discípulos”¹²². Sin embargo Hiriyanña continúa con esta afirmación a renglón seguido: “Los principios de la no permanencia y del no-yo son fundamentales en la enseñanza de Buda; y al enunciarlos puede decirse que Buda ha dado vuelta, al mismo tiempo, no sólo a la verdad de la enseñanza tradicional, sino también a la creencia del pueblo común”.

Hemos querido recoger estos dos ejemplos de crítica e interpretación de la doctrina del no-yo, porque muestran que, para conciliarla con la vida y con la razón, hay que darle una interpretación que rompa la rigidez de la negación misma del no-yo. Hemos elegido para ello autores que no ofrecen ninguna sospecha para el budismo. Por ello, pues, podemos cerrar, tal vez, esta larga exposición de la doctrina del no-yo, en la cual han desfilado textos tan avanzados y negaciones tan tajantes, con este interrogante: ¿hasta dónde llega en realidad la negación del yo en el Budismo?, ¿cuál es su alcance y su último sentido? Los críticos no se han puesto todavía de acuerdo, y seguramente nunca se pondrán. Pero parece lo más seguro que deben excluirse las opiniones extremas. Y, sin que uno pueda ocultar falsos puntos de vista en la célebre doctrina, debe tratar de buscar cuál es el aspecto profundo de la realidad que se quiere, con tanto esfuerzo, señalar.

IV — REDUCCION DEL INDIVIDUO AL ABSOLUTO

Después de esta desconcertante y, hasta cierto punto, desilusionadora negación de la personalidad, volvemos a hacernos nuestra pregunta: ¿Cuál es entonces, según el budismo, la ver-

¹²⁰ *Ibid*, *ibid*.

¹²¹ El subrayado es nuestro.

¹²² *Ibid*, p. 146.

dadera realidad del hombre? Tal vez podemos precisar esta pregunta en otra fórmula más comprensible para los budistas: ¿Cuál es el ideal humano? En ella encontraremos también, como es de esperar, la respuesta a la primera interrogación.

Aquí sólo podemos esbozar el tema.

Fácilmente se advierte que nos hallamos ante una conclusión de los textos y análisis que acabamos de recoger sobre la negación del yo. Efectivamente, una mirada de conjunto nos muestra que, en medio de las más diversas opiniones sobre la negación del yo, hay un predominio, a través de toda la historia doctrinal del budismo, a excluir el elemento individualidad. Porque ésta es la "ilusión" originante de la existencia, la impermanencia, el dolor, etc. El yo o el sí individual debe, en consecuencia, desaparecer (esa es su misión), para dar lugar al Nirvana, que es el Absoluto. La única realidad, la inefable eterna y feliz, es el Nirvana, que está en raíz oculta en cada hombre y que debe ser develado, realizado. Así parece que el único sustrato real que existe en el hombre es el Nirvana mismo, es decir, el Absoluto, no creado. El individuo, como tal, es ilusorio; la única realidad que hay en cada individuo, es, pues, el Absoluto. He aquí, el ideal humano budista, tanto en el plano moral, como en el plano metafísico.

1) *El ideal moral.*

Lo que primariamente persigue el budismo es la realización de un ideal de felicidad por la vía moral. Acaba con el dolor y para ello, acabar con el deseo. "El discípulo del Buda Supremo se deleita en la destrucción del deseo"¹²³. Pero, este ideal moral de felicidad persigue una felicidad impersonal, por cuanto, en el momento en que se obtiene el Nirvana, la individualidad desaparece. Felicidad e individualidad son incompatibles.

2) *El ideal metafísico.*

También aquí, en el orden metafísico, la perfección a que se aspira, es una "realidad impersonal". Se alcanza entonces la

¹²³ *Dhammapada* 186, 370, 385.

verdadera esencia del hombre, según el budismo. El fondo de la realidad del hombre es esa "realidad impersonal", que coincide con el Absoluto mismo, el Indeterminado. Llegar a reconocer esta realidad es ya la negación de la propia individualidad y personalidad.

Coomaraswamy interpreta o, mejor aún, completa la comparación del carro en *Las Preguntas de Milinda*. Si la persona no es ni el cuerpo ni la mente, si el carro, no es ninguna de sus partes, ni todas juntas, evidentemente la individualidad ha sido suprimida. Pero Coomaraswamy señala un elemento, ni afirmado ni negado por Nagasena: "Una sustancia eterna, distinta del carro e idéntica en todos los carros"¹²⁴. Esa sustancia es el Señor del carro, el mismo en todos, es Buda, es el Absoluto, el "GRAN PERSONAJE", el Espíritu Mismo, el Hombre Interior de todos los seres¹²⁵. Como se ve, la única íntima realidad de cada hombre individual es una realidad universal, y, por tanto, nuestra realidad metafísica es la negación de nuestra personalidad individual.

Y, como quiera que el Buda histórico ha venido simbolizando el Absoluto, pueden los budistas decir que el fondo de todas las cosas y del hombre es "Buda". Transformarse en esa realidad es dar cumplimiento a la propia esencia. "Sólo en el budismo encontramos la doctrina de que los animales, tanto como los hombres, son manifestaciones de la Verdad, Una, Absoluta y que ellos son lo mismo que nosotros, participantes de la naturaleza de la Realidad, Una, Absoluta y que a su tiempo ellos participarán también de la iluminación como nosotros"¹²⁶. Estas

¹²⁴ O. c., p. 150.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 151. La identidad del alma con Buda y Brahma es mostrada por el autor con numerosas citas y concluye: "No puede haber duda alguna a propósito de las ecuaciones: dhamma=brahma=buddha=atta (alma)". *Ibid.*, p. 150. El autor hace decir a Nagasena: "Yo vivo pero no en mí sino que la ley (Dhamma=Buddha), vive en mí" (p. 150), y en el mismo sentido cita a San Pablo (Gal. II, 20): "Yo vivo, pero no en mí, sino que Cristo vive en mí". Es fácil ver la absoluta diversidad de sentido en que hablaba San Pablo y la interpretación budista de Coomaraswamy. En el primer caso la transformación "mística" en Cristo, no anula, sino reafirma la personalidad misma individual; unión sin confusión, cosa que no se tiene en cuenta en la identificación total con Buda o Brahma.

¹²⁶ B. L. Suzuki, *Impressions on Mahayana Buddhism*, p. 57.

expresiones son sin duda, exageradas en cuanto afirman que sólo en el budismo se encuentra esa doctrina, pero muestran ciertamente la concepción más usual entre los budistas así en el budismo popular como en el metafísico.

Terminemos con el testimonio de un clásico poeta metafísico: ¹²⁷

“Los seres humanos son originariamente Budas.

“Es algo parecido a lo que pasa con el agua y el hielo.

“No hay hielo donde no haya también agua.

“No hay Buda donde no haya seres humanos.

“Y esta es la triste cuestión,

“Que la gente no sabe que Buda está cerca en ellos

“Y considera a Buda existiendo en algún lugar, lejos, lejos”.

Naturalmente, la última palabra sobre la esencia originaria del hombre queda todavía referida en fin de cuentas, a la idea budista del Absoluto, de Buda Universal.

V — CONCLUSIONES

Nuestro objeto ha sido descubrir los temas salientes de la tradición budista sobre la “realidad íntima” del hombre, aquella que se contrapone a su “apariencia” exterior. En una palabra, encontrar el “verdadero yo”, por oposición al “no ilusorio”. ¿Cuáles son las conclusiones que los textos parecen imponer como base de cualquiera ulterior interpretación?

Para ubicar la cuestión, debemos notar que nos referimos al yo, al alma o al “sí” individual, es decir propio y peculiar de cada hombre, ya que el problema planteado es justamente ése: ¿Cuál es la última realidad del hombre de cada hombre individual? En ese sentido se habla también del alma, o del sí y del yo individual.

Naturalmente hemos debido limitarnos a algunos de los textos básicos que nos permitan reconstruir lo más saliente de

¹²⁷ Hakuin-Zenji, místico japonés budista (1685-1768).

la línea sinuosa, con frecuencia imprecisa y paradójica, en la tradición budista de la doctrina sobre la última realidad del hombre. Pero los textos más fundamentales ya analizados, y las referencias históricas aquí reunidas, nos apuntan algunas conclusiones.

1) *El budismo no niega en absoluto todo yo, alma o sí individual.*

A pesar de las afirmaciones tan radicales que vemos en algunos autores y del indiscutible acento que el budismo ha puesto en el dogma, siempre considerado como propio, de la negación del yo, mirada la doctrina en conjunto más bien parece el budismo suponer que cada hombre, cada individuo tiene o es un yo, un sí (self), o un alma individual.

a) Por de pronto, el énfasis puesto en la personalidad individual, está suponiendo y afirmando que cada individuo es responsable por sí mismo. Prácticamente hay siempre una referencia al “sujeto” que no es individual: “El sí es el señor del sí” ¹²⁸. Evidentemente aquí se refiere al sí individual, pues la frase se dirige a los hombres individuales para instruirlos y animarlos a que pongan en práctica el consejo. No tendría sentido hablar del sí universal ni de exhortar al sí universal a que sea señor de sí.

b) La innegable tradición del dogma de la negación del yo, al lado de textos agnósticos y nihilistas, recoge mitigaciones paralelas, de modo que en el Canon y en los Sastias aparece el cuidado de no llegar a la negación total. Se condenan, en último término las opiniones externas herejías) del eternalismo y del nihilismo después de la muerte.

c) El dogma de la negación del yo es posterior a Buda y al budismo primitivo. Por el contrario, Buda se refiere con frecuencia al alma y exhorta justamente a la salvación de la misma. Ya en el Primer Sermón predicado en Benares, termina con la afirmación de que “su alma” se ha librado de la reencarnación: “Mi alma está liberada para siempre; éste es mi último

¹²⁸ *Dhammapada*, 160.

nacimiento; no hay en lo sucesivo más nacimientos para mí". Evidentemente se refiere al alma del Buda histórico, que era un individuo determinado y a su alma individual, pues habla de "mi alma" por contraposición al alma de los otros ¹²⁹.

2) *Lo que sí parece negar el budismo desde un principio es un alma substancial estática y de ahí que niega el yo individual "permanente"*.

Buda tuvo la intuición de la impermanencia, la tradición se encargó de generalizarla a todas las realidades individuales: hombres, dioses, cosas.

La negación del alma atacaba a ésta como una realidad estática —permanente, individual, que escapaba al flujo y reflujo de la causalidad kármica.

Esta afirmación crea, sin duda, serios problemas para salvar la conexión lógica del dogma del no yo con otros dogmas budistas, como los del karma y la reencarnación.

Además, los hechos de la experiencia humana no pueden tener una explicación satisfactoria sin un principio interior que, en alguna manera, sea idéntico a sí mismo a través de los cambios de nuestra vida consciente.

Tal vez la reacción del budismo tiene a la vista una interpretación excesivamente rígida o grosera de la identidad y de la permanencia del alma, muy parecida a la que muestran las cosas materiales.

La solución a las aporías que la negación del yo individual presenta, parece encontrarla en el budismo, siguiendo la inspiración del hinduismo, apelando al "Principio Absoluto" del que todos participamos y que constituye el fondo de nuestra realidad, más allá de nuestras experiencias fenoménicas; en otras palabras,

¹²⁹ Oldenberg, al citar el pasaje del carro en las *Preguntas de Milinda* observa: "Hemos citado este pasaje... porque combate, con más detalles y claridad, que no lo hacen los textos canónicos, la concepción de un alma substancial", o. c., p. 264. El subrayado es nuestro). Recordemos la frase del Prof. H. Nakamura: "Gotama no negó el alma; solamente permaneció en silencio sobre el tema". *Living Buddhism in Japan*, p. 39.

3) *El yo individual es absorbido por el Absoluto.*

Si Buda mismo no se expresó con toda claridad al respecto, por lo menos el budismo ha acentuado de tal manera la participación o presencia del Absoluto, en cada cosa como su última y verdadera realidad, que todo lo demás, incluso la personalidad individual, el yo o el alma como individual, el "sí" (con minúscula), queda reducido a una apariencia ilusoria a un fenómeno transitorio, y, además, doloroso.

Tal vez aquí se inserta la clave de la explicación de la negación del yo individual en el budismo, como en el Vedanta. Y aquí está tal vez su mayor grandeza y su mayor miseria: su mayor grandeza, porque se aferra a la infalible raíz divina de todas las cosas individuales, que es más profunda todavía en la persona humana; su mayor miseria también, porque al negar el yo individual, con su peculiaridad personal, y su identidad como fuente de sus propios actos, no sólo ha de cerrar los ojos a las experiencias más profundas del hombre, sino que anula propiamente hablando al hombre mismo: si éste, como individuo, es ilusión fenoménica no le queda, como tal, ninguna realidad propia. Se llegaría a la negación radical del hombre. Esta es la interpretación extrema antipersonalista del hinduismo, atribuida al budismo, si se toma literalmente la negación del yo.

4) *Sentido religioso de la negación del yo.*

Finalmente, el dogma budista del no-yo, se formula con el sentido religioso propio del budismo. Este, por mucho que acentúa el racionalismo y la negación del Dios personal, ha reafirmado desde Buda mismo, su carácter de "religión" ¹³⁰. La negación del yo viene a ser el acto supremo de religión pa-

¹³⁰ En todos los libros canónicos, el budismo es "llamado" religión. Recordemos una de las solemnes declaraciones de Buda. Cuando el tentador Mara le instaba a morir, él le contestó que no moriría "hasta que esta pura religión mía llegue a tener éxito, sea próspera y se extienda ampliamente...". *Mara-para-nibbana-sutta*, IV, 45.

ra el budismo.¹³¹ Esto es sumamente importante, a nuestro parecer, para comprender el sentido de dicha negación. Es la actitud del sujeto individual, consciente de su nada ante el Absoluto, y reconociéndolo. Es el reconocimiento de una dualidad, aunque es provisoria individuo-Absoluto, y el intento de trascenderla en un acto religioso, es decir, en un acto de unión voluntaria del individuo con el Absoluto. Aquí entramos ya en la esfera del Nirvana, cuyo problema central es: ¿Hasta qué punto la conciencia perdurará en el estado de felicidad suprema? Pero ello requiere un estudio aparte.

Lo que sí nos interesa subrayar aquí, por el sentido religioso del budismo, es que no puede ponerse en el mismo plano la negación del alma entre los budistas y la negación de la misma entre los filósofos occidentales. Con frecuencia se compara la radical negación budista de todo sujeto con teorías extremas de algunos occidentales, v.g., con el fenomenismo del Hume o el actualismo de William James¹³². Sin embargo hay una diferencia esencial: cuando Hume niega el sujeto de la conciencia, no le queda nada más que afirmar sino el ser de los fenómenos; el sujeto es la ilusión o la nada, sin posibilidad alguna de compensación; cuando el budismo niega el sujeto, le queda todavía una Realidad Absoluta, la cual, no sólo le salva del escepticismo nihilismo total, sino que, de rechazo, está siendo el refugio del mismo yo individual.

En el budismo puede haber un nihilismo del yo individual, lo que repetimos no se justifica tampoco, porque va contra nuestras experiencias más inmediatas, y torna contradictoria toda la explicación de la realidad humana. Pero, lo que no puede encontrarse en el budismo, al menos en sus fuentes más

¹³¹ Cfr. Ishizu Teruji, *Communication of Religiones. Inwardness and a Hermetic Interpretation of Buddhist Dogma*. "Religious Studies in Japan", Tokyo, 1959. "Can it not be said that it the denial of the self) is the reality of religious experience?" (p. 20).

¹³² Véanse las referencias hechos por la Sra. Rhys Davids en el "Introductory, Essai" al *Compendium of Philosophy* de Anuruddha, Oxford University, Press, 1910, p. 7. Más sentido tiene la comparación de la "no permanencia" de Buda, con el devenir de Heráclito o de Bergson, como lo hace Hiriyana (o. c., 142), porque en estos autores está presente también un sentido de trascendencia religiosa.

primitivas y en su tradición más general, es el "nihilismo absoluto", en el sentido occidental, es decir la no-existencia de una ealidad Ultima Absoluta. Porque bien sabido es que, aunque con frecuencia sea esta designada como la Nada, esta palabra tiene para el oriental un contenido positivo.

En conclusión, la negación del yo en el budismo se produce en una concepción moral-religiosa, que no le permite, en principio, negarlo totalmente y ello por aquello mismo porque lo niega, es decir, por el principio de que existe un Absoluto que es única Realidad Trascendental y Permanente. La creencia en esta Realidad es la que hace que al mismo yo individual del hombre se le atribuye una realidad relativa, con su misión que cumplir en relación con el Absoluto lo cual reclame cierta permanencia¹³³. De ahí la tendencia natural, aún entre los budistas, a alimentar la esperanza de algún modo de supervivencia y a no negar totalmente alguna permanencia en el Estado Final o Nirvana.

La identificación del "yo ilusorio" con los aspectos y elementos mudables o impermanentes de nuestro ser —desde el cuerpo hasta las facultades y actividad psíquica— y la reducción del "yo real" a algo que está fuera del alcance de nuestra experiencia y de nuestra mente, que es inexpresable y que viene a ser el fondo indeterminado de todos los seres, hace que el problema sobre la última realidad del hombre según el Budismo, no pueda resolverse sin comprender su doctrina del Absoluto. Ella deberá darnos la clave final de la idea budista del hombre y de su destino.

¹³³ La referencia a la "lámpara", que hemos citado más arriba, implica una necesaria concepción de la realidad individual de cada hombre, aunque la fuente de su luz sea el Absoluto. Coomaraswamy (o. c., p. 108) observa que esta metáfora tiene un antecedente en los *Upanishads* y cita este texto que muestra la referencia a un "sí" individual real en relación al "Sí" Absoluto: "Cuando el hombre que es dueño de sí mismo, percibe, *gracias a la quiddidad de su propio ser*, como a la luz de una lámpara (atma-tattwena... dipopamena) la quiddidad de Brahma, sin nacimiento, inmutable y puro de todas las otras quiddidades, entonces, conociendo a Dios, se libra de todos los males" (*Shwet, Upanishads*, II, 15). Consideramos éste un texto muy expresivo en el cual se afirma la realidad del "sí" individual, la cual, sin dejar de ser tal y porque participa su ser del Absoluto, posibilita la visión de la Realidad del Absoluto en ella presente.